ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

中國精神文化大典

ФИЛОСОФИЯ

中國精神文化大典

Российская академия наук
Институт Дальнего Востока

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ

**Энциклопедия
в пяти томах**

Главный редактор
М.Л. Титаренко

Редакционная коллегия

А.И. Кобзев (*зам. главного редактора*),
А.Е. Лукьянов (*зам. главного редактора*),
Д.Г. Главева (*отв. секретарь*),
С.М. Аникеева, П.М. Кожин, Л.С. Переломов,
И.Ф. Попова, Б.Л. Рифтин, В.Ф. Сорокин,
А.Б. Старостина, С.А. Торопцев, В.Н. Усов,
В.Ф. Феоктистов, А.Г. Юркевич

Российская академия наук
Институт Дальнего Востока

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ

ФИЛОСОФИЯ

Редакторы тома
М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
Москва
2006

УДК 1(031)
ББК 87.3(5Кит)
Д85

Исследование выполнено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 00-03-00183а

Выражаем благодарность
Министерству культуры КНР, Посольству КНР в РФ,
президенту Фонда Хуан Сина (Huang Hsing Foundation)
проф. Сюэ Цзюньду (Hsue Chuntu) (США),
г-же Марджори Киевит (Marjorie Kiewit) (США),
президенту Международной инвестиционной корпорации
(Hong Kong General Association for International Investments)
д-ру Сюй Чжимину (Hui Chi Ming) (КНР, Сянган)
за поддержку идеи создания энциклопедии
и финансовую помощь в подготовке и издании первого тома

Для оформления издания использованы материалы
фонда Центра восточной литературы
Российской государственной библиотеки

Художественное оформление и макет
И.И. Меланьин

Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко ; Д85 Ин-т Дальнего Востока. — М. : Вост. лит, 2006–. — ISBN 5-02-018429-2
Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. — 2006. — 727 с. : ил. — ISBN 5-02-018431-4 (в пер.)

Первый том энциклопедического издания «Духовная культура Китая» посвящен истории китайской философии с древнейших времен до наших дней. Он состоит из трех разделов. Общий раздел содержит статьи и очерки, которые отражают главные темы и проблемы китайской философии. В Словарном разделе представлены термины китайской философии, памятники философской мысли, философские школы и направления, доктрины, идеологические течения, движения, общества, персоналии китайских философов. Справочный раздел включает указатели, тематическую библиографию, карты Китая разных эпох, хронологическую таблицу, а также список авторов тома с перечислением написанных ими статей и список основных источников иллюстраций.

ББК 87.3(5Кит)

ISBN 5-02-018429-2
ISBN 5-02-018431-4

© Институт Дальнего Востока РАН, 2006
© Оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

К читателю 11

Духовная культура Китая 13
- Понятие духовной культуры Китая 18
- Эволюция и периодизация духовной культуры 24
- Новой евразийство и симфония культур 27

Энциклопедия «Духовная культура Китая» как summa sinologiae 33

Общий раздел

Философия и духовная культура Китая 44
- Генетические и общеисторические особенности 45
- Методологическая специфика 48
- Основные школы 50
- Стержневая роль конфуцианства 53

Самоопределение китайской философии 56

Категории и основные понятия китайской философии и культуры 66

Логика и диалектика в Китае 82
- Древнекитайская протологика и знакомство Китая с логикой 82
- Специфика китайской диалектики и понятийные основы протологики 82
- Генерализирующее обобщение 101
- Методологический аспект ценностно-нормативной гносеологии 117
- Общемировоззренческие следствия отсутствия связки «быть» («есть») и понятия «бытие» 120

Китайская этическая мысль 126
- Китайская философия как суперэтика 126
- Истоки и становление китайской этики 129

Китайская эстетическая мысль 140

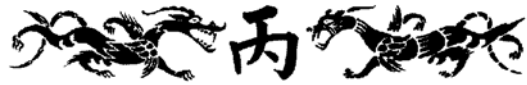
Словарный раздел

Алайе ши **150**
Ань Ши-гао **151**
Апитань **151**
Ба бу чжун дао **152**
Бань Гу **153**
Бао Цзин-янь **153**
Ба ши **154**
Бин-цзя **155**
Бодхидхарма **156**
Божэ-сюэ **157**
«Бо ху тун» **158**
Буддизм **158**
Ван Ань-ши **166**
Ван Би **167**
Ван Го-вэй **169**
Ван Гэнь **170**
Ван Сюань-лань **171**
Ван Тао **172**
Ван Тин-сян **172**
Ван Тун **174**
Ван Фу **174**
Ван Фу-чжи **175**
Ван Цзи **180**
Ван Чжун **182**
Ван Чун **182**
Ван Ян-мин **184**
Ван Ян-мина школа **186**
Вэй [1] **189**
Вэй Бо-ян **190**
Вэйши-цзун **190**
Вэй Юань **191**
Вэнь **192**
«Вэнь-цзы» **194**
Гао Пань-лун **195**
Го Сян **195**
«Го юй» **197**
Гуа [2] **198**
«Гуань Инь-цзы» **204**
«Гуань-цзы» **204**
Гуань Чжун **206**
«Гуй-гу-цзы» **207**
Гун [1] **209**
Гун-ань **209**
Гунсунь Лун **210**
«Гунсунь Лун-цзы» **212**
Гун-фу **212**
Гун Цзы-чжэнь **213**
«Гунъян чжуань» **214**
Гу Сянь-чэн **215**
Гу Янь-у **215**
Гэ у **216**
Гэ Хун **217**
Дай Чжэнь **218**
Дан [1] **219**
Дань [2] **220**
Дао **220**
Дао-ань **226**
«Дао дэ цзин» **227**
Даосизм **232**
Дао тун **236**
«Дао цзан» **237**
Дао-шэн **239**
«Да сюэ» **239**
Да тун **242**
«Да шэн ци синь лунь» **245**
Дин Вэнь-цзян **247**
Дискуссия о науке и метафизике **247**
Доюань жэньшилунь **249**
Ду Вэй-мин **249**
Ду Гуан-тин **250**
Дунлинь-сюэпай **251**
Дун—цзин **252**
Дун Чжун-шу **254**
Дунь у **256**
Ду-шунь **257**
Дэ [1] **257**
Дэн Му **258**
Дэн Си **259**
«Дэн Си-цзы» **259**
Е [1] **260**

Жуань Цзи 260
Жулай цзан 261
Жэнь [2] 262
«Жэнь сюэ» 264
Жэньшэнгуань 265
И [1] 265
Инь Вэнь 268
Инь Си 270
«Инь фу цзин» 271
Инь–ян 271
Иньян-цзя 272
И та 273
Итай 274
Кан Сэн-хуй 275
Кан Ю-вэй 275
Конфуцианство 280
Конфуций 284
Кумараджива 286
Кун [1] 287
Лао-цзы 289
Легизм 291
«Ле-цзы» 295
Ли [1] 295
Ли [2] 297
Ли Гоу 300
Ли Гун 302
«Линь-цзи лу» 304
Линьцзи-цзун 305
Линь Цзэ-сюй 305
Линь Чжао-энь 307
«Ли цзи» 308
Ли Цзэ-хоу 309
Ли Чжи 310
Ли–ши 316
Лунь хуй 316
«Лунь юй» 317
Лу Цзю-юань 318
Лу Цзя 319
Люй-цзун 320
«Люй-ши чунь цю» 322
Лю Сян 325
Лю Цзун-чжоу 325
Лю Цзун-юань 327
«Лю цзу тань цзин» 328
Лю-цзя ци-цзун 329
Лю Ши-пэй 330
Лян нэн 330
Лян У-ди 331
Лян Ци-чао 332
Лян чжи 335
Лян Шу-мин 337
Ма И-фу 338
«Манифест китайской культуры людям мира» 339
Мин [1] 340
Мин тан 342
Мин-цзя 343
Минь бэнь 350
Миньшэн чжэсюэ 351
Ми-цзун 351
Мо Ди 352
Моу Цзун-сань 355
Моу-цзы 357
«Мо-цзы» 358
Мо-цзя 358
Мэн-цзы 362
Неоконфуцианство 368
Непань 370
Новое конфуцианство 370
Нун-цзя 373
Оуян Цзин-у 374
Пу-сюэ 374
Сань ган у чан 374
Сань ди юань жун 375
Саньлунь-цзун 376
Саньмэй 378
Сань цай 378
Сань цзяо 383
Сань шэн 384
Син [1] 385
Син [2] 388
Синь [1] 390
Синь [2] 392
Сунъинь-сюэпай 394
«Сунь-цзы» 395
Сунь Чо 396
Сунь Ят-сен 397
Сыма Гуан 400

Сыма Цянь 401
Сы сян 403
Сэн-чжао 404
Сюань-сюэ 405
Сюй 407
Сюй Фу-гуань 409
Сюн Ши-ли 410
Сюнь-цзы 412
Сюнь Юэ 418
Сю шэнь 419
Сяншучжи-сюэ 419
Сянь-сюэ 422
Сяо ти 423
«Сяо цзин» 423
«Тай пин цзин» 424
Тай цзи 425
Тан И-цзе 429
Тан Цзюнь-и 429
Тань Сы-тун 431
Тао Хун-цзин 437
Ти—юн 437
Тун синь 440
Тянь [1] 441
Тянь ли жэнь юй 444
Тяньтай-цзун 445
У [3] 449
У во 450
У вэй 450
У син 451
У чжун син 457
«У цзин» [1] 457
«У цзин» [2] 458
«У-цзы» 458
У юнь 458
Фа [1] 459
Фан Дун-мэй 461
Фан И-чжи 462
Фань Е 465
Фань Чжэнь 465
Фасин-цзун 466
Фа сян 466
Фасян-цзун 467
Фа-цзан 468
Фу Вэй-сюнь 469
Фу Тун-сянь 470
Фэн лю 471
Фэн Ю-лань 472
Ханьлинь академия 475
Хань Фэй 476
«Хань Фэй-цзы» 477
«Хань шу» 478
Хань Юй 479
«Хуайнань-цзы» 482
«Хуан-ди нэй цзин» 486
Хуанлао-сюэпай 487
Хуан Цзун-си 488
Хуаянь-цзун 493
Хуй-линь 494
Хуй-нэн 495
Хуй Ши 496
Хуй-юань 499
Хун Жэнь-гань 500
Хун Лян-цзи 503
Хун Сю-цюань 504
Хун Цянь 506
Хунь дунь 507
Хунь по 509
Ху Ши 510
Хэ [1] 512
Хэ Линь 513
Хэ Синь-инь 515
Хэ ту, ло шу 517
Хэ Чэн-тянь 519
Цай Мо 520
«Цань тун ци» 520
Цза-цзя 521
Цзи [1] 522
Цзи—ван 523
Цзин [3] 526
Цзин—вэй 527
Цзинлин Цзы-лян 529
Цзин-сюэ 529
Цзинту-цзун 532
Цзин тянь 535
Цзин цзи 536
Цзинь Юэ-линь 538
Цзися академия 539
Цзи-цзан 540

Цзи шэнь чэн фо 541
Цзоу Янь 541
«Цзо чжуань» 542
Цзун-ми 543
Цзунхэн-цзя 544
Цзы жань 544
Цзымэн-сюэпай 545
Цзы Чань 546
Цзюнь цзы 547
Цзю чоу 548
Цзян Вэй-цяо 549
Ци [1] 549
Ци [2] 551
Цин тань 552
Цюаньчжэнь-цзяо 554
Цянь Дэ-хун 555
Цянь Му 556
Чань-сюэ 557
Чань школа 557
Чжан Бин-линь 559
Чжан Бо-дуань 562
Чжан Дай-нянь 562
Чжан Дун-сунь 564
Чжан Хэн 566
Чжан Цзай 567
«Чжань го цэ» 569
Чжаньгоцэ-пай 570
Чжань Жо-шуй 570
Чжи [1] 572
Чжи Дунь 575
Чжи–син 575
Чжо 578
Чжоу Дунь-и 578
«Чжоу и» 580
«Чжоу ли» 583
Чжуан-цзы 584
Чжун дао 589
Чжунчан Тун 591
Чжун шу 591
«Чжун юн» 592
Чжу Си 593
Чжэн Гуань-ин 596
Чжэн мин 598
Чжэн Сянь-чжи 599
Чжэнъи-дао 600
Чжэнь [1] 601
Чжэнь жу 602
Чжэнь синь 602
«Чунь цю» 603
Чэн [1] 604
Чэн И 606
Чэн Хао 607
Чэн Чжун-ин 608
Чэнши-лунь 609
Чэнь Ли-фу 610
Чэнь Цзянь-фу 611
Чэнь Цюань 611
«Шан цзюнь шу» 612
Шанцин-пай 613
«Шань хай цзин» 614
Шан Ян 615
Шао Юн 617
«Ши сань цзин» 620
«Ши цзи» 621
«Ши цзин» 623
«Шу цзин» 626
Шэн [1] 628
Шэн шэн 629
Шэнь [1] 630
Шэнь бу ме 633
Шэнь Бу-хай 634
«Шэнь ме лунь» 635
Шэнь Юэ 636
Эр ди 636
Юй чжоу 638
Ю–у 639
Ян Сюн 640
Ян Чжу 642
Янь Фу 644
«Янь-цзы чунь цю» 646
Янь Юань 648
Ян Юн-го 651



Справочный раздел

Указатель имен **654**

Указатель произведений, собраний сочинений, книжных серий и периодических изданий **667**

Указатель терминов, понятий, категорий, концепций, основных школ и направлений **684**

Список сокращений **709**

Избранная библиография (книги по философии, опубликованные на русском языке в 1958–2005 гг.) **712**

Хронологическая таблица **721**

Карты **722**

Список авторов тома **725**

Основные источники иллюстраций **727**

К читателю

Данное издание — первый масштабный отечественный проект описания духовной культуры Китая в форме энциклопедии. Он рассчитан на широкий круг читателей, интересующихся как самой китайской культурой, так и основами научных знаний о ней. Особенности проекта, предпосылки его создания и принципы организации материала изложены во вступительных статьях «Духовная культура Китая» и «Энциклопедия „Духовная культура Китая“ как summa sinologiae».

Энциклопедия состоит из пяти томов: 1. «Философия», 2. «Мифология и религия», 3. «Литература и искусство. Язык и письменность», 4. «Историческая мысль. Политическая и правовая культура», 5. «Наука и техническая мысль». Предметные части (например, «Мифология», «Религия» в томе «Мифология и религия»), в свою очередь, делятся на **Общий** и **Словарный** разделы. В такой двухступенчатой структуре составители стремились максимально использовать принцип взаимодополняемости и взаимосвязанности информации. Каждый том заключается **Справочным** разделом.

Общий раздел содержит развернутые теоретические статьи и очерки, которые отражают основные темы и проблемы обозначенной предметной области духовной культуры. Знакомясь с этими статьями, читатель имеет возможность существенно пополнить содержащиеся в них сведения, воспользовавшись отсылками в конце статьи, найти в статьях Словарного раздела более конкретные данные справочного, исторического или тематического характера.

Статьи **Словарного раздела** расположены по алфавиту. Названия большинства из них — это китайские имена, названия произведений, термины, понятия и категории китайской духовной культуры, школы, течения и т.п., переданные в традиционной русской транскрипции и в иероглифическом написании. В словарных разделах разных томов и предметных частей иногда встречаются одинаковые названия статей, в которых одни и те же понятия, персоналии и сочинения представлены в соответствии с тематикой тома. Это вызвано многозначностью ключевых категорий китайской духовной культуры и многоаспектностью творчества ее представителей. Так, словарная статья «Вэнь» в томе «Философия» описывает этимологию и значения *вэнь* как одной из центральных категорий китайской духовной культуры, в том числе философии, а в статье «Вэнь», вошедшей в «Литературу и искусство», раскрываются значения *вэнь* для письменной культуры и изящной словесности. Таким же образом статьи «Буддизм» присутствуют в «Философии» и в «Мифологии и религии», а учению Сюнь-цзы и одноименному трактату посвящены отдельные статьи в разных томах. При подготовке энциклопедии пришлось прибегнуть и к ряду ограничений, обусловленных объемом издания. Так, в том «Философия» решено не включать статьи, посвященные ученым-синологам и вошедшие в энциклопедический словарь «Китайская философия» (М.: «Мысль», 1994).

Словарные статьи сопровождаются максимально подробной в рамках принятого жанра библиографией как на западных, так и на восточных языках, которая выполняет самостоятельную информационную задачу — компенсирующего неизбежную краткость путеводителя в соответствующей литературе.

Справочный раздел включает указатели, списки сокращений, тематическую библиографию, карты Китая разных исторических периодов, хронологические таблицы, а также список иллюстраций и список авторов тома с перечислением написанных ими статей.

К работе над изданием, началом которой стала подготовка энциклопедического словаря «Китайская философия», был привлечен широкий круг отечественных специалистов-китаеведов. Редколлегия выражает глубокую признательность всем принявшим участие в создании энциклопедии, в рецензировании и консультировании его материалов. Замечания и предложения по поводу содержания энциклопедии просим присылать по адресу: 117848, г. Москва, Нахимовский проспект, 32, Институт Дальнего Востока РАН.

Редакционная коллегия

* * *

Все встречающиеся в статьях китайские термины выделены курсивом, иероглифические написания отражены в указателях. Во избежание путаницы в текстах статей китайские односложные термины-омонимы (словослоги с одинаковым звучанием, но разным значением и написанием) в транскрипции снабжены цифровыми индексами, которые приводятся после термина в квадратных скобках, например, *син* [*1*] «индивидуальная природа», *син* [*2*] «форма». Санскритские и прочие иноязычные термины курсивом не выделяются.

Китайские имена, термины, названия передаются в системе традиционной русской транскрипции, которая была разработана еще в XIX в. основоположниками отечественной синологии и по сей день остается общепринятой. Эта транскрипция, успешно выдержавшая проверку временем, сравнительно точно передает звуковой и структурный состав китайских слов. В настоящем издании для передачи терминов и понятий, принадлежащих к словам классического письменного языка *вэньянь*, использована и практика традиционной русской транскрипции написания китайских слов по слогам раздельно или через дефис. Дефис употребляется для отделения номенклатурных обозначений (титулов, названий учений, течений, направлений, школ и т.п.) от наименования: Кун-цзы, *мо-цзя*, *божэ-сюэ*, *чэнши-лунь*; между компонентами в храмовых именах и титулах императоров. Тире употребляется между односложными словами, выражающими парное значение или бинарную оппозицию (например, *инь—ян*, *ти—юн*, *ю—у*). Китайские двусложные имена, китайские имена буддийских и даосских монахов также пишутся через дефис. Переданные в китайской транскрипции буддийские термины и имена пишутся слитно (например, *непань* — «нирвана», Цзюмолоши — Кумараджива), их санскритские эквиваленты приводятся в статьях и указателях.

Иероглифы в тексте и в указателях представлены в полных начертаниях.

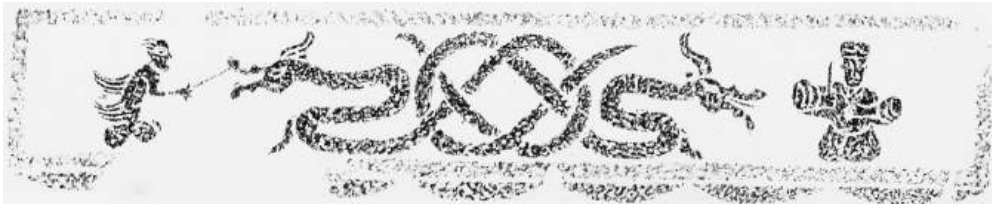
В статьях-персоналиях после фамилии и личного имени через запятую указываются вторые имена, прозвища и псевдонимы. Упоминаемые в статьях формы имен, названий школ, произведений (варианты русских переводов), переводы терминов, вошедшие в русский язык, не воспроизводятся в виде отсылочных статей, они помещены в соответствующем указателе за исключением общераспространенных форм, по которым читатель может искать их в энциклопедии: Гексаграмма см. Гуа [2], Великий предел см. Тай цзи, Ляо Чжай см. Пу Сун-лин, «Книга перемен» см. «Чжоу и». Естественно, что авторы энциклопедии придерживаются различных переводов терминов и понятий, названий отдельных памятников, расходятся в датировке и атрибуции произведений. Варианты, встречающиеся в статьях, отражены в указателях. В цитатах сохранены авторские выделения и скобки.

В статьях Словарного раздела используется система отсылок к другим статьям этого же раздела, такие ссылки выделены полужирным шрифтом. В статьях Общего раздела ссылки к статьям Словарного раздела обычно даются в самом конце, после библиографии.

Пристатейные списки литературы могут иметь две части: после одной «звездочки» перечисляются источники (издания письменных памятников, работ китайских мыслителей, ученых, деятелей литературы и искусства, о которых идет речь в статье) на китайском, русском и западных языках в хронологической последовательности; затем, после двух «звездочек», — основная литература на русском, китайском и западных языках по теме статьи в алфавитном порядке. Как правило, в библиографии даны описания последних изданий книг и собраний, в то время как в текстах статей содержатся сведения о первой публикации или времени создания. Фамилии авторов статей указаны после статьи или отдельной части словарной статьи, а также в списке авторов тома. Если автору принадлежит раздел целиком, то его фамилия указывается после последней статьи раздела.

В Словарном разделе используются принятые в энциклопедических изданиях основные сокращения написаний слов и библиографических описаний (соответствующие списки сокращений приводятся в конце тома в Справочном разделе).

В некоторых материалах разных томов возможны определенные отличия и отклонения от приведенных здесь общих положений.



Духовная культура Китая

Энциклопедия «Духовная культура Китая» — первое в российской и западной синологии издание, в котором предпринимается столь масштабная попытка показать самобытность, целостную многоцветность, богатство духовной цивилизации Китая с древнейших времен до наших дней. Энциклопедия создавалась как ответ на научные и образовательные запросы современности в связи с необычайным ростом общественного интереса к китайской культуре, опыту модернизации этой страны. Авторы и составители энциклопедии учитывали не только значительное влияние китайской духовности на формирование культур многих соседних с Китаем стран, но и тот факт, что китайская культура составляет весомую часть сокровищницы мировой культуры. Кроме того, принималось во внимание и то, что быстро меняющийся в ходе осуществления политики реформ и открытости Китай становится одной из мировых держав, определяющих во многом будущее человечества и мировой цивилизации.

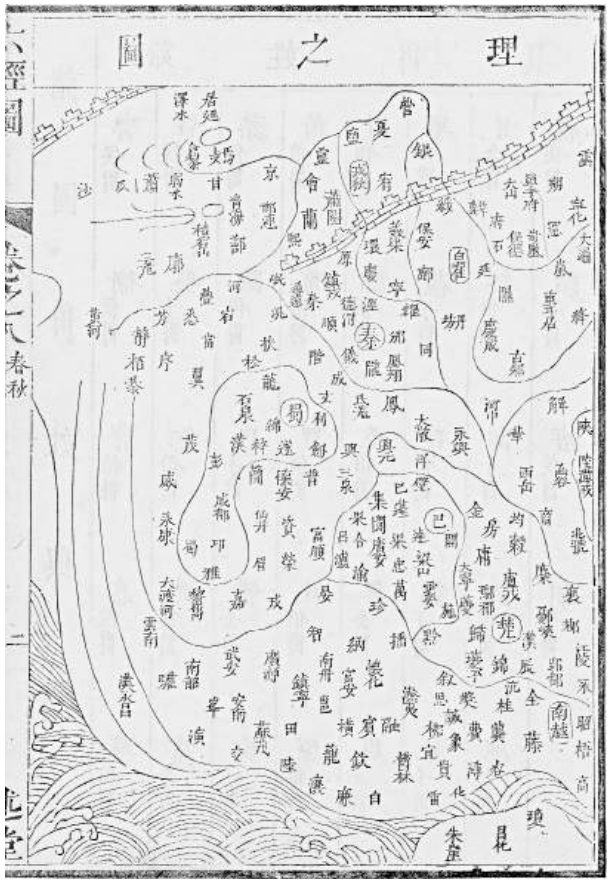
В отличие от обычных очерковых справочников и словарей, изданных в последние годы в России и на Западе, пятитомная энциклопедия ставит своей целью дать комплексное представление о китайской духовности и ее роли в мировой культуре. Энциклопедию открывает том, посвященный основам китайской духовности, представленной учениями всех основных школ и направлений философии древности, средневековья и современности. Второй том освещает мифологические и религиозные представления китайского народа, оформленные в конфессиональные институты и бытовые верования. Третий том дает возможность читателям ознакомиться с богатейшим наследием китайской литературы и искусства. Уникальные материалы исторической мысли, политической культуры и правового сознания представляет четвертый том энциклопедии. Пятый том посвящен широчайшему спектру гуманитарных и естественных наук — от педагогики и экономики до математики и астрономии. Наряду с энциклопедическим словарем «Китайская философия» (М., 1994) энциклопедия «Духовная культура Китая» призвана стать адекватным откликом на заветы основоположников отечественного китаеведения — Н.Я. Бичурина, П.И. Кафарова, В.П. Васильева, В.М. Алексеева, которые показали пример в изучении и издании фундаментальных трудов о нашем великом соседе. Энциклопедия, как надеются ее составители, будет также способствовать решению просвещенческих задач: впервые на русском языке в столь большом объеме публикуются материалы, раскрывающие перед читателем глубины мысли и духа Китая. Воспроизводя духовный лик Поднебесной в его целостности, энциклопедия снимает покров неизвестности и таинственности со многих культурных феноменов, нередко не укладывающихся в рамки бытующих в России и на Западе представлений и ценностных систем.

Становление китайской государственности, как и цивилизации в целом, происходит начиная с эпох Ся (XXI–XVI вв. до н.э.) и Шан-Инь (XVI–XII/XI вв. до н.э.) на базе развития орошаемого земледелия. Проведение колоссальных ирригационных и водорегулирующих работ требовало не только общегосударственной концентрации экономических и политических ресурсов, но и коллективных усилий больших масс людей, которыми управляла родовая аристократия. Сохранению господства этой родовой аристократии способствовал культ предков и Неба как высших авторитетов и источников власти в стране, роде и семье. Небесный владыка (*шан ди*) и дух основателя рода (*цзу цзун шэнь*) выступали как некое органически связанное единство. Их почитание заложило основы

религиозной концепции «небесной судьбы» (*тянь мин*). Отношения внутри родовой аристократии, между правителем и его чиновниками и слоями родовой аристократии, а также между различными прослойками простолюдинов и государственными чиновниками регулировались жесткими правилами и нормами ритуала (*ли* [*2*]). Эта ритуальная нормативность сложилась (трансформировалась) в цельную систему политических идей управления на основе культа Неба, «выдающего» правителю мандат на высшую власть, и почитания предков. При этом сохранялись правила почитания «близкого родства» (*цинь цинь*), а патриархальный культ отцовской добродетели, братская любовь младшего брата к старшему, братская дружба и т.п. выступали регуляторами внутриродовых, внутрисемейных и межсемейных отношений.

История китайской духовной культуры XII/XI–III вв. до н.э. в период эпох Западная Чжоу (прибл. XII/XI–VIII вв. до н.э.), Чунь-цю (Вёсны и осени, или Ле-го — Отдельные государства, VIII–V вв. до н.э.), Чжань-го (Сражающиеся царства, V–III вв. до н.э.), вплоть до образования империи Цинь (221 до н.э.) отмечена непрерывными дискуссиями и острой идейной борьбой вокруг интерпретации правил и норм ритуала (*ли* [*2*]), роли Неба как высшего источника власти, судьбы (*мин* [*1*]) как реализации воли Неба (*тянь* [*1*]), отношения к традиционной установке на следование примеру предков, вопросов взаимодействия традиционных ритуалов и новых законоуложений. Острая борьба шла также вокруг прав носителей унаследованных родовых титулов и посягавших на эти права новых разбогатевших землевладельцев и торговцев. В связи с этим особую актуальность приобрели идеи «упорядочения имен» (*чжэн мин*), столкновения вокруг которых отражали конфликт между родовой аристократией, стремившейся к восстановлению своего политического статуса, и новыми хозяевами жизни, требовавшими своего места в рамках существующей политической системы, регулируемой нормами традиционного ритуала. В книге «Чжуан-цзы» (IV–III вв.

Карта Китая эпохи Ле-го (Чунь-цю)

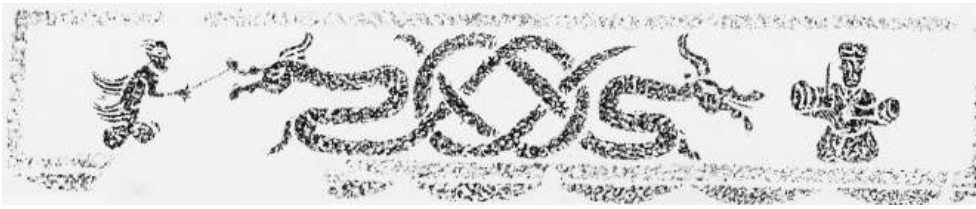


до н.э.) в главе «Тянься» эта ситуация представлена в виде следующей идеологической формулы: «Небо — прародитель, добродетель [правителя] — первооснова».

Все сложные связи человека с одухотворенным космосом (Небом) и окружающим миром (Землей) описывались в философской литературе в сюжетах диалектики превращения эфира (*ци* [*1*]), взаимного порождения, уничтожения и взаимополагания пяти первостихий (*у син*), диалектики высшего закона — Пути (*дао*) и Великого предела (*тай цзи*), взаимодействия противоположных энергий *инь* [*1*] и *ян* [*1*]. Процесс их взаимовлияний, взаимопереходов, перерождений воспроизводился посредством целой серии специфических категорий и понятий китайской философии, взаимоотношения которых также носят диалектический характер взаимовлияния и взаимопревращения: Небо — человек, дух — простолюдин, гармония (сочетание различного) — единство (тождественность), одно (единичность) — двоичность (множественность), подлинное (прямое) — еретичное (кривое), стабильное — меняющееся, древнее (традиционное) — современное (актуальное), постоянное — изменчивое, (текучесть) эфира — (неизменность) закона, наличие — отсутствие, овеществленное — духовное, *дао* (Путь) — предмет (путник), знание — действие, душа (сердце) — природа.

Китайская цивилизация, носителем которой выступает самый многочисленный суперэтнос планеты Земля — *ханьжэнь*, последовательно прошла все стадии исторического развития человечества, а потому может служить репрезентативной моделью генезиса цивилизаций восточного типа и представлять их в диалоге культур Востока и Запада. На всем протяжении своей пятитысячелетней истории она характеризуется необычайной жизнестойкостью и способностью консолидироваться.

Китайская духовная цивилизация сложилась на одном географическом пространстве и на основе одной этнической общности (внутренние племенные и языковые различия при наличии ханьской доминанты лишь



подчеркивали единство). Это способствовало возникновению устойчивого чувства любви к своей исторической родине и развитию традиций глубокой внутриэтнической солидарности.

Китайская цивилизация мировоззренчески, идеологически и политически конституировалась как Срединное государство, Поднебесная. Пространственные и временны́е циклы и ритмы здесь организованы так, что центробежные тенденции всегда уравновешивались и уравновешиваются центростремительными, сфокусированными на социоприродный центр. Этот центр воплощает идею национальной самоидентификации, самодостаточности, устойчивости и задает ориентиры внутреннему цивилизационному движению.

В реальности, конечно, история китайской цивилизации намного богаче ее теоретического воспроизведения в логике законов социальной эволюции. Она включает не только эпохи и периоды подъема и расцвета китайского (прежде всего, ханьского) этноса, но и периоды упадка и даже распада единой китайской государственности, трагических междоусобиц, когда брат воевал с братом. Яркую поэтическую картину этого дают знаменитые «Стихи за семь шагов» Цао Чжи, которые он сочинил по требованию своего царственного брата, угрожавшего ему в противном случае страшными карами.

Цао Чжи сделал семь шагов перед сидевшим на троне братом и прочел следующий экспромт:

Варят бобы, —
Стебли горят под котлом.

Плачут бобы:
«Связаны все мы родством!

Корень один!
Можно ли мучить родню?

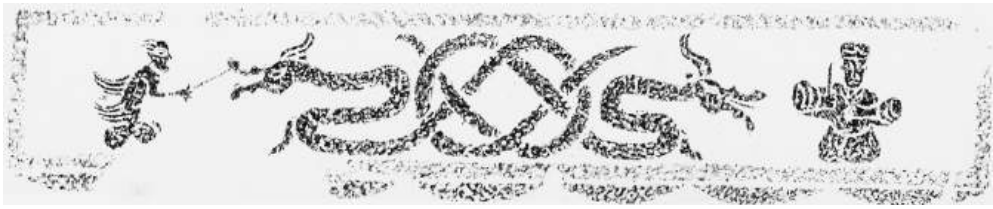
Не торопитесь
Нас предавать огню!»

(*Пер. Л.Е. Черкасского*)

Однако китайская цивилизация всегда находила в себе внутренние ресурсы жизнестойкости и обновления. Важнейшей предпосылкой этого выступает ее высочайшая адаптивность, ориентированность на самосовершенствование и изучение опыта других культур. Со времен Конфуция (VI–V вв. до н.э.) основная константа самосознания человека Срединного государства выражается в принципах «совершенствования себя» (*сю шэнь*) и «любви к учебе/мудрости» (*хао сюэ*).

Местоположение китайского этноса, определяемое в его самосознании как срединное, характеризовалось тем, что Китай в течение многих столетий развивался на собственной основе без тесного и прямого взаимодействиями с другими центрами цивилизационного развития — Древней Грецией, Древним Римом, Индией, Персией, арабскими странами.

Лишь в эпоху Цинь Ши-хуана (221–207 до н.э.) китайская империя Цинь столкнулась с центральноазиатскими государствами и кочевниками. До этого ханьский этнос общался только со своими соседями, которых он превосходил по уровню культурного развития. С этими племенами и этническими образованиями ханьские государства



вели обмен, устанавливали даннические отношения. Многие из них были завоеваны и ассимилированы, другие, например гунны (*сюнну*), покинули сопредельные с этими государствами территории и совершили грандиозный переход из Азии в Европу. Ассимилируясь по пути со многими другими племенами, они стали родоначальниками ряда угрофинских этносов.

В I в. н.э. в Китай из Индии пришел буддизм. Однако на китайской почве буддизм претерпел значительную трансформацию, впитав в себя многие компоненты китайских народных верований, даосизма и конфуцианства. Именно китайский вариант буддизма был воспринят в Корее, Японии и Вьетнаме. Буддизм под влиянием китайской духовной традиции «совершенствования себя» разработал глубокую философско-психологическую систему духовного и физического саморегулирования и самосовершенствования. Эта система получила широкое распространение и развитие в средневековой Японии. Из Японии она под именем дзэн-буддизма распространилась в Европе и Северной Америке, завоевав особую популярность в интеллектуальной среде.

В IX–X вв. в Китай проник ислам. Часть ханьцев восприняла его. Синтез традиционной китайской и исламской культур привел к формированию целой этнической группы — дунган в рамках китайского суперэтноса.

Перечень идейных трансформаций можно продолжить, сославшись, например, на идеологию суньятсенизма, которая в духе китайских традиций переработала и объединила в некое единое учение либеральные идеи западного модернизма и популистские социалистические идеи.

Аналогичная трансформация произошла и с идеями Маркса и Ленина. В свое время эти идеи в интерпретации Мао Цзэ-дуна стали мобилизационной идеологией борьбы за национальное освобождение и возрождение величия Китая и развитие китайской цивилизации.

В современном Китае процесс «китаизации» марксизма по Мао Цзэ-дуну перерос в формирование новой концепции социализма с китайской спецификой под лозунгом построения гармоничного общества на основе развития и расцвета трех культур:

– материальной культуры (подъем и развитие экономики и рост благосостояния населения);

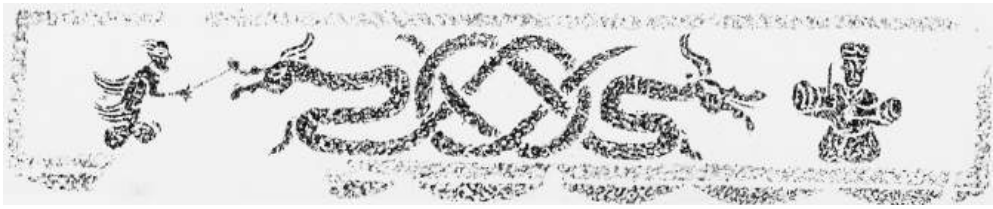
– духовной культуры (всестороннее развитие культуры, науки, образования);

– политической культуры, что означает совершенствование политической системы и развитие демократии с учетом специфики Китая.

Одной из отличительных особенностей китайской духовной культуры является ее светскость, фактическая независимость от религии. Китаец может одновременно относиться с сочувствием к ритуалам и обрядам нескольких религий — христианства (любых конфессий), даосизма, буддизма и т.д., т.е. китайской духовной культуре присущи веротерпимость и готовность к диалогу.

Хотя традиционные народные верования и суеверия, анимизм, даосизм, буддизм, а также ислам, католичество, протестантизм, православие так или иначе оказывали влияние на китайскую философскую и в целом на общественную мысль, ни одно из этих религиозных образований на протяжении пятитысячелетней истории Китая не становилось идеологической доминантой.

Современное состояние и перспективы международного экономического, политического и культурного развития показывают, что *китайский фактор* и опыт китайской



цивилизации играют ныне все более важную роль в поддержании конструктивного межцивилизационного диалога. В связи с этим можно полагать, что цивилизационный подъем Китая и рост его влияния станет в целом важным стимулом подъема и развития всей человеческой цивилизации.

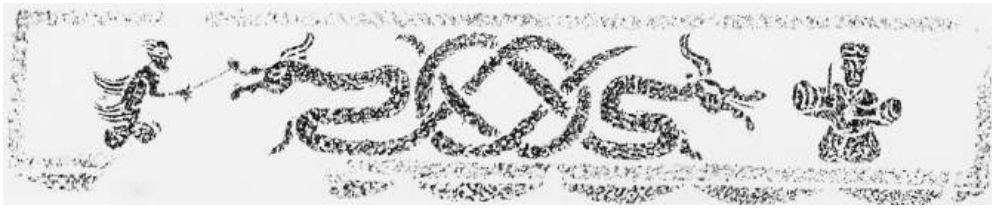
Понятие духовной культуры Китая. Без понятия «культуры» сегодня не обходится ни одна серьезная гуманитарная дисциплина. Однако каждая из них определяет культуру по-своему в зависимости от целей, познавательных возможностей и ценностной ориентации. Вследствие этого в современной исследовательской литературе фигурируют десятки определений, которые не дают ее целостного понимания. Такое положение дел отражается и на понимании категории «цивилизация», определяемой через культуру. Цивилизацию называют «культурой в широком смысле слова», «культурной целостностью», «собранием культурных характеристик и феноменов», «культурой городов», «судьбой культуры» и т.д. В результате возникает множество определений понятия цивилизации, которые не углубляют и не дополняют друг друга, а скорее, вносят путаницу. Вопрос еще более усложняется и вырастает в проблему, когда предметом исследовательского интереса становятся явления духовной культуры и духовной цивилизации.

Как представляется, решение этой проблемы в значительной степени может быть облегчено путем выявления ключевого метода формирования культур и цивилизаций, закрепленного в таких наименованиях, как, например, китайское *дао*, индийский Ом, западноевропейский Логос, русский Глагол. Такой метод определения культур и цивилизаций берет за основу их структурно-функциональный архетип. Примером тому в данном случае и служат китайская культура и цивилизация *дао*.

По-китайски термин «цивилизация» обозначается иероглифами 文明 *вэньмин*, а «культура» — 文化 *вэньхуа*. Термин *вэньмин* дословно означает «культурное просветление», «культурное просвещение», а *вэньхуа* — «культурное развитие», «культуризация». Эти понятия непосредственно указывают на происхождение цивилизации от культуры (*вэнь*). Иначе говоря, китайская цивилизация есть этап развития культуры (*вэнь*) в степени разумного «просветления» (*мин* [*3*]) и исторической «модернизации» (*хуа*).

Термин *вэнь* этимологически восходит к значениям «узор» и «орнамент». В философском контексте он претерпел содержательное изменение и стал означать сеть небесных и земных узоров, в которые каждое из философских учений закладывало свой смысл понимания природной и человеческой жизни. Например, сочетание *вэнь мин* встречается в древнейшем «И цзине» («Канон перемен»), в «Вэнь янь чжуани» («Комментарий изящных выражений»), где раскрывается значение мантической фразы ко второй черте гексаграммы № 1 (Цянь — Небо, Творчество): «[Канон гласит:] „Появившийся дракон находится на поле“, [комментирую:] это просветление узоров (*вэнь мин*) Поднебесной». Упомянутый здесь дракон символизирует хтоническую, родовую сущность человека, смыслы которой запечатлены в узорах тела дракона. Дракон был сокрыт под водой (начальная черта гексаграммы Цянь), но вот он выныривает и появляется на суше (вторая черта). Его узоры просветляются космическими «лазерами» — солнечным и лунным светом. В результате этого над плоскостными узорами выстраиваются объемные «голограммы» (*сян* [*1*] – образы), с которых и считываются человеком смыслы его родовой жизни.

Это же сочетание *вэнь мин* встречается в пояснительной фразе к гексаграмме № 49 (Гэ — Смена), состоящей из нижней (внутренней) триграммы Ли (Огонь, Свет)

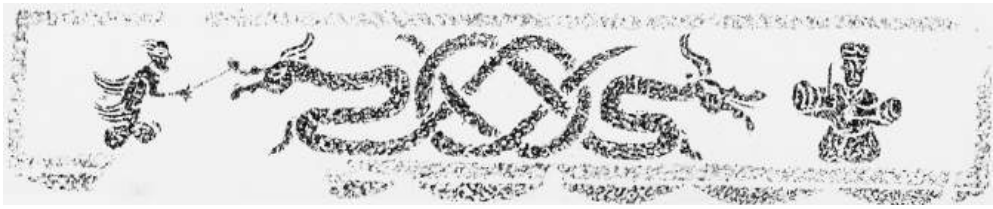


и верхней (внешней) триграммы Дуй (Водоем, Радость): «Просветление узоров (*вэнь мин*) посредством Радости; великому свершение посредством прямоты». Здесь тоже наблюдается сочетание внутреннего и внешнего — сокрытой сущности *дао* в узорах-письменах и ее разумного просветления, что затем отражается и в понятии цивилизации — *вэньмин*. Оно совмещает в себе внутреннюю тайну культуры и ее внешнее осознание и практическое воплощение.

С течением времени в порядке смены цивилизационных эпох культура (*вэнь*), навечно закрепленная в космических узорах Неба и Земли, получала все новые и новые просветительские интерпретации. Один такой слой ложился на другой, последующий наследовал и расширял предшествующий, и таким образом складывалась многослойная космическая книга культуры китайской Поднебесной, получившей общее наименование культуры *дао*.

Китайские мудрецы и философы детально описывают органическое строение и функции культуры *дао*. Согласно древним письменным источникам, культура *дао* представляет собой живой организм, наполненный телесным, духовным и идеальным (мыслительным) качествами. Его жизненные процессы стимулируются вселенскими энергиями *инь* [*1*] и *ян* [*1*], от которых, согласно «Канону перемен», и произошло название китайской культуры: «То *инь* [*1*], то *ян* [*1*] — это и называется *дао*». *Инь* [*1*] и *ян* [*1*] формируют из каждой качественной составляющей по пять иньских и по пять янских элементов. Из телесного качества сепарируются физические элементы *му* [*3*], *хо* [*1*], *ту*, *цзинь* [*2*], *шуй* — дерево, огонь, земля, металл, вода. В совокупности они называются *у син* — букв. «перекрестие [двух] пятерок». Из духовного качества получаются *дэ* [*1*], *жэнь* [*2*], *и* [*1*], *ли* [*2*], *синь* [*2*] — добродетель, человеколюбие, долг, ритуал, доверие. Они называются *у чан* — «постоянство [двух] пятерок» или «пяти элементов». Из идеально-мыслительного качества происходят числовые элементы — пять нечетных и пять четных чисел в пределах десятки: янские — 1, 3, 5, 7, 9; иньские — 2, 4, 6, 8, 10. Они называются *тянь шу* — «небесными числами» и *ди шу* — «земными числами», которые в совокупности образуют *у-шу* — «числа [двух] пятерок». Внутри культуры *дао* янские элементы располагаются один над другим по вертикали, иньские — в виде креста по горизонтали (один элемент в середине и четыре на концах крестообразно пересекающихся отрезков). Те и другие элементы соотносятся по парам как зеркальные аналоги и движутся по замкнутым круговым траекториям. В центре образуемого ими объема они сходятся и в полном цикле сопряжения сплетают триединую телесно-духовно-идеальную спираль. Последняя играет роль структурно-функционального архетипа культуры *дао* и несет ее генетический код. Спираль элементов «постоянства [двух] пятерок» в общей спирали архетипа культуры *дао* и есть ее *духовный архетип*. Каждая архетипическая составляющая — *у син*, *у чан*, *у-шу* — выступает основанием своей космической сферы: *у син* служит основанием материальной сферы (сферы вещей), *у-шу* — сферы разума (ноосферы), *у чан* — духовно-нравственной сферы (этосферы).

В процессе сопряжения элементов архетипа *дао* выстраивается космос Поднебесной: из идеально-мыслительного качества образуется Небо и сфера разума (ноосфера), из телесного — земля и материальная сфера, из духовного — центр и духовно-нравственная сфера (этосфера). Одновременно с этим осуществляется и синтез людей, вещей и первопредков (родовых тотемов), которые рассредоточиваются по космическим уровням: первопредки возносятся на Небо и превращаются в небожителей, вещи оседают на землю,



а человек утверждается в духовном центре Поднебесной. Отсюда и проистекает антропологическая максима древнекитайских философских учений, как ее сформулировал, например, Ян Чжу (V–IV вв. до н.э.): «Среди всего живого самый одухотворенный — человек». Стоит человеку хоть на йоту изменить в духовном центре ритм пульсации энергий *инь* [*I*] и *ян* [*I*], это мгновенно вызывает изменение всего духовного, а вместе с ним телесного и мыслительного настроя *дао*. Вот почему китайцы издревле так берегли гармоничный ход своего духа и назвали пять духовных качеств «постоянными» (*у чан*).

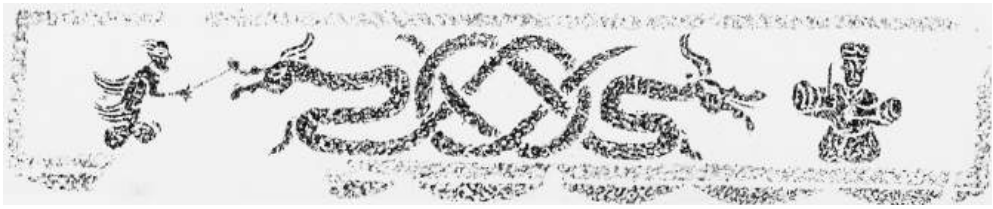
Уже здесь, на архетипическом уровне, обнаруживается ряд свойств, характеризующих духовную культуру и цивилизацию, базирующихся на принципообразующей основе *дао*-Пути, высшего закона Вселенной.

Во-первых, в культуре *дао* наблюдается изначально присущее ей тождество человека и космоса (Неба): «Небо и человек — едины, Небо и человек взаимно преодолеваются (влияют друг на друга)», — утверждают древние писания. Это тождество развертывается в основную рефлексивную модель мышления, согласно которой живой космос мыслит себя в подобии человеку, а человек мыслит по законодательствующему образцу космоса и достигает искомого интеллектуального единства и просветления, что хорошо иллюстрирует «Канон перемен»: «Учитель (Конфуций) сказал: „Поднебесная как мыслит, как думает? Поднебесная приходит к одному результату, идя разными путями. Единство достигается множеством различных мнений. Поднебесная как мыслит, как думает? Солнце уходит, луна приходит, луна уходит, солнце приходит. Солнце и луна друг с другом чередуются, и просветленность [озарение] рождается“».

Во-вторых, архетип культуры *дао* закладывает логическую и поведенческую основу слова и дела субъекта цивилизации: «Слово и дело — высший метод управления благородного мужа... Слово и дело — это то, посредством чего благородный муж движет Небо и Землю». Так говорят авторы «Канона перемен» и тем самым подтверждают социоантропоморфный статус космоса, т.е. протекание жизни человека по социальным законам, отлитым в природных матрицах Неба и Земли.

В-третьих, основным носителем духовной сущности в культуре *дао* является человек. Он медиум, в котором сходятся, объединяются и от которого расходятся по своим местам небесное идеальное и земное телесное качества. Без срединной человеческой духовности вся гармоничная конструкция культуры *дао* рассыпается. Поэтому можно заключить, что культура *дао* в выражении себя в статусе единого есть *развивающаяся духовная культура с антропоморфным центром*. Конфуций закрепил это своим словом: «Человек может развить *дао*, но не может развить *дао* человека».

Со временем по причине безграничной свободы и активности человека еще не устоявшаяся цивилизационная гармония разрушается. Мировоззренчески это выражается в том, что человек выключается из срединного звена Поднебесной. Он попадает на Землю и в собственном мировосприятии уравнивается с «десятью тысячами вещей». Связи человека и космоса разрываются, духовный центр пустеет, и вся Поднебесная ввергается в хаос. В желании воссоздать былую гармонию человеческая Поднебесная выделяет из своей массы духовных предводителей — «совершенномудрых людей» (*шэн жэнь*). Они закрывают собой зияющую духовную брешь, организуются в союзы по модели архетипа *дао*, встраиваются в природные ритмы, согласовывают с ними новые социальные ритмы, открывающие перспективу государственного устройства общества, и разрабатывают новую модель архетипа культуры *дао*. Результатом их творчества стала графическая система горизонтально-



вертикального сопряжения зеркальных рядов восьми янских и восьми иньских (8×8) триграмм с построенной на них спиралью 64 гексаграмм.

Это была первая попытка духовной реставрации гармонии культуры *дао*, зафиксированная в «Каноне перемен». Совершенномудрым людям наследовали философы, сохранившие в себе достоинства и способности своих учителей — мудрость, дар пророчества, поэтичность. Они заняли место совершенномудрых и осуществили вторую попытку духовной реставрации культуры *дао*, положив начало даосизму и конфуцианству.

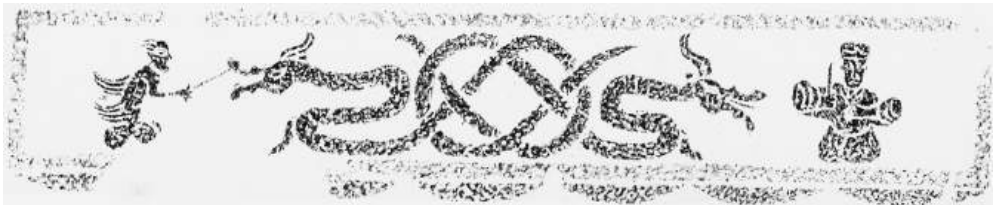
Учение даосизма, основателем которого считается Лао-цзы (VI в. до н.э.), базируется на горизонтальной составляющей архетипа *дао*. Мировоззренчески оно сориентировано на родовое прошлое. Даосский метод реставрации *дао* — «деяние недеяния и не-недеяние» (*вэй у вэй эр у бу вэй*) при опоре на естественность — *цзы жань*; средство — постоянное *дэ* [*1*] (нравственный аналог *дао* и обобщенное выражение духовного архетипа *у чан*); духовный предводитель — совершенномудрый человек (*шэн жэнь*); конечная цель — достижение утраченного единства человека с природой и первопредками. Философское кредо даосизма выражено в термине — *цзюэ сюэ*, имеющем двойное значение: «отрицание учености-мудрости» («афилософия») в отношении к конфуцианской учености и «совершенная ученость-мудрость» в отношении к самосознанию школы даосизма.

Конфуцианство, основателем которого является Конфуций, базируется на вертикальной составляющей архетипа *дао*. Мировоззренчески оно сориентировано в будущее — на идеалы гражданского общества. Конфуцианский метод реставрации *дао* — индивидуальная и коллективная активность человека, развивающего *дао* по духовно-нравственным образцам древности; средство — расширяемое человеком *дэ* [*1*] (нравственный аналог социоморфного *дао* и обобщенное выражение духовного архетипа *у чан*); духовный предводитель — благородный муж (*цзюнь цзы*); конечная цель — построение общества «всеобщего благоденствия» (*да тун*) через промежуточную ступень общества «Малого благоденствия» (*сяо кан*). Философское кредо конфуцианства выражено в понятии *хао сюэ* — «любовь к учению/мудрости» («философия»), стоящем в оппозиции к даосскому понятию *цзюэ сюэ* — «отрицание учения/мудрости» («афилософия»).

Даосизм и конфуцианство на основе архетипа родовой культуры разработали свои архетипы *дао*. В полном виде они отображены в письменных памятниках «Хуайнань-цзы» — «Философы из Хуайнани» (II в. до н.э.) и «Бо ху тун» — «Диспут в Зале белого тигра» (I в. до н.э.), которые подытожили развитие древнего даосизма и конфуцианства. Будучи мировоззренчески разнонаправленными, эти два учения, однако, могли бы при условии объединения на основе матрицы «Канона перемен» дать гармоничное синтетическое учение, попытки к чему в длительной истории Китая делали та и другая стороны, о чем, в частности, свидетельствуют найденные в Годяне тексты, вырезанные на бамбуковых планках.

Надо отметить, что в период Сражающихся царств существовали и другие философские школы, представители которых активно вели дискуссии с приверженцами даосизма и конфуцианства.

Особое место среди них занимает великий мудрец и создатель начал китайской логики и теории познания Мо Ди (V в. до н.э.), а также его последователи — «поздние моисты», которые для воплощения в жизнь принципов своего учителя создали своеобразный орден борцов за идеалы «всеобщей любви и взаимной выгоды». Моисты были выразителями возникшей в эти годы многочисленной прослойки ремесленников, торговцев, бродячих учителей и грамотеев.



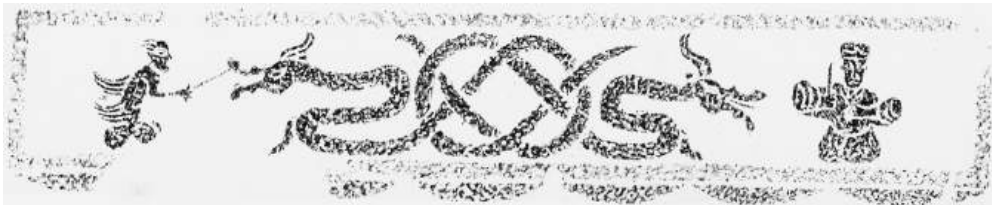
В противоположность конфуцианцам Мо Ди и его школа выступали за регулирование отношений между верхами и низами не на основе ритуалов, а на основе претворения в обществе договорных принципов «совершенномудрых правителей», «почитания единства» народа и мудрого правителя. Мо Ди пытался отождествить свое учение с «Небесным мандатом» (*тянь мин*), одновременно выступая против конфуцианского утверждения о предопределенности судьбы каждого человека.

На грани III–II вв. до н.э. моизм лишился социальной и интеллектуальной базы для продолжения своего существования и сошел с философской арены. Лишь в конце XVIII в., особенно в первой половине XX в., популистские протохристианские утопические идеи Мо Ди вновь привлекли внимание исследователей и моралистов, например Л.Н. Толстого.

В целом реставрация конфуцианством, даосизмом и ицзинистикой гармонии культуры *дао* — истинного Пути космоса и человека — по моделям архетипов *дао* с частичным использованием духовных ценностей, универсалий и категорий «славных школ» периода Сражающихся царств стала по своей сути основой *духовной культуры и цивилизации Китая*. Эта сознательная и целенаправленная реставрация обернулась самым настоящим творчеством. Оно превратило мифо-космологический узор — *вэнь* (образно говоря, узор дракона) в культуру-*вэнь* (узор *дао*), просветило (*мин* [*З*]) ее, модернизировало (*хуа*) в соответствии с требованием времени и воплотило ее в *духовную цивилизацию Китая* (*вэньмин*, *вэньхуа*). Все это и обосновывает состав энциклопедии.

Обычно понятие духовной культуры и область ее бытования ограничиваются философией и религией, т.е. теми сферами разума и веры, где фигурируют дух и душа. В энциклопедии эти рамки значительно и, как нам кажется, оправданно расширены: каждый из разделов отражает развитие духовной культуры *дао* соответственно специфике своего предмета и метода. Литература, например, отталкивается от мифо-ритуального родового *дао*, овладевает его тайной в духовном слове («Канон перемен»: «Дух извлекает тайны мириад вещей и изрекает в слове»), развертывает его в музыкально-поэтической ритмике в модели архетипа *дао*, ткет объемное полотно духовной книги *дао* («Канон перемен»: «„Перемены“ — это такая книга, где целиком наличествует широкое и высокое, где содержится *дао* Неба, содержится *дао* человека, содержится *дао* Земли»), умножает свои направления, жанры, стили, воплощает ицзиновское, даосское и конфуцианское *дао* в теоморфных, зооморфных и антропоморфных образах, оживотворяет их родовым и социальным ритуалами, выплескивает их в устном и письменном слове на народные широты и иерархические чиновничьи высоты Поднебесной, онтологизирует их в человеке и его природном окружении и насыщает действительность духовным *дао*.

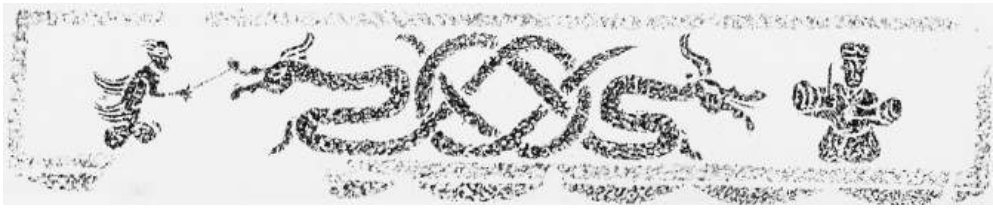
Историческое сознание тоже работает в ключе духовных перемен. Сыма Цянь (II–I вв. до н.э.), один из основоположников китайской исторической науки, рассматривает процесс истории в виде замкнутых циклов. Используя положения Цзоу Яня (IV–III вв. до н.э.), ведущего представителя философской школы *иньян-цзя*, Сыма Цянь проецирует эти циклы на *у син* — физическую конструкцию архетипа *дао*. Соответственно количеству пяти физических элементов Сыма Цянь берет пять династийных эпох, действительно сменивших друг друга ко времени жизни историка: правление героя Юя соотносится им с элементом земля, династия Ся — с деревом, династия Инь — с металлом, династия Чжоу — с огнем, династия Цинь — с водой. Династия Хань, следующая за династией Цинь, начинает новый исторический цикл с земли.



Так располагаются Сыма Цянем династии в архетипической модели. Но это еще только слепая физическая плоть истории, вписанная посредством архетипической конструкции в космографию Поднебесной. Одновременно нравственные смыслы истории выражаются в пяти духовных добродетелях *у чан*, которые вместе с физическими элементам *у син* и династийными наименованиями циркулируют по связям архетипа *дао*. Среди них фигурируют прямодушие, почитание старших, духовная культурная образованность и т.д. Метод такого архетипического осмысления истории прочно занял свое место в мировоззрении китайской Поднебесной. Он использовался при построении средневековых исторических концепций и используется в современности. Таким образом, раздел исторического сознания с полным правом включается в состав духовной культуры.

Меньше всего читатель мог бы ожидать включения экономической мысли Китая в область духовной культуры, но между тем именно здесь начиная с древности прослеживается теснейшая связь экономического принципа «выгоды» и духовного принципа «долга/справедливости». В целях усмирения хаоса Поднебесной конфуцианство, например, выдвинуло две взаимосвязанные социальные концепции. Первая из них называется *да тун* (Великое единение) и соответствует той фазе, когда «Поднебесная принадлежала всем» и находилась в состоянии гармонии. После *да тун* наступило время смуты, когда «великое *дао* сокрылось во мраке» и «Поднебесная стала принадлежать отдельным семьям». Для преодоления этого состояния на пути к утраченной гармонии была выдвинута промежуточная концепция *сяо кан* («Малое благоденствие»). Она полностью основывалась на духовном архетипе *дао*, что отчетливо видно по описанию ее в трактате «Ли цзи» («Записи ритуалов»): «Ныне Великое *дао* сокрылось во мраке. Поднебесная стала принадлежать отдельным семьям. Каждый родственник стал только чьим-то родственником. Каждый ребенок стал только чьим-то ребенком. Ценности и труд стали личными. У знатных людей наследование по старшинству стало правилом. Городские стены, рвы и пруды стали крепостью. Теперь ритуал (*ли* [*2*]) и долг (*и* [*1*]) стали путеводной нитью. Посредством них определяют ранги государя и подданных, укрепляют преданность отцов и сыновей, налаживают дружбу старших и младших братьев, добиваются согласия мужей и жен, утверждают режим правления, устанавливают размеры земных наделов, воздают почести мужественным и мудрым, награждают за личную доблесть. Вот почему и замыслы строились по ритуалу и долгу, и войска в соответствии с ними поднимались. Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чэн-тан, Чжоу-гун — все в соответствии с ними избирались на трон. Из этих шести благородных мужей не было ни одного, кто бы не радел о ритуале. Посредством него проявляли свой долг (*и* [*1*]), [на нем] основывали свою веру (*синь* [*2*]), [по нему] определяли совершённые промахи (*го* [*3*]), блюли человеколюбие (*жэнь* [*2*]) и ратовали за уступчивость (*жан*), тем самым являли народу постоянство (*чан* [*2*]). Будь такой, кто не последовал бы этому, во власти потерпел бы крах. Народ счел бы его настоящим бедствием. Это и есть *сяо кан*».

Названные концепции, теперь уже в последовательности от *сяо кан* к *да тун*, проявляются в современной жизни Китая, но не как памятные факты далекой архаики, а как официально принятые культурная, политическая и экономическая программы построения гармоничного и развитого общества. Например, построение «социализма с китайской спецификой» в КНР осуществляется в контексте обновленной концепции *сяо кан*, в которой сочетаются «достижение среднего достатка» для каждой семьи и «построение духовной цивилизации» для всего народа. «Духовная цивилизация» должна впитать все

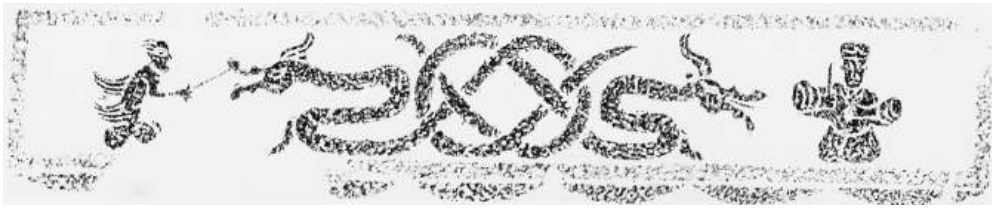


лучшее из духовной культуры *дао*. При этом ее влияние простирается за границы Срединного государства. Для Азиатско-Тихоокеанского региона становится реалией такая категория, как «страны конфуцианского культурного региона», где ведущую роль в социальном и экономическом прогрессе играет конфуцианская духовная культура *дао*. Таким образом, и том, посвященный экономической мысли, находит свое законное место в энциклопедии. Подобное же обоснование при разработке стратегии энциклопедии получил каждый раздел, что и отражено в содержании статей и делает излишним формальное изложение всех этих обоснований.

Эволюция и периодизация духовной культуры. Эволюция духовной культуры начинается от ее истока — родового архетипа *дао*. Первоначально он вписан живой спиралью в космические узоры Неба и Земли, между которыми в центре мироздания располагается человек. В составе коллективного родового сообщества он считывает с космических узоров образцы гармоничного постоянства, закрепляет их в родовой памяти, дополняет их новым содержанием духовной саморегуляции и вновь считывает их в небесные и земные узоры. Все это осуществляется человеком посредством коллективного мифо-ритуального общения не быстрее и не медленнее природных энергийных ритмов *инь* [*1*] и *ян* [*1*]. В результате такого считывания в сознании рода формируются духовные символы *дао* в обликах зооморфных, теоморфных или антропоморфных существ. Примером тому может служить птица *фэн хуан* (Феникс) из «Канона гор и морей» («Шань хай цзин», IV в. до н.э.). Это родовой духовный символ, на теле которого в процессе песнопения, танца и энергетической подпитки природным естеством (*цзы жань*) проявляется в пяти цветных узорах архетипическая духовная спираль «постоянства [двух] пятерок»: «Есть птица... Ее вид подобен петуху, на ней пять цветных узоров, именем зовется *фэн хуан*. Узор головы ее называется *дэ* [*1*] (добродетель), узор крыльев называется *и* [*1*] (долг), узор спины называется *ли* [*2*] (ритуал), узор груди называется *жэнь* [*2*] (человеколюбие), узор живота называется *синь* [*2*] (доверие). Это такая птица, которая питается естеством (*цзы жань*), в соответствии с природными ритмами поет и танцует. Когда она появляется, Поднебесная умиротворяется и успокаивается».

С переходом от рода к государству архетип *дао* копируется, схематизируется и переводится в поле активного с ним оперирования человеческим субъектом уже безотносительно к чередованию природных ритмов и протеканию круговоротов бытия. При этом духовные родовые символы претерпевают изменение. В процессе схематизации с них снимаются теоморфные, зооморфные и антропоморфные покровы. Под ними открывается чистая понятийная сущность, которая тут же получает устное наименование и письменное иероглифическое обозначение. «Я не знаю его имени, — говорит Лао-цзы в момент демифологизации *дао*. — Даю ему прозвище (обозначаю письменным знаком) — называю *дао*, подбираю для него имя — называю „Великим“».

Книга духовной культуры, выстроенная по модели спирального архетипа *дао* из космических узоров, графических знаков и иероглифов, получается объемной со строго фиксированными связями и определенным количеством понятийных универсалий — пятью иньскими и пятью янскими категориями. В зависимости от происходящих социальных перемен над ними надстраиваются новые слои из тех же наименований категорий, только насыщенных дополнительными смыслами и объединенных новыми связями. В этом концентрическом построении каждый категориальный слой является комментарием предыду-



щего, дополняющим, развивающим его и меняющим духовный лик *дао*. Эти слои разжимаются, обрастая дополнительными цепочками связей и категорий между узловыми соединениями, и сжимаются, возвращаясь к своему изначальному объему. Говоря словами древних классиков, текст духовного *дао* дышит переменами.

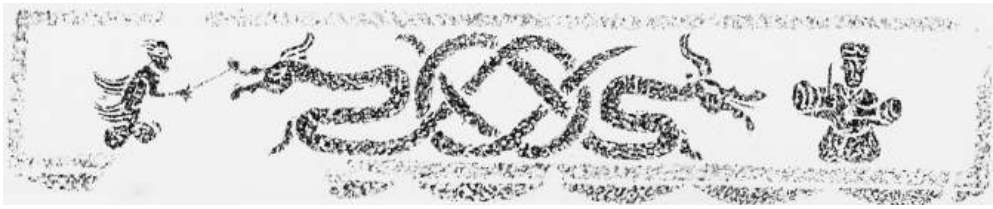
Слои культуры *дао* соединяются по методу «привязывания» или «пришнуровывания» (*си* [*3*]) одного слоя к другому. Так, например, согласно «Канону перемен» графические системы триграмм и гексаграмм изоморфно копируют запечатленный в космических узорах архетип *дао* и полностью сплетают полотно *дао* Неба и Земли. Это первый слой, пришнурованный к космической архетипической основе родовыми первопредками. Далее новый слой, состоящий из новых образов и фраз, введенных в новые циклы, ритмы и танец, пришнуровывается совершенномудрыми людьми к спиралям триграмм и гексаграмм. «Совершенномудрые люди установили образы, чтобы исчерпать мысль; выстроили символы (гексаграмм), чтобы исчерпать правду и ложь; привязали к ним фразы, чтобы исчерпать свои речи; придали им изменчивость и цикличность, чтобы исчерпать пользу; задали ритм и закружили их в танце, чтобы исчерпать дух», — так говорит Конфуций в «Каноне перемен», отдавая приоритет создания системы перемен совершенномудрым людям.

Затем ко второму слою, в частности к фразам, привязанным к чертам 64 гексаграмм, пришнуровывается третий слой — слой авторского творчества философов. Эту процедуру в «Каноне перемен» проделывает сам Конфуций: «В „Переменах“ сказано: „Возложишь колодку [на шею (?)] и уничтожишь уши. — Несчастье“» (пер. Ю.К. Щуцкого). Далее к этой мантической фразе Конфуций привязывает свой комментарий. «Учитель сказал: „Угроза опасности — упрочивай свое положение, угроза смерти — охраняй свою жизнь, угроза смуты — владей тем, что тебе подвластно. Вот почему благородный муж упрочивается, но не забывает об опасности; живет, но не забывает о смерти; правит, но не забывает о смуте. Вот отчего и сам непоколебим, и государство и семьи сохранены“».

То же самое наблюдается и в даосских трактатах, например в «Дао дэ цзине». К какому-либо из исходных (архетипических) положений как следствие из него пришнуровывается новое положение, относящееся к совершенномудрому человеку: «Кто деет — вредит всему. Кто удерживает — теряет все (первый слой). Вот почему совершенномудрый человек не деяет, поэтому не терпит неудач, не удерживает, поэтому не теряет (второй слой)».

Следует отметить, что метод *пришнуровывания* (в обратном направлении — *расшнуровывания*), сращивающий этапы эволюции культуры *дао*, имеет универсальный характер. Он действует повсюду — и в индийской культуре Ом (хороший и всеохватывающий пример — построение ведийского корпуса и основанных на нем философских учений), и в греческой культуре Логоса (наблюдается в любом звене трансформации мифа в логос).

Интересно, что метод *пришнуровывания*, причем в буквальном наименовании на английском *bootstrap* (*зашнуровывание*), проявился в современной физике. Он положен в основу «бутстрэпной» теории частиц, объединяющей квантовую механику и теорию относительности таким образом, что обеспечивает радикальный прорыв в западном подходе к фундаментальной науке. Суть этой теории сводится к отказу от поиска «первокирпичиков» материальной Вселенной и рассмотрению ее в качестве динамической сети взаимосвязанных событий. В сфере построения научного мировоззрения «бутстрэпная» теория вводится в ранг «бутстрэпной» философии и квалифицируется как «наиболее глубокая система западного мышления». Очевидно, что в основном своем положении «бутстрэпный» метод аналогичен методу концентрического расширения и сужения архетипа культуры *дао*. Только



архетип *дао* охватывает не одну лишь материю, но психику и сознание человека. «Бутстрэпный» метод и «бутстрэпная» философия еще раз подтверждают, во-первых, универсальность метода культурогенеза, основанного на спиральных архетипах; во-вторых, что «бутстрэпность», где бы она ни обнаруживала себя, в научном естествознании или в философии, не является ни уникальной особенностью, ни приоритетом «системы западного мышления»; в-третьих, что новое — это хорошо забытое старое.

Итак, эволюция духовной культуры Китая представляет собой послойно разрастающийся комментарий, сфокусированный на изначальных смыслах и образах культуры *дао*. Каждый такой слой есть фазис духовного генезиса *дао*, представленный в калейдоскопе понятий и эстетических образов. Движущим мотивом этой эволюции является естественная (природная) и историческая (цивилизационная) пульсация человеческого общества, представленного в центре *дао* его духовными наставниками — совершенномудрыми людьми и философами. Они теоретизируют вместе с *дао*, срастаясь с его ликами и смыслами. При этом их комментаторские оболочки обнимают все жизненные процессы общества, и потому категории каждого слоя духовной культуры наполняются смысловым содержанием в зависимости от гуманитарной целевой направленности. Один и тот же их системный набор может быть по содержанию философским, религиозным, политическим, этическим и т.д.

Это не недостаток культуры *дао*, обычно относимый на счет иероглифической письменности и называемый исследователями «понятийным синкретизмом», а несомненное достоинство философского языка, способного выражать в одной спиральной модели категорий всю полноту диалектических смыслов *дао*. Кроме того, необходимо учесть, что каждое из трех учений — ицзинистика, даосизм и конфуцианство — задает свою смысловую развертку послойного комментария, что можно продемонстрировать на отдельной категории, например на категории *жэнь* [*2*] — «человеколюбие».

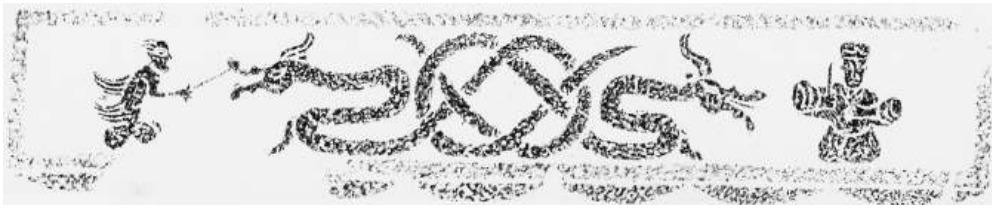
В мифо-ритуальной символизации *жэнь* [*2*] — это цветной узор (*вэнь*) на мировоззренческом теле поющей (миф) и танцующей (ритуал) тотемной птицы *фэн хуан*, несущей духовные смыслы гармонии Поднебесной: «Узор груди [птицы *фэн хуан*] называется человеколюбием... Когда она появляется, то Поднебесная умиротворяется и успокаивается».

В «Книге перемен» *жэнь* [*2*] включается человеком в космическую духовную генерацию *дао*: «То *инь* [*1*], то *ян* [*1*] — это и есть *дао*, то, что наследует его, — добро, то, что завершает его, — природа/натура. Человеколюбивый, видя это (*дао*), называет его человеколюбием».

В даосизме у Лао-цзы человеколюбие скрепляет дружбу и наполняется добротой: «Обретая друзей, наполняй добротой человеколюбие».

У Конфуция человеколюбие вкладывается в генерацию человеческого *дао* и имеет своим основанием семейно-родовые отношения, а в них — почитание старших: «Благородный муж трудится над основой, основа утверждается, и *дао* рождается. Почитание родителей и старших братьев — это и есть основа человеколюбия!»

Соположение и соотношение категорий по модели архетипа *дао* обеспечивает их саморефлексию, при которой иньская и янская противоположности внутри каждой категории отражаются друг в друге через среднее звено, имеющее положительную или отрицательную модальность. Это хорошо показывает ряд философско-категориальных палиндромов у Лао-цзы: *вэй у вэй* — «деяние–не-деяние», *чжи бу чжи* — «знание–не-знание», *сюэ бу сюэ* — «учение–не-учение», *ши бу ши* — «служение–не-служение», *дэ бу дэ* — «добродетель–не-добродетель», *дао кэ дао* — «*дао*–может–*дао*» и др. Вместе с тем каждая категория



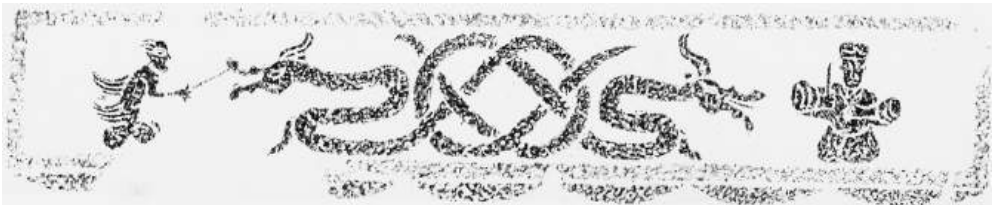
отражает в себе и общий архетипический строй категорий и раскрывается в пяти значениях. Когда у Конфуция спросили о человеколюбии, он ответил: «Тот, кто сможет осуществить пять [принципов] в Поднебесной, считается человеколюбивым... [Это] уважение, великодушие, доверие, сметливость, милость». В следующий комментаторский слой категория *жэнь* [*2*] может переходить не в собственном наименовании, а в синонимах и переносить связки категориальных определений из предыдущего комментаторского слоя, образуя сложный объемный кроссворд.

Периодизация эволюции духовной культуры *дао* и есть процесс формирования ее слоев, вплетенный в исторический процесс китайского общества. Оно проходит стадии родового общества, переходного общества, общества с государственным устройством и далее меняет свои формы вплоть до современного типа республики. Каждому значительному историческому этапу соответствует свой сферический слой в концентрической архитектонике духовной культуры. Как правило, эти этапы отделяются сменой династийного правления. Поэтому в энциклопедии подача материала осуществляется с формальной хронологической фиксацией по династиям, но также с переводом в европейское летосчисление и аналитическим освещением конкретного явления в контексте определенного культурного слоя *дао*. Несомненно, что внутри той или иной предметной области — философии, религии, искусстве и т.д. эволюционная динамика духовной культуры может быть не одинаковой, с перерывами и преимущественной ориентацией или на конфуцианство, или на даосизм, или на ицзинистику, или на китайский буддизм, или на их синтетические идейные образования. Однако предложенный метод периодизации все это учитывает и способствует воссозданию общей картины духовной эволюции *дао*.

Новое евразийство и симфония культур. Создание энциклопедического труда о духовной культуре Китая стимулируется современными процессами, протекающими как в самом Китае, так и в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. Прежде всего это напрямую касается культурно-цивилизационной антропологии. Программа построения в Китае духовной цивилизации поставила перед образовательной системой, учеными и властью *задачу создания нового человека*, емко сформулированную в тезисе «корень всему — человек» (*жэнь вэй бэнь*). Как показывает история, без решения такой задачи не обходилась и не обходится ни одна цивилизация при переходе с одного уровня развития на другой.

Так, уже «Шань хай цзин», фиксирующий переход от рода к государству, говорит о новых категориях людей — «способных» и «неспособных» к экономической и политической деятельности: «Когда в мире началось размежевание плодородных земель, пошли в ход мечи и копья и появились металлические деньги, тогда способные получили прибыль, а неспособные понесли убыток. Тех, кто приносили жертвы на Тай-горе, и тех, кто приносили жертвы на Лянфу-горе, было 72 семьи и среди них все те, кто всходил на престол и уступал его. Это и были правители царств».

Конфуций, реализуя идею построения цивилизации на духовно-нравственной основе, в качестве идеала выдвинул новый тип совершенного человека — *цзюнь цзы* (сына государя, благородного мужа), гармонично сочетающего «ученость» и «естественность»: «Если естественность превосходит культуру — получается деревенщина. Если культура превосходит естественность — получается книжник. А вот когда культура и естественность составляют целостность, вот тогда получается благородный муж».



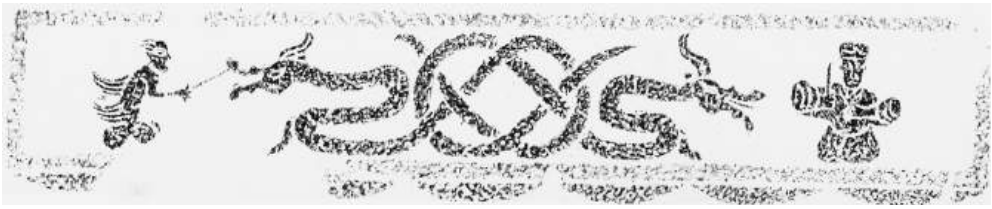
Основатель даосизма Лао-цзы, выдвинув идею единства человека и природы, создал новый тип совершенномудрого человека — духовного вождя, который по ту сторону искусственного социального космоса руководит спонтанно формирующейся духовной Поднебесной: «Кто знает свою славу, хранит свой позор, становится [духовным] руслом Поднебесной. Ставшим руслом Поднебесной постоянное *дэ* [*1*] овладевает во всей полноте и возвращает в духовную простоту (*пу*). Духовная простота рассеивается и становится воплощенным правилом. Совершенномудрый человек использует его и утверждается вождем. Ведь искони так: великий образец не создается по шаблону».

Все эти новые типы людей предлагались обществу в качестве идеального субъекта для всех этносов Срединного государства.

Минули столетия, китайская цивилизация перешла на следующий исторический виток, что в очередной раз вызвало необходимость создания нового человека. Народам пограничных с Китаем стран, да и вообще всему человечеству интересно знать, что же это будет за человек? Какие методы и какой духовный материал используются для его создания? Утверждается ли его идеал в вечности космического центра между небом и землей, т.е. в его духовной прародине, или этот идеал помещается внизу, на земле, в области господства материальных ценностей и морального зла? Кто он по типу: только китаец или новый землянин? Как и на каких духовных основаниях строить с ним отношения? Какие гуманитарные требования он предъявит к нам и какие мы к нему? По всему видно, что это не локальная национальная, а общая проблема. Китай бросает свой *антропологический вызов* планете, и решать проблему этого вызова предстоит сообща.

Китайская культура *дао* — автохтонная культура. Она имеет архетипическую основу и продолжает на этой основе генерировать национальные духовные ценности. Примером тому можно назвать *гунминь даодэ* — программу выработки принципов общественной морали, куда включаются ценности высокой духовности тысячелетних традиций. В условиях политической и экономической интеграции стран Азиатско-Тихоокеанского региона и включения Китая в процесс глобализации национальные духовные ценности китайского *дао* могут приобрести тенденцию к перерастанию в общечеловеческие и повлиять на духовную жизнь других народов. Что с ними делать: отрицать или принимать, молчать или отыскивать архетипы собственных культур и выстраивать диалог? Что они несут — опасность «китаизации» или стимул развития национальных культур? До каких географических пределов простирается граница их действия и вообще граница китайской Поднебесной? «Своим» ли является ландшафт для китайского *дао* за пределами Срединной страны или «чужим»?

Китай расположен на Евразийском континенте и потому неизбежно участвует в формировании евразийского мировоззрения. В связи с этим знание духовной культуры Китая имеет принципиальное значение и для России, вырабатывающей в сложнейший для нее период идею национальной самоидентификации. По своему положению Россия находится на стыке всех крупнейших в мире цивилизаций: европейско-германской, американской, греческой, китайской, японской, арабско-исламской, угрофинской, тюркской. Россия сомкнула Восток и Запад на «Оси Истории», задающей циклы формированию и развитию цивилизаций, ей досталась роль связующего звена живого организма Евразийского континента. История не раз уже показывала, что от духовного самочувствия России в значительной мере зависит духовное, а вместе с ним интеллек-



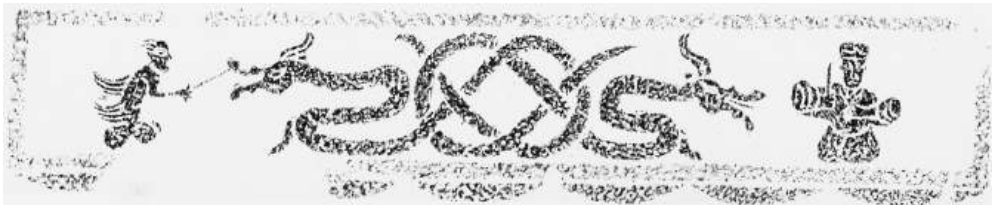
туальное и физическое самочувствие всех цивилизаций континента: и тех, в которых духовное превалирует над интеллектуальным и физическим, и тех, в которых интеллектуальное и физическое превалирует над духовным. Вследствие этого знание духовных культур других цивилизаций в их внутренней сущности и внешнем выражении является необходимым условием симфоничного сближения цивилизаций — их равенства и единства при сохранении самобытности, чему и призвана служить энциклопедия «Духовной культуры Китая».

Для России знание соседней духовной культуры и взаимодействие с ней имеет особое значение.

Во-первых, духовная культура Китая укоренена географически и этнически, она глубоко традиционна, прошла долгий путь непрерывной эволюции, внесла существенный вклад в арсенал мировых духовных ценностей, дала живые импульсы духовным культурам Японии, Кореи, Вьетнама, Монголии. За ней духовный опыт тысячелетий, владение способами коллективного воспроизводства духовных универсалий. Открытие подлинного лика этой культуры помогает России совершить акт духовной саморефлексии и высветить ряд азийских черт в собственной духовной культуре. Читатель, может быть, удивится, но, например, *гуманизм* (*человеколюбие*) как качество русской духовности первоначально имел широко разветвленные *азийские* корни. Это положение вытекает из того, что идея человеколюбия и основанные на ней гармония отношений между людьми, гармония человека и окружающего его естественного мира, гармония человека и государства — эти фундаментальные мировоззренческие ценности присущи и российскому евразийству, и национальным идеологиям наших азиатских соседей. В контексте этого замечательно звучат слова из древнекитайского трактата «Чжун юн» («Следование Середине»): «Человеколюбие — суть человечности».

Во-вторых, духовная саморефлексия России актуализирует и конкретизирует идею *нового евразийства*. Следует специально отметить, что современное российское евразийство — объективный планетарный факт, географическая, гуманитарная и социальная реальность. Россия охватывает части европейского и азиатского пространства и соединяет их в Евразию, она включает в свою сферу элементы европейской и азиатской культур и синтезирует духовную культуру высшего антропокосмического качества. Генетическому коду Российской Евразии соответствует и определенный тип мировоззрения, концентрированно выражающийся в идее евразийства. Она существовала всегда с момента рождения России, однако была достоянием небольшого круга мыслителей и, к сожалению, в своем истинном смысле удерживалась на уровне подсознания народа или выражалась в неадекватных религиозных формах, подминалась пришлыми спекулятивными политическими доктринами, третировалась европоцентристски ориентированной властью. В настоящее время эти доктрины выдохлись, и идея евразийства в обновленном виде выходит на поверхность самосознания российских этносов. Субъектами ее возрождения, категориального оформления и укоренения в национальную почву выступают представители отечественной научной и духовной элиты — наследники выдающихся мыслителей русского философского и религиозного евразийства.

Для России идея нового евразийства является ключом к решению проблемы не только геополитической, но и духовно-гуманистической самоидентификации русской нации



и раскрытия духовной тайны русской цивилизации, ее телеологии и принципообразующих основ, без чего не может быть достигнуто взаимопонимание ни с одной цивилизацией. Идея нового русского евразийства придает русской культуре новые силы, притягивающие в ее симпатическое поле другие культуры народов России, открывает для них новые горизонты соразвития.

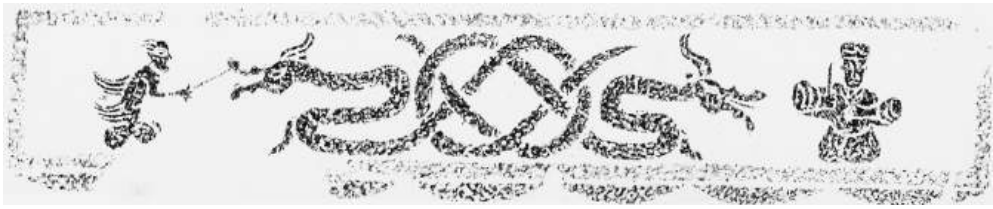
Идея нового русского евразийства задает имманентную российской культуре парадигму консолидации и расцвета российской цивилизации, формирует мировоззренческую основу возрождения великой демократической России и служит идеологией ее державного строительства. Она концентрированно и адекватно отражает наиболее общие, жизненно важные интересы всех наций, всех социальных слоев, всех конфессий, восстанавливает пассионарность российской нации и утверждает принципы соборности, взаимопомощи и сотрудничества народов России, сплоченных общей исторической судьбой.

Идея нового евразийства в статусе *всеобщего принципа евразийства* имеет не только чисто русские и российские, но и глобальные характеристики. Евразийство показывает альтернативу поглощению одних культур, цивилизаций и этносов другими, оно является одной из составляющих будущего нового порядка планетарных межцивилизационных отношений, обеспечивающих экологию культур и цивилизаций, сохранение этнического и цивилизационного многообразия. Утверждая это, евразийство служит фактором мирового развития и делает акцент в понимании исторического прогресса именно на равноправии и взаимном обогащении различных культур.

Новое евразийство выступает восприемником, продолжателем и хранителем великих гуманистических соборных традиций русской культуры. Оно дает возможность преодолеть извечную поляризацию по линиям Восток—Запад, Север—Юг и открывает путь процветанию всех наций на Евразийском пространстве. Новое евразийство несет в себе уникальный механизм, который способен обеспечить согласованное соразвитие и сопроцветание азийской и европейской культур, который поднимает, оживотворяет и одухотворяет глубокие национальные традиции, раскрывает их истоки, показывает их единство и различие и формирует способы их созвучия.

На теоретическом и практическом срезах новое евразийство несет генетический код всей евразийской культуры, оно направляет его на этническую почву и цивилизационную действительность («местоположение», «месторазвитие» цивилизации) и таким образом десакрализует священную тайну духовного ядра цивилизационных систем, погашает рефлекс закрытости и предрасполагает к открытости, гарантируя при этом бесконфликтность, сохранность и процветание каждой этнической культуры.

Эти закономерности евразийства отчетливо просматриваются и в культуре Китая начиная с древности. Например, они отражены в идеологии моизма и непосредственно в десяти принципах Мо-цзы, таких, как «всеобщая любовь и взаимная выгода», «сильный помогает слабым», «справедливость и польза [для общества]» и т.д. Современность обозначила их в провозглашенном в 80–90-х годах XIX в. принципе *янъу* (соединение совершенной духовно-нравственной культуры Китая с «заморской технологией и техникой»), в разрабатывавшемся Сунь Ят-сеном в начале XX в. принципе творческого заимствования иностранного опыта — *хуаси* (букв. «китаизация западного»), в построении в настоящее время «социализма с китайской спецификой» на основе открытости, реформ и модернизации, вместе с «построением социалистической духовной культуры» и «созданием человека из материала высокой духовности».



Все это подтверждает планетарную объективность евразийства, его глобальный характер и то, что духовная культура Китая не чужда новому евразийству и является его национальной культурологической модификацией.

В мировоззренческом измерении новое евразийство создает планетарное поле, в котором каждая культура, во-первых, конкретизирует свое место в отношении к другим культурам; во-вторых, осуществляет новое открытие собственных традиций, стимулирующих активность сознания в направлении самоидентификации; в-третьих, в соответствии со своей природой обретает собственный путь существования и развития; в-четвертых, совместно с другими культурами участвует в выработке умственного словаря человечества. Таким образом, все культуры обретают единство, в котором погашается возможность межкультурных конфликтов и достигается состояние симфонии культур.

В этом поле может осуществиться подлинный диалог китайской и российской культур. Со стороны Китая здесь встанет человек *высокой духовности*, со стороны России — человек *нового евразийства*, которые и поведут диалог на языке умственного словаря человечества. Этому в стратегии симфонии культур и способствует выпускаемая энциклопедия «Духовная культура Китая».

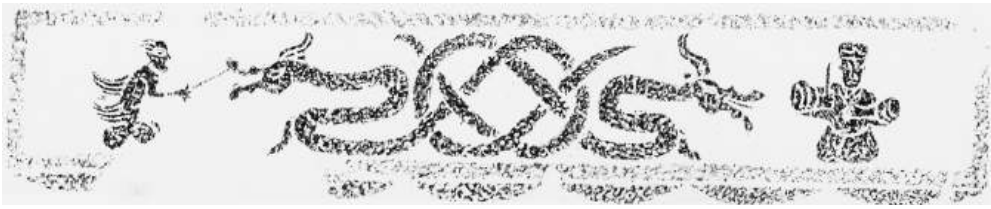
Вдумчивый читатель справедливо заметит, что, действительно, со стороны Китая стоит мощная, укорененная в природный ландшафт и китайские этносы культура. Она основана на собственном архетипе, имеет наименование *дао*, занята духовным воспроизводством человека, закладывает в него генетический код подлинной самости. Она помнит свое прошлое и прозревает будущее и тем просвещает своих мудрецов, поэтов и философов и пророчествует их устами. Она пластична и в то же время устойчива, не боится вторжения чужой культуры и готова к диалогу, построенному по согласованию с архетипом партнера. А что же и кто стоит со стороны Руси? Какое имя носит русская культура, о которой десятилетиями толкуют теоретики и оставляют ее безымянной? Какова структура ее архетипа? Кто наши просветленные духовной культурой мудрецы и пророки? Как обозначила себя русская духовная культура в сферах, освоенных многовековой китайской культурой? Древнекитайский философ Чжуан-цзы (IV–III вв. до н.э.) однажды изрек, что *дао* содержится и в кончике осенней паутинки, и в громаде всего космоса. Куда ни взгляни, за что ни возьмись — везде присутствует *дао*. Таков природно-человеческий космос китайской Поднебесной.

В русской культуре тоже есть такой космос, если и не тектонический, то поэтический. Это — Пушкин, чье имя превратилось у нас в жизненный исток и образ повседневности. Ему ниспослано стать пророком и изречь имя архетипа русской культуры:

И Бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».

Глагол — это и есть имя русской культуры и ее архетипа. Русский Глагол стоит вровень с именами архетипов китайского *дао*, индийского Ом и греческого Логоса, которые тоже имеют основное понятийное значение глагола — слово, речь, говорить, глаголать.

Пророк Пушкин не один пел песнь Глагола, таковыми были Ломоносов, Гоголь, Толстой, Достоевский. В различных жанрах они делали это, но, главное, засвидетельствовали,



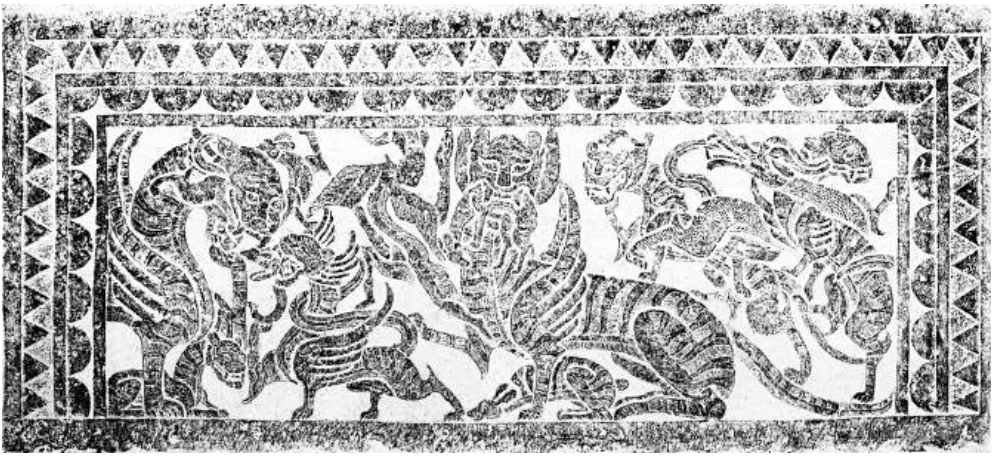
что архетип Глагола есть и что наше евразийское пространство не сиротливая и бездуховная пустота. Пушкин показал: пророки есть в отечестве своем! По данному ими архетипу Глагола мы можем возродить свою духовность и построить диалог с любой духовной культурой.

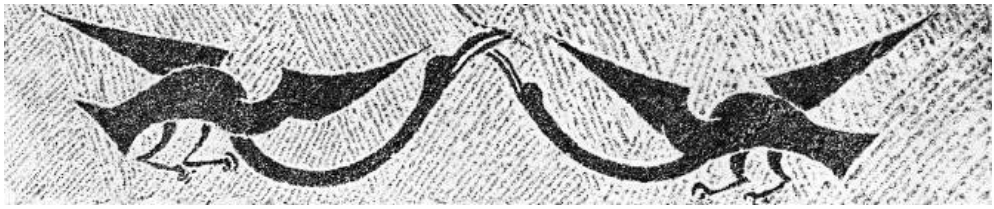
В заключение следует подчеркнуть, что на протяжении более 10 лет концепция энциклопедии «Духовная культура Китая» менялась и развивалась. После выхода в 1994 г. в свет энциклопедического словаря «Китайская философия» возникла идея выйти за рамки истории китайской философии, выступающей духовным стержнем китайской культуры, и попытаться показать богатое содержание других частей китайской духовности — истории, литературы, искусства, религии, политической, правовой, военной мысли.

Идея создания такого труда получила горячее одобрение китайских коллег в Министерстве культуры КНР, китайских послов Ли Фэн-линя, У Тао, Чжан Дэ-гуана, Лю Гуан-пина, видного гонконгского бизнесмена доктора Сюй Чжи-мина и американского ученого, представителя Фонда Хуан Сина проф. Сюэ Цзюнь-ду. Эту идею поддержала и г-жа Марджори Киевит — представитель известного американского благотворительного образовательного Фонда Киевит (Бостон, США). Благодаря их моральной и материальной поддержке редколлегия смогла собрать высокопрофессиональный коллектив авторов, пригласив в него не только ведущих ученых Института Дальнего Востока РАН и Института востоковедения РАН г. Москвы, но и ряд видных специалистов из Санкт-Петербурга, Улан-Удэ, Владивостока, Новосибирска и Китая. Первоначальный план подготовить двухтомный энциклопедический словарь о духовной культуре Китая превратился в большой проект пятитомной энциклопедии «Духовная культура Китая».

Вместе с тем составители энциклопедии в полной мере отдают себе отчет в том, что и эти пять томов как с точки зрения содержания, так и глубины анализа еще весьма далеки от того, чтобы раскрыть в полном объеме все богатство и своеобразие великой и самой древней *живой* культуры в мире. Мы надеемся, что следующие поколения китаеведов в более тесном сотрудничестве с учеными Китая усовершенствуют эту работу.

М.Л. Титаренко, А.Е. Лукьянов





Энциклопедия «Духовная культура Китая» как summa sinologiae

Главное отличие человека от любого другого живого существа составляет обладание и активное оперирование ненаследственной информацией, т.е. культурой, которая в своем историческом развитии, подобно гегелевскому абсолютному духу, все меньше и меньше становится зависимой от воплощающих ее материальных форм. Прогресс человечества как раз и состоит в растущем изменении баланса между материальной и духовной культурой в пользу последней, что в конце концов привело ее к самоосознанию в идее ноосферы. Эту идею выдвинули два выдающихся ученых и мыслителя XX в. — проживший более 20 лет в Китае и открывший синантропа французский иезуит П. Тейяр де Шарден и вдохновивший его русский космист академик В.И. Вернадский. Поразительно, что синхронно и независимо от них создавались кибернетика Н. Винера, теория алгоритмических «машин» А.М. Тьюринга и другие компоненты компьютерной технологии.

В свою очередь, для формирования ноосферы в ее современной ипостаси — глобальной информационной цивилизации — потребовалось как минимум три фундаментальных изобретения: 1) письменность, 2) печать, 3) компьютер.

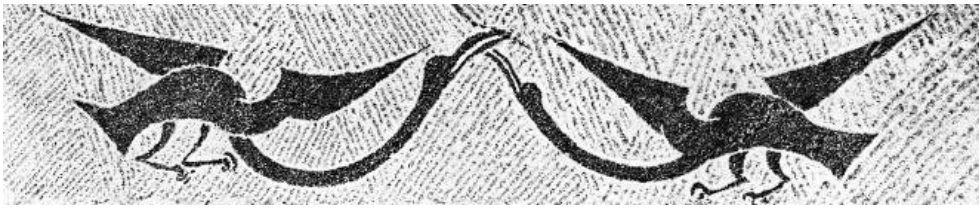
Китайская письменность — древнейшая среди ныне здравствующих и характеризуется такими ценнейшими для современных информационных технологий качествами, как формализованность (полуискусственная, близкая к логической грамматика, иерархически стандартизированная и широко терминологизированная лексика), компактность (самоархивирование и развертывание в виде гипертекста) и визуальная символизированность.

Китайская традиция производства печатной продукции — также древнейшая в мире, поскольку именно здесь и зародилась, а кроме того, органически совмещает в себе принципы наборной и эстамповой полиграфии, создающей единство ментального анализа и визуального синтеза.

Зафиксированный в архетипе китайской письменной культуры — формально (численно и геометрически) организованном наборе графических фигур (*яо* [*1*], *гуа* [*2*]) «Канона перемен» («И цзин») — принцип универсальной двоичной символизации предвосхитил логическое исчисление и бинарную арифметику Г.В. Лейбница, двоичную алгебру Дж. Буля, наконец, современный компьютер, первый образец которого, работающий в двоичном исчислении, спроектировал в 1937 г. Дж. Атанасов.

Следовательно, указанные изобретения китайцев можно считать предтечами породивших современную постиндустриальную цивилизацию информационных технологий, которые в мировой ноосфере на наших глазах трансформируют все человеческое знание в гиперэнциклопедию интернета.

В этих условиях трудно переоценить значение любого справочного, тем более энциклопедического, издания о Китае. Древнейшая автохтонная непрерывно развивавшаяся цивилизация стала в современном глобализованном мире самым большим этносом, демонстрирующим передовому «золотому миллиарду» Запада не менее эффективный способ альтернативного существования с сохранением кардинально иных и совершенно самобытных культурных устоев. Столь впечатляющие успехи требуют адекватного осознания, невозможного без обладания достаточной критической массой достоверной и многосторонней информации об этом феномене.



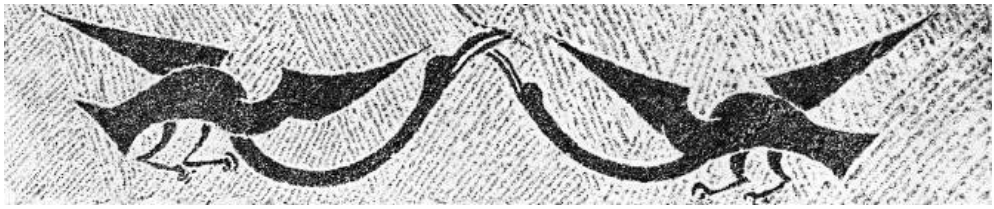
В России первым приближением к решению задачи создания энциклопедии, посвященной духовной культуре Китая, стал выпуск в 1912 г. прославившимся энциклопедическими изданиями «Брокгаузом-Ефроном» представительной подборки переводных трудов тесно связанного с Россией (работавшего в Петербурге и учившегося у В.П. Васильева) В. Грубе о китайской литературе, философии и религии в качестве единой книги под весьма удачным, хотя в данном случае более широким, чем ее содержание, названием «Духовная культура Китая». О том, что она не утратила значения до сих пор, свидетельствуют современные переиздания ее основных частей (см.: Все о Китае. Т. 1. М., 2003, с. 15–81; т. 2. М., 2002, с. 102–109, 172–209; История Китая... М., 2003, с. 103–213). Символично также, что, как явствует из предисловия «От редакции», издание 1912 г. было мотивировано новой глобальной ситуацией — «объединением мира», вступлением прежде разрозненных стран и народов в «тесное, многообразное, все усложняющееся взаимодействие», превращением отдельных исторических процессов во «*всемирную* историю — единый процесс, охватывающий весь род человеческий» и «всю обитаемую поверхность нашей планеты» (*Грубе В.* Духовная культура Китая. Литература, религия, культура. СПб., 1912, с. III).

Эта подтвержденная многими свидетельствами современников В. Грубе и поражающая нас эффектом dĭja vu картина первой попытки глобализации была радикально перекроена объединением мира в состояниях мировых войн, что диалектически обернулось самым резким его размежеванием на враждующие союзы. В свою очередь последнее привело к объединениям внутри двух «лагерей» — или трех «миров», что повысило общий уровень интеграции и создало более серьезные, чем сто лет тому назад, предпосылки для всемирной глобализации после падения «железного занавеса». В данной ситуации особое, даже жизненно важное значение приобретает знание духовного облика и культурных ценностей главных персонажей на единой мировой сцене. По всеобщему признанию, таковым, приобретающим все более и более важную роль, является Китай, чья культура — очевидный мировой лидер не только по количеству своих носителей, но и по степени внутренней сложности, обусловленной рекордной длительностью самостоятельного развития.

В данной ситуации особое, даже жизненно важное значение приобретает знание духовного облика и культурных ценностей главных персонажей на единой мировой сцене. По всеобщему признанию, таковым, приобретающим все более и более важную роль, является Китай, чья культура — очевидный мировой лидер не только по количеству своих носителей, но и по степени внутренней сложности, обусловленной рекордной длительностью самостоятельного развития.

Отсюда прямо вытекает необходимость создания максимально полного и точного, и вместе с тем удобного и компактного описания духовной специфики китайской культуры. Именно этим признакам однозначно соответствует форма энциклопедии, становление которой в Европе совпало с эпохой Просвещения, а развитие со времени «энциклопедистов» стало одним из ведущих интеллектуальных факторов в образовании современной западной цивилизации.

Создание подобной «суммы синологии» должно строиться на основе исторически и логически целостного описания «духовной культуры» (совр. кит. *цзиншэнь вэньхуа*) Китая как генетического ядра, всегда определявшего фенотипические формы этой цивилизации. Именно так она и сама себя искони осознавала в качестве «государства ритуала и музыки», в котором «культурой» (*вэнь*), противостоящей хаосу природной стихии (*чжи* [*4*]), первозданной простоты (*пу*), дикости (*е* [*2*]) и войны (*у* [*2*]), считалась знаковая смыслонаделяющая деятельность, прежде всего воплощающаяся в эстетизированной иероглифической письменности и литературе.



Производное от *вэнь* сочетание *вэньхуа* (букв. «преобразование с помощью культуры, окультуривание») сформировалось в эпоху Западной Хань (206 г. до н.э. — 8 г. н.э.). Крупнейший ученый того времени Лю Сян писал: «Всегда расцвет воинственности (*у* [*2*]) означает неподчинение, и когда культурное воздействие (*вэнь хуа*) не изменяет, тогда применяются кары».

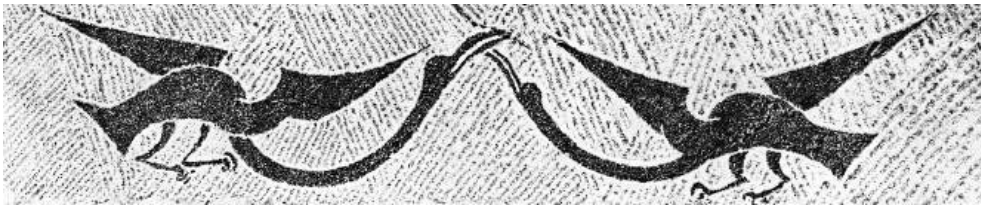
В XX в. этот бином стал эквивалентом современного западного термина «культура», в нестрогом разграничении с производным от того же «корня» обозначением цивилизации — *вэньмин*, имеющим буквальный смысл «ясные знаки, свет культуры, культурное просвещение» и восходящим к текстам эпохи Чжоу (XII/XI — III вв. до н.э.): «Канону писаний» («Шу цзин», гл. 2) и комментаторской части «Канона перемен».

Выпущенные в Пекине в конце XIX — начале XX в. полные китайско-русские словари (Палладия и П.С. Попова, 1888; Иннокентия, 1909) еще не фиксировали подобную терминологизацию. Специально предназначенный для объяснения западной терминологии «Философский словарь» («Чжэсюэ цыдянь»), изданный Фань Бин-цином в Шанхае в 1925 г., идентифицировал понятие культуры (culture, Kultur) с выделенными в словнике биномами *цзяохуа* («просвещение, образование, научение») и *сюян* («воспитание, взращивание, совершенствование»), но указывал также на использование *вэньхуа* для передачи этого западного понятия, а *вэньу* (букв. «культурные вещи, объекты культуры») — для перевода термина «цивилизация». Сходным образом через шесть лет в словаре Р. Мэтьюза (*Mathews R.H.* A Chinese-English Dictionary. Shanghai, 1931) сочетания *цзяохуа* и *вэньмин* определялись одновременно как «культура» и как «цивилизация», а *вэньхуа* — как «цивилизация (и просвещение)» и «литературная культура». Еще через два года в «Большом словаре» (Да цыдянь. Шанхай, 1933) Ван Юнь-у было установлено терминологическое равенство *вэньхуа* с «культурой» (culture), которое затем вместе с равенством *вэньмин* — «цивилизация» (civilization) было закреплено фундаментальным толково-энциклопедическим словарем «Море слов» (Цы хай. Шанхай, 1947).

Из приведенного краткого экскурса явствует правота слов, написанных в 1939 г. глубоким знатоком предмета акад. В.М. Алексеевым: «Само название этой культуры (*вэньхуа*) указывает на ее непосредственную связь с литературной конфуцианской идеологией, ибо слово *вэньхуа* можно передать и через „литературное просвещение (или влияние)“» (*Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. Кн. 1. М., 2002, с. 41).

О характерной литературности китайской культуры неоспоримо свидетельствует и еще один производный от *вэнь* современный термин — *вэньсюэ* («литература»), восходящий к тексту Конфуция из «Лунь юя» (XI, 3), где этот бином означает «наученность литературной культуре» (в разных переводах с равной вероятностью фигурируют «культура» и «литература»). Фокусом, соединяющим культуру с литературой в Срединной империи, действительно была конфуцианская философия, которая родоначальником культуры-*вэнь* полагала основателя образцовой династии Чжоу в XII/XI в. до н.э. — Вэнь-вана, т.е. буквально «Культурного владыку», или «царя Культуры» («Лунь юй» IX, 5), а своих адептов делала «мужами, наученными литературной культуре» — *вэнь сюэ чжи ши* («Хань Фэй-цзы», гл. 46), полученной от «культурных людей» (*вэнь жэнь*) идеализированного прошлого («Шу цзин», гл. 48/56; «Ши цзин» III, III, 8).

В филологическом аспекте термин *вэнь* конкретизировался в обозначении жанра рифмованного текста или поминального слова, в лингвистическом — простого (несоставного) иероглифа в виде «перекрещивающихся черт» (*цо хуа)*, как было определено в первом полном иероглифическом словаре «Изъяснение [простых] знаков и анализ иероглифов» («Шо вэнь цзе цзы», 100 г. н.э.) и отражено в самом его названии. Такой знак-*вэнь* в наибольшей



степени подобен элементарным образам окружающего мира — астрономическим объектам на небе (*тянь вэнь*) или следам птиц и зверей (*няо шоу чжи вэнь*) на земле, полосам и пятнам на шкуре тигра и барса или татуировкам на теле и линиям на ладони человека (*шоу вэнь*), рисункам на аверсе монеты и графемам на гадательных костях (*цзя гу вэнь*), в свою очередь, системно отраженным в абстрактном языке «перекрещивающихся» (*цо*) и «сплетающихся» (*цзун* [*3*]) целых (*ян* [*1*]) и прерванных (*инь* [*1*]) черт, образующих графические символы *гуа* [*2*] (три- и гексаграмм) «книги книг» — «Канона перемен» («И цзин»), самим своим альтернативным названием «Чжоу и» («Чжоуские перемены») идентифицированного с культурной традицией эпохи Чжоу.

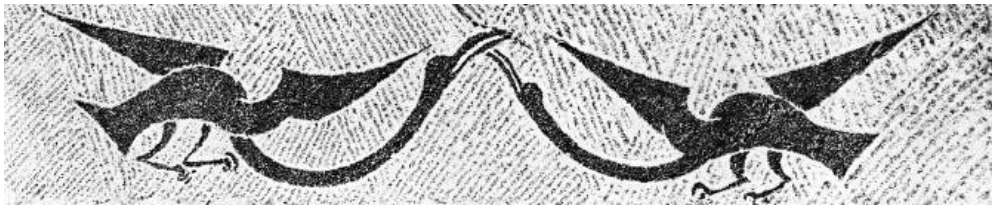
В современном языке категория *вэнь* не утратила своей семантической широты, выступая, с одной стороны, как обозначение письменности (*вэньцзы*), а с другой — цивилизации (*вэньмин*) или культуры (*вэньхуа*) вообще, включая ее духовные (например, *вэньсюэ* — литература) и материальные (*вэньу* — предметы материальной культуры) составляющие, а также распространяясь на природные объекты (*тяньвэньсюэ* — астрономия).

В этом исконном для Китая снятии слишком хорошо знакомого Западу противополагания рукотворного и природного, человеческого и божественного секрет предельной широты культуры-*вэнь*, охватывающей и философию и науку, и литературу и искусство, и поэзию и прозу, и слова (*вэньянь*) и вещи (*вэньу*).

Сами китайцы традиционно являются чемпионами мира в составлении всякого рода антологий, словарей и энциклопедий, которые представляют собой готовую информационную базу для интегрального описания их культуры. Эта деятельность китайских ученых приобрела особое значение после того, как в первой половине XX в. они освоили западные научные стандарты, и в частности, стали заниматься новой для них дисциплиной — культурологией (*вэньхуасюэ*), первые статьи по которой начал публиковать в 1932 г. Хуан Вэньшань (в его имени первый иероглиф обозначает культуру). Все это даже побудило В.М. Алексеева в 1948 г. заключить: «Фактически роль европейских справочников синолога закончилась: за китайцами уже сейчас угнаться невозможно» (*Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. Кн. 2. М., 2003, с. 262).

Свой вывод В.М. Алексеев сформулировал в рецензии на включающий около 7 тыс. имен однотомный «Большой словарь китайских писателей» («Чжунго вэньсюэцзя да цыдянь»), впервые выпущенный Тань Чжэн-би в Шанхае в 1934 г. и переизданный в 1981. С того времени китайскими учеными были достигнуты еще более впечатляющие результаты. В 80-е годы для охвата только части истории китайской литературы от древности до эпохи Тан (618–907) включительно потребовались уже два тома «Словаря китайских писателей» (Чжунго вэньсюэцзя цыдянь. Т. 1–2. Чэнду, 1980–1983). Кроме того, под редакцией Ма Лян-чуня и Ли Фу-тяня в 1991 г. в Тяньцзине был выпущен 8-томный «Большой словарь китайской литературы» («Чжунго вэньсюэ да цыдянь»), а в Хэфэе в 1987 г. — составленный У Вэнь-чжи 2-томный «Хронологический справочник крупных событий в истории китайской литературы» («Чжунго вэньсюэ ши да ши няньбао»), охватывающий период с 772 г. до н.э. по 1919 г.

В 80–90-е годы вышли в свет в Шанхае под общей редакцией Ляо Гай-луна, Ло Чжу-фэна и Фань Юаня 3-томный «Большой китайский биографический словарь» («Чжунго жэньмин да цыдянь»), включающий около 30 тыс. персоналий, в том числе 14 тыс. имен в томе «Исторических личностей» («Лиши жэньу», 1990), и еще больший двухтомник под общей редакцией Чжан Хуй-чжи, Шэнь Цы-вэя и Лю Дэ-чжи «Большой китайский историко-биографический словарь» («Чжунго лидай жэньмин да цыдянь», 1999), охватывающий около 55 тыс. имен на почти трех тыс. страниц, а в Тяньцзине под общей редакцией Чэнь



Бин-хуа был издан уникальный почти 1000-страничный «Большой словарь знаменитых каллиграфов и художников древнего и современного Китая» («Чжунго гу цзинь шу хуа мин жэнь да цыдянь», 1998, 2002), включающий около 30 тыс. имен.

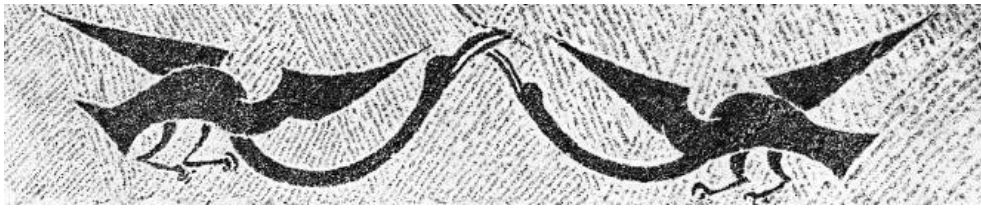
В Шанхае также были опубликованы: под общей редакцией Ши Сюань-юаня и др. объемом свыше 1500 страниц «Словарь китайской культуры» («Чжунго вэньхуа цыдянь», 1987), тридцать тематических разделов которого содержат около 10 тыс. статей; составленный Юй Юнь-го и др. более чем 1000-страничный «Хронологический справочник по истории китайской культуры» («Чжунго вэньхуа ши няньбяо», 1990), охватывающий явления и события от палеолита до образования КНР в 1949 г.; под общей редакцией Фэн Ци 14-томный (около 40 тыс. статей) «Большой словарь китайской истории» («Чжунго лиши да цыдянь»), включающий тома по истории отечественной мысли («Сысян ши», 1989) и историографии («Шисюэ ши», 1983); под общей редакцией Чжан Кай-чжи 6-томный «Большой философский словарь» («Чжэсюэ да цыдянь»), включающий около 13 тыс. статей и отдельный том по истории китайской философии («Чжунго чжэсюэ ши», 1985).

В Пекине и Шанхае была издана под общей редакцией Ху Цяо-му 80-томная «Большая китайская энциклопедия» («Чжунго да байкэ-цюаньшу»). Она содержит рекордное в мировом масштабе количество статей — около 100 тыс., а философия («Чжэсюэ», 1987) и китайская литература («Чжунго вэньсюэ», 1986) представлены солидными двухтомниками.

Наконец, под общей редакцией Ло Чжу-фэна увидел свет беспрецедентный по наполненности всей синологической информацией, включающий около 370 тыс. статей, толково-энциклопедический «Большой словарь китайского языка» («Хань юй да цыдянь») в 12 объемных (в среднем по 1500 страниц большого формата) томах (Шанхай, 1986–1993), а в Пекине в 1990 г. под общей редакцией Яо Пэна и др. была издана огромная (около 1400 страниц большого формата мелким шрифтом) антология «Сокровищница китайской мысли» («Чжунго сысян баоку»), охватившая более ста тем культурологической проблематики, и там же в 2003 г. под общей редакцией Цзун Фу-бана, Чэнь Ши-нао и Сяо Хай-бо появился колоссальный (более 2700 страниц мелкого шрифта) словарь китайской духовной культуры «Совокупный свод схолий и глосс» («Гу сюнь хуй цзуань»), в четыре раза превысивший объем своего знаменитого предшественника «Свода схолий к канонической литературе» («Цзин цзи чжуань гу»), за 200 с лишним лет до этого составленного выдающимся философом и ученым Дай Чжэнем и отредактированного крупнейшим текстологом Жуань Юанем.

В итоге «проект универсального, большого справочника по Китаю», который в 1944 г. как послевоенную необходимость выдвинул В.М. Алексеев, был практически с исчерпывающей полнотой за полвека реализован в самом Китае.

Первые в России энциклопедические труды о Китае начали создавать члены Российской духовной миссии в Пекине (1715–1964). Так, причетник VII миссии (1781–1794) Иван Орлов опубликовал почти 1000-страничное «Новейшее и подробнейшее историческо-географическое описание Китайской империи» (Ч. 1–2. М., 1820). Научный характер этим энциклопедическим описаниям придал глава IX миссии (1807–1821) и основоположник русской синологии Н.Я. Бичурин (архимандрит Иакинф), прежде всего в капитальных трудах: «Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение» (СПб., 1840); «Статистическое описание Китайской империи. Ч. 1–2» (СПб., 1842; Пекин, 1910; М., 2002); «Китай в гражданском и нравственном состоянии. Ч. 1–4» (СПб., 1848; Пекин, 1911–1912; М., 2002), которые нашли продолжение в публикациях русских дипломатов, работавших в описываемой стране: *Коростовец И.Я.* Китайцы и их цивилизация. СПб., 1896 (1898); *Тужилин А.В.* Современный Китай. Т. 1–2. СПб., 1910, — и были дополнены переводной литературой.



В советский и ближайший постсоветский период подобного рода издания, построенные также по тематическому принципу, создавались уже не отдельными авторами, а соавторами и коллективами: *Мамаев И., Колоколов В.* Китай. М., 1924 (два изд.); Китай. История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. Сб. статей под ред. В.М. Алексеева, Л.И. Думана и А.А. Петрова. М.–Л., 1940; Китай на пути модернизации и реформ. 1949–1999 / Отв. ред. М.Л. Титаренко. М., 1999.

Высшим достижением на этом пути стал шеститомник, совместивший тематический принцип организации материала с историческим в комплексном и последовательном описании китайской цивилизации от зарождения до начала XX в.: *Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978; *Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983; *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979; *они же.* Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). М., 1984; *они же.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987; *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Этническая история китайцев в XIX — начале XX века. М., 1993.

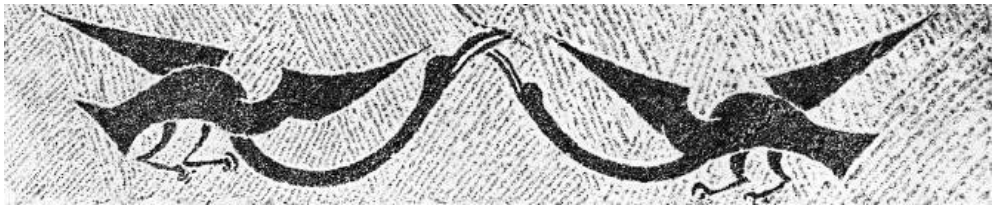
Что же касается духовной культуры Китая как специально выделенного предмета рассмотрения, то до сих пор в отечественной литературе он точно и целостно не представлен. Хотя за первым опытом со стимулированной пророческим духом книгой В. Грубе последовал ряд других, уже полностью построенных на отечественных научных достижениях.

Следующая попытка была предпринята на исходе «великой дружбы» СССР и КНР, когда в 1959–1960 гг. китаисты Ленинграда и Москвы совместно готовили многотомные «Очерки по истории китайской культуры», которые, однако, не достигли печатного станка. Следы этой деятельности сохранились в разрозненных публикациях, увидевших свет значительно позже (см., например: *Яхонтов С.Е.* История языкознания в Китае: I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. // История лингвистических учений: Древний мир. Л., 1980; *он же.* История языкознания в Китае: XI–XIX вв. // История лингвистических учений: Средневековый Восток. Л., 1981; *Вельгус В.А.* Средневековый Китай. М., 1987).

С конца 50-х до конца 90-х годов XX в. появились всего три небольшие книги рассматриваемой категории, написанные в легком жанре популярных очерков: Страна Хань. Очерки о культуре древнего Китая / Под общ. ред. Б.И. Панкратова. Л., 1959; *Сидихменов В.Я.* Китай: Страницы прошлого. М., 1974 (3-е доп. изд.: 1987); *Алимов И.А., Ермаков М.Е., Мартынов А.С.* Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. СПб., 1997. В первой из них затрагивалась только древность, во второй — духовная и политическая культура, быт и нравы эпохи Цин (1644–1911), в третьей, самой скромной по объему, — отдельные аспекты традиционной культуры.

Принципиально новым шагом вперед стал оригинальный и информативный «словарь-справочник» Г.А. Ткаченко «Культура Китая» (М., 1999), в котором весь материал — 256 словарных статей и соответствующих справочных указателей (с иероглификой) — расположен в алфавитном порядке. Однако практическая, учебно-прикладная направленность этого небольшого пособия определила неполноту и разнородность его содержания, а также отсутствие научного аппарата, в частности библиографии и ссылок на литературу.

Первой представить, как заявлено в аннотации, «полную картину истории развития и состояния культуры Китая от глубокой древности до наших дней и во всех образующих ее традициях и духовных ценностях» сделала попытку М.Е. Кравцова в «носящем фунда-



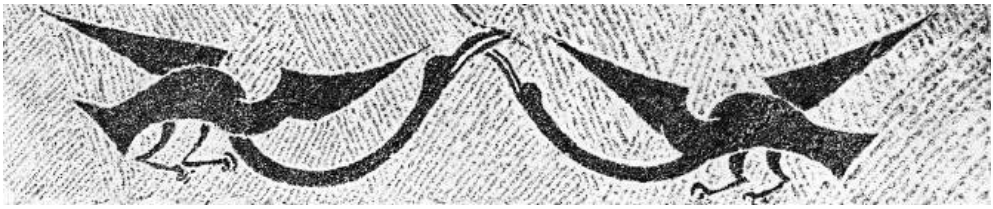
ментальный, энциклопедический характер» учебном пособии «История культуры Китая» (СПб., 1999 (2003)). При несомненном превосходстве над предшественниками в широте охвата и степени систематизации материала, содержание этой книги значительно у́же ее названия, поскольку лишь слегка касается материальной культуры, и даже у́же понятия «духовная культура Китая», поскольку практически не касается, например, философской методологии и педагогики, науки и технической мысли, медицины и военного искусства. Кроме того, видимо, жанр учебного пособия не позволил дать ссылок на западную и китайскую литературу, а также ввести указатели.

Существенное продвижение вперед ознаменовало собой появление превысившей по объему все предшествующие аналоги в 2–3 раза книги В.В. Малявина «Китайская цивилизация» (М., 2000), аннотированной как «первое в нашей стране систематическое описание жизненного уклада и духовных ценностей китайского народа». Это действительно первое в России издание, достаточно полно описывающее основные сферы духовной и некоторые сферы материальной культуры традиционного Китая. Но и этот капитальный труд не может считаться энциклопедическим в строгом смысле слова, на что, кстати, весьма достойно и не претендует, ибо, во-первых, является воплощением «оригинального взгляда на природу китайской цивилизации» и «личного опыта» автора, а не сводом общепризнанных и неоспоримых достижений всей синологии, во-вторых, кроме указателя имен и названий, лишен формальных признаков справочно-энциклопедического издания, в частности какой-либо библиографии.

В приведенный список общих описаний на русском языке духовной культуры Китая для полноты картины следует включить недавно изданные, хотя и основанные на данных, как минимум, полувековой давности, две антологии: «Все о Китае» (2002, 2003), «Прошлое Китая» (2003), — и две книги Ч.П. Фицджеральда: «Китай: Краткая история культуры» (1998); «История Китая» (2004).

Следует признать, что и западными синологами, с самого начала следовавшими общепринятой теперь во всем мире научной методологии, за два столетия была проделана огромная и плодотворная работа в указанном направлении, правда, касающаяся либо отдельных сфер китайской цивилизации, либо всей ее в целом без спецификации духовной культуры Китая как самостоятельного предмета.

Самые общие «справочники по Китаю» на Западе стали появляться с середины XIX в.: *Williams S.W.* The Middle Kingdom. A survey of the geography, government, education, social life, arts and religion of the Chinese Empire. Vol. 1–2. L.–N.Y., 1848 (1883, 1901; Taipei, 1965); *Mayers W.M.* The Chinese Reader's Manual. A handbook of biographical, historical, mythological and general literary reference. Shanghai, 1874 (1910; P., 1924); *Giles H.A.* A Glossary of References on Subjects Connected with the Far East. Shanghai, 1878 (1886, 1900; L., 1974); *Bull D.* Things Chinese: being notes on various subjects connected with China. Shanghai, 1892 (1893, 1900, 1903, 1926, 1934; частичный рус. пер.: Вопросы Китая в алфавитном порядке. Справочная книга о Китае и китайцах. Вып. 1 // Изв. Вост. ин-та. Владивосток, 1903/04, т. XIII, вып. 1); *Gorst H.E.* China. L., 1899; *Couling S.* The Encyclopaedia Sinica. Shanghai–London, 1917; *Erkes E.* China. Gotha, 1918. Эти первые, еще весьма несовершенные опыты постепенно усовершенствовались (см., например: *Dawson R.* (ed.). The Legacy of China. Oxf., 1964; *Hock B.* The Cambridge Encyclopedia of China. L., 1982) и в начале XXI в. привели к созданию такого объемного и качественного справочника, как немецкий 1000-страничный словарь: Das grosse China-Lexikon. Darmstadt, 2003. Кроме того, в Пекине для обращения



на Западе была выпущена на английском языке в 1987 г. «Энциклопедия нового Китая» («Encyclopedia of New China»), которая в 1989 г. вышла в русском переводе в Москве.

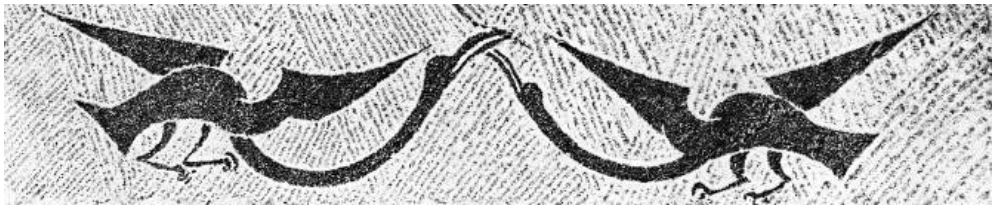
С конца XIX в. стали появляться сначала краткие, а затем и подробные описания китайской истории и исторические очерки, ориентированные на культуру, что создало в итоге предпосылки для начала издания в 1986 г. фундаментальной 15-томной «Кембриджской истории Китая» («The Cambridge History of China» — к 2003 г. выпущено 12 книг), содержащей обширные историко-культурные разделы. В этом же русле в середине XX в. проходило издание обобщающих, хотя и не претендующих на полноту, сборников: *Zen Sophia H. Chen* (ed.). Symposium on Chinese Culture. Shanghai, 1931; *Wright A.F.* (ed.). Studies in Chinese Thought. Chic., 1953; *Fairbank J.K.* (ed.). Chinese Thought and Institutions. Chic.–L., 1957 (6-е изд. — 1973); *Moore C.A.* (ed.). The Chinese Mind. Honolulu, 1967; а в серии «Познание Китая» в КНР увидела свет книга: *Tung Chi-ming.* An Outline History of China. Peking, 1959.

Беспрецедентным по теоретической глубине и фактологической широте источником информации, касающейся истории китайской научной и технической мысли от философии, логики и лингвистики до математики, астрономии, географии, физики, химии и биологии, стала основанная блестящим английским ученым-энциклопедистом Дж. Нидэмом и создаваемая в соавторстве с коллективом ведущих специалистов продолжающаяся серия капитальных монографий «Наука и цивилизация в Китае» (Science and Civilization in China. Cambridge), в которой за полвека с 1954 по 2004 г. были выпущены 7 томов в 20 внушительных по объему и богато иллюстрированных фолиантах.

Обзор синологических достижений на Западе показывает, что к концу XX в. и там сформировалась очевидная потребность в аккумуляции весьма значительного массива информации, накопленной за четыреста лет знакомства и двести лет научного исследования Китая. Как любая наука, синология, развиваясь, настолько дифференцировалась, что стала уделом не энциклопедистов, а специалистов, которым необходимы энциклопедии. Этот процесс в 80-е годы, как показано выше, бурно пошел в самом Китае, что также было стимулировано модернизацией внутри страны и глобализацией вовне. Начался он и на Западе, разумеется, в значительно меньшем масштабе.

Одним из самых ярких тому свидетельств стала выработка на международной конференции в Неаполе 15–17 декабря 1986 г., прошедшей под названием «The Encyclopedia of Chinese History and Culture. A Work in Progress», грандиозного проекта создания силами мирового синологического сообщества 10-томной «Энциклопедии китайской истории и культуры». Предполагалось первый том посвятить общему описанию страны, пять следующих — отдельным историческим эпохам от неолита до современности, взятым в тематических аспектах, последние четыре — разнообразным словарным статьям, расположенным в алфавитном порядке. К сожалению, этот замечательный проект, во главе которого стояли такие видные представители мировой синологии, как Л. Ланчиотти (L. Lanciotti), Г. Франке (H. Franke), Б. Хук (B. Hook), М. Лёве (M. Loewe), К. Гавликовский (K. Gawlikowski), Шэн Ши-юнь (Chen Chi-yun) и др., не был реализован, хотя и по прошествии десятилетия, как сообщал Л. Ланчиотти, продолжал оставаться актуальной задачей (Europe Studies China. L., 1995, c. 74).

В создании «Энциклопедии» планировалось активное участие и ученых из СССР, поскольку российское/советское китаеведение было одним из старейших и сильнейших на Западе. На то были вполне естественные причины. В кратком обзоре истории европейской синологии Г. Франке справедливо отметил: «После завоевания Сибири в XVII в. Россия



и Китай стали соседями с общей границей в тысячи миль. Русские также были первыми европейцами, заключившими договоры с императорским Китаем (Нерчинск, 1689; Кяхта, 1727), и потому испытывали жизненный интерес к развитию китаеведения и маньчжуристики» (*Franke H.* In Search of China: Some General Remarks on the History of European Sinology // Europe Studies China. L., 1995, p. 15).

Данная ситуация отражает, как онтогенез — филогенез, общую эволюцию энциклопедий, которые сначала строились, следуя содержательному принципу, — тематически, предметно, проблемно и хронологически, а затем, следуя формальному принципу, — алфавитно. Развитие этого процесса показало преимущества и недостатки обоих способов. Первый обладает теоретическим преимуществом, соответствуя смыслу, логике и исторической связи явлений, второй — практическим, обеспечивая удобство и быстроту получения информации. Отсюда следует, что оптимально сочетание того и другого. Именно к такому логичному выводу и пришли в 1986 г. синологи, проектировавшие международную «Энциклопедию китайской истории и культуры».

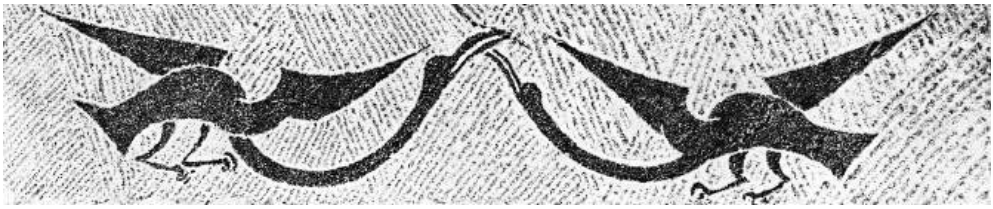
Создатели российской энциклопедии «Духовная культура Китая», основываясь на указанных теоретических и исторических предпосылках и руководствуясь здравым смыслом, совершенно независимо пришли к аналогичному плану. При этом, не претендуя на славу изобретателей велосипеда, они с удовольствием готовы признать приоритет своих выдающихся предшественников, не уступая, однако, приоритета в реализации подобного плана.

Кроме того, отечественный проект отличает и ряд содержательных особенностей.

Во-первых, он предполагает вдвое меньшее количество томов, что, впрочем, соответствует и «вдвое меньшему» предмету — только духовной, а не всей культуре Китая. Пятитомник будет иметь следующий состав: 1) «Философия», 2) «Мифология и религия», 3) «Литература и искусство. Язык и письменность», 4) «Историческая мысль. Политическая и правовая культура», 5) «Наука и техническая мысль». Как видно из названий, тома могут состоять из частей, которые, в свою очередь, делятся на разделы.

Вторую важнейшую особенность проекта составляет именно архитектоника отдельного тома или части тома в случае его поделенности на таковые. Структурной основой здесь выступает деление на три раздела: 1) **общий**, отвечающий содержательному критерию отражения основных тем и проблем обозначенной предметной области в логической взаимосвязи, исторической последовательности и высшей степени обобщения; 2) **словарный**, отвечающий формальному критерию алфавитного расположения статей, максимально конкретизирующих содержание первого раздела; 3) **справочный**, отвечающий также формальному критерию включения необходимого и достаточного количества указателей с алфавитным порядком имен, названий и терминов, сопровождающихся эквивалентами на языке оригинала, что в сочетании с устройством второго раздела позволит настоящему изданию выполнять не только энциклопедическую, но и высокоразвитую словарную функцию.

В-третьих, в наше время, отмеченное буйным изобилием энциклопедической и словарной продукции, умножаемой, если не возводимой в степень, оперативностью электронных версий, и даже распространяющей свои чары на беллетристику (см., например, «Хазарский словарь» М. Павича), в этом деле приходится прокладывать трудный курс между Сциллой всеохватного, всеядного и «безбрежного» объективизма, чреватого либо бесплодием, либо уродством, и Харибдой бесшабашного или высокомерного субъективизма, который даже в лучших своих образцах прокламирует, что «объективность это не более чем род авторитарной иллюзии» (*Руднев В.П.* Энциклопедический словарь культуры XX века. М., 2003, с. 2).



Среди различных самоограничений, удерживающих наше издание от «растекающейся» бесформенности и придающих ему «необщее выражение», центральным и индивидуализирующим стало стремление, воспользовавшись образцовым примером квантовой физики, отразить не только предмет, но и метод, т.е. представить китайскую духовную культуру так, как она выглядит сквозь призму отечественной синологии, и тем самым создать гипертекст, который напоминает картину, запечатлевшую самого написавшего ее художника, что вполне почтенно, поскольку практиковалось старыми мастерами и популярно теперь.

Разумеется, подобный подход априорно означает определенный дисбаланс с точки зрения иных научных традиций. Что-то, хорошо изученное в России, здесь будет представлено более подробно, а что-то, неизученное, хотя и важное, может отсутствовать. Но такой дисбаланс подобен асимметрии лица, которая и составляет одно из его важнейших персонифицирующих свойств.

Четвертой основной особенностью настоящего проекта является его открытость, т.е. принципиальная возможность дальнейшего развития, дополнения и выправления, что в итоге должно сохранить указанную асимметрию лица в рамках ощущения красоты и статуса друга искусства, коему симметрия — враг.

Открытость в данном случае подразумевает еще и максимально широкий (в рамках жанровых ограничений) спектр отсылок к трудам предшественников как на Западе, так и на Востоке, но прежде всего в России. Наиболее полные библиографические данные о русском китаеведении собрал П.Е. Скачков в «систематическом указателе книг и журнальных статей о Китае на русском языке», озаглавленном «Библиография Китая», где в первом издании (М.–Л., 1932) был охвачен 200-летний период с 1730 по 1930 г., а во втором (М., 1960) описание доведено до 1957 г. включительно. Позднее эту работу продолжила В.П. Журавлева в охвативших публикации 1974–1988 гг. ежегодниках «Книги и статьи о Китае на русском языке» (Китайская Народная Республика: Указатель литературы на русском языке. М., 1976–1991), библиографии «Книги о Китае, опубликованные на русском языке в 1989–1999 гг.» (Китай на пути модернизации и реформ. 1949–1999. М., 1999) и др. изданиях. Прямым продолжением «Библиографии Китая» П.Е. Скачкова стал осуществляемый ею проект описания синологической литературы на русском языке после 1957 г., основные части которого войдут в справочные разделы настоящей энциклопедии, в частности в т. 1 помещена библиография литературы по философии, охватывающая 1958–2005 гг.

А.И. Кобзев

甲

Общий раздел

中國精神文化大典

Философия и духовная культура Китая

Из сохранившихся до наших дней древнейших мировых культур наиболее отличные друг от друга — западная (европейско-средиземноморская по своему происхождению) и китайская. Их взаимная полярность имеет очень глубокие антропологические, а не только социальные и историко-культурные корни, выражаясь в различии психотипов («левополушарного», алфавитного, аналитичного и «правополушарного», иероглифического, синтетичного) и, возможно, отражая разные варианты сапиентации человека в двух разных и достаточно удаленных друг от друга точках земного шара. Китайский вариант — это предельно развитая культурная позиция здравомыслящего и социализованного «нормального» человека, по выражению П. Тейяра де Шардена, «бесконечно усложненный неолит»; западный — парадоксальное отклонение от «нормы», своего рода «извращение ума», основанное на «стремлении к невозможному» и «вере в абсурдное». Корни этой идеологии уходят в древний индоевропейский обычай сожжения, т.е. полной дематериализации самого дорогого для человека — его почивших предков, что находится в разительном контрасте с древнеегипетским и китайским культом тел умерших.

Формирование европейской цивилизации было обусловлено рядом уникальных и неповторимых событий («греческое чудо», рождение капитализма, научно-техническая революция) и соответственно самоосмыслялось с помощью линейной концепции времени и признания таких абсолютно уникальных актов исторической драмы, как Боговоплощение или Второе пришествие. Напротив, китайская цивилизация развивалась циклически и самоосмыслялась в терминах теории «вечного возвращения на круги своя».

В европейском экстрасенсуальном и сверхрассудочном мировоззрении, будь то платоническая философия, христианская теология или научная теория, происходит трансцендирующее удвоение мира в его идеальной конструкции. Для китайского же сенсуалистического и рассудочного натурализма мир един и неделим, в нем все имманентно и ничто, включая самые тонкие божественные сущности, не трансцендентно. В идеальном мире западного человека действуют абстрактные логические законы, в натуралистическом мире китайца — классификационные структуры, здесь место логики занимает нумерология. Социальным следствием подобного «здравомыслия» стало то, что в Китае философия всегда была царицей наук и никогда не становилась «служанкой богословия».

Впрочем, с теологией ее роднит непреложное использование регламентированного набора канонических текстов. На этом пути, предполагающем учет всех предшествующих точек зрения на каноническую проблему, китайские философы с неизбежностью превращались в историков философии, и в их сочинениях исторические аргументы брали верх над логическими. Более того, логическое историзировалось, подобно тому как в христианской религиозно-теологической литературе Логос превратился в Христа и, прожив человеческую жизнь, открыл новую эру истории. Но в отличие от «настоящего» мистицизма, который отрицает как логическое, так и историческое, претендуя на выход и за

понятийные, и за пространственно-временные границы, в китайской философии преобладала тенденция к полному погружению мифологем в конкретную ткань истории.

Китайская философия возникла примерно в то же время, что и древнегреческая и древнеиндийская, — в середине I тыс. до н.э. Отдельные философские идеи и темы, а также многие термины, образовавшие потом бульшую часть лексикона традиционной китайской философии, содержались уже в древнейших письменных памятниках китайской культуры — «Шу цзине» («Канон [документальных] писаний», известный также как «Книга исторических преданий»), «Ши цзине» («Канон стихов», больше известный как «Книга песен»), «Чжоу и» («Чжоуские перемены», или «Книга перемен»), сложившихся в первой половине I тыс. до н.э. Это иногда служит основанием для утверждений (особенно китайских ученых) о возникновении философии в Китае в начале I тыс. до н.э. Данная точка зрения мотивируется также тем, что в состав указанных произведений входят отдельные самостоятельные тексты, имеющие развитое философское содержание, например «Хун фань» («Величественный образец») из «Шу цзина» или «Си цы чжуань» («Предание привязанных афоризмов») из «Чжоу и». Однако, как правило, создание или окончательное оформление подобных текстов датируется уже второй половиной I тыс. до н.э.

Генетические и общеисторические особенности. Первым исторически достоверным творцом философской теории в Китае был Конфуций (VI–V вв. до н.э.), осознавший себя выразителем духовной традиции *жу* [*Л*] — ученых, образованных людей, интеллигентов, чье наименование стало затем терминологическим обозначением для конфуцианства.

Согласно традиционной датировке, старшим современником Конфуция был Лао-цзы, основоположник даосизма — главного оппозиционного конфуцианству идеологического течения. Однако ныне установлено, что первые собственно даосские произведения были написаны после конфуцианских, даже, по-видимому, явились реакцией на них. Лао-цзы как историческое лицо, скорее всего, жил позже Конфуция. Видимо, неточно и традиционное представление о доциньском (до конца III в. до н.э.) периоде в истории китайской философии как эпохе равноправной полемики «ста школ», поскольку все существовавшие в то время философские школы самоопределялись через свое отношение к конфуцианству.

Неслучайно, что закончилась эта эпоха «антифилософскими» репрессиями императора Цинь Ши-хуана в 213–210 гг. до н.э., направленными именно против конфуцианцев. Термин *жу* [*Л*] с самого возникновения китайской философии обозначал не только и даже не столько одну из ее школ, сколько философию как единый идеологический комплекс, сочетавший в себе признаки философии, науки, искусства и религии. В разные эпохи баланс этих признаков был различным.

Во II в. до н.э. конфуцианство добилось официального статуса ортодоксальной идеологии, но и до этого оно неформально обладало подобным статусом. Следовательно, вся история китайской философии связана с фундаментальным разделением философских школ по признаку соотнесенности с ортодоксией. Этот релевантный теологии

классификационный принцип имел в традиционном Китае универсальное значение, распространяясь на все сферы культуры, в том числе на научные дисциплины. Конфуций и первые философы — *жу* [*1*] — видели свою основную задачу в теоретическом осмыслении жизни общества и личной судьбы человека. Как носители и распространители культуры, они были тесно связаны с социальными институтами, ответственными за хранение и воспроизводство письменных, в том числе исторических и литературных, документов (культура, письменность и литература в китайском языке обозначались одним термином — *вэнь*), и их представителями — скрибами — *ши* [*13*]. Отсюда три основные особенности конфуцианства: 1) в институциональном плане — связь или активное стремление к связи с административным аппаратом, постоянные претензии на роль официальной идеологии; 2) в содержательном плане — доминирование социально-политической, этической, обществоведческой, гуманитарной проблематики; 3) в формальном плане — признание текстологического канона, т.е. соответствия строгим формальным критериям «литературности», как методологически значимой нормы.

С самого начала программной установкой Конфуция было «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее» («Лунь юй», VII, 1). При этом акт передачи древней мудрости грядущим поколениям имел культуросозидательный и творческий характер, хотя бы потому, что архаические произведения (каноны), на которые опирались первые конфуцианцы, были уже малопонятны их современникам и требовали осмысляющих истолкований. В итоге доминантными формами творчества в китайской философии стали комментаторство и экзегеза древних классических произведений. Даже самые смелые новаторы стремились выглядеть всего лишь истолкователями или восстановителями старинной идеологической ортодоксии. Теоретическое новаторство, как правило, не только не акцентировалось и не получало явного выражения, но, напротив, намеренно растворялось в массе комментаторского (квазикомментаторского) текста.

Эта особенность китайской философии определялась целым рядом факторов — от социальных до лингвистических. Древнекитайское общество не знало полисной демократии и порожденного ею типа философа, сознательно отрешенного от окружающей его эмпирической жизни во имя осмысления бытия как такового. Приобщение к письменности и культуре в Китае всегда определялось довольно высоким социальным статусом и определяло его. Уже со II в. до н.э., с превращением конфуцианства в официальную идеологию, начала складываться экзаменационная система, закреплявшая связь философской мысли как с государственными институтами, так и с «классической литературой» — определенным набором канонических текстов. Издревле же подобную связь обусловливала специфическая (в том числе лингвистическая) сложность получения обра-

зования и доступа к материальным носителям культуры (прежде всего книгам).

То, что собирался «передавать» Конфуций, было зафиксировано главным образом в исторических и литературных памятниках — «Шу цзине» и «Ши цзине». Таким образом, специфику китайской философии определяла тесная связь не только с исторической, но и с литературной мыслью. В философских произведениях традиционно царила литературная форма. С одной стороны, сама философия не стремилась к сухой абстрактности, с другой — литература была пропитана «тончайшими соками» философии. По степени беллетризации китайская философия может быть сопоставлена с русской философией. Эти черты китайская философия в целом сохраняла вплоть до начала XX в., когда под влиянием знакомства с западной философией в Китае начали возникать нетрадиционные философские теории.

Специфику китайской классической философии в содержательном аспекте определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие развитых идеалистических теорий типа платонизма или неоплатонизма (тем более классического европейского идеализма нового времени), а в методологическом аспекте — отсутствие такого универсального общефилософского и общенаучного органона, как формальная логика (что является прямым следствием неразвитости идеализма). Речь идет именно о натурализме, а не о материализме, потому что последний коррелятивен идеализму и вне этой корреляции термин «материализм» утрачивает научный смысл. Само понятие материи европейская философия получила из недр платоновского идеализма (а термин «идея» — из демокритовского материализма).

Исследователи китайской философии часто усматривают понятие идеального в категориях *у* [*Л*] — «отсутствие/небытие» (особенно у даосов) или *ли* [*Л*] — «принцип/резон» (особенно у неоконфуцианцев). Однако *у* [*Л*] в лучшем случае может обозначать некоторый аналог платоновско-аристотелевской материи как чистой возможности (актуального небытия), а *ли* [*Л*] выражает идею упорядочивающей структуры (закономерности или «законного места»), имманентно присущей каждой отдельной вещи и лишенной трансцендентного характера.

В классической китайской философии, не выработавшей понятия идеального как такового (идеи, эйдоса, формы форм, трансцендентного божества), отсутствовала не только «линия Платона», но и «линия Демокрита», поскольку богатая традиция материалистической мысли не формировалась в теоретически осмысленном противопоставлении ясно выраженному идеализму и самостоятельно вообще не породила атомистики. Все это свидетельствует о несомненном господстве в классической китайской философии натурализма, типологически схожего с демокритовским философствованием в Древней Греции, но несопоставимо более сложного благодаря многовековому последовательному развитию.

Методологическая специфика. Одним из следствий общеметодологической роли логики в Европе стало обретение философскими категориями прежде всего логического смысла, генетически восходящего к грамматическим моделям древнегреческого языка. Сам термин «категория» (catēgoria) подразумевает «высказываемое», «утверждаемое». Китайские аналоги категорий, генетически восходя к мифическим представлениям, образам гадательной практики и хозяйственно-упорядочивающей деятельности, обрели прежде всего натурфилософский смысл и использовались в качестве классификационных матриц: например, двоичная — *инь–ян* или *лян и* — «двоица образов»; троичная — *тянь* [*1*], *жэнь* [*1*], *ди* [*2*] — «Небо, человек, Земля» или *сань цай* — «три материала»; пятеричная — *у син* — «пять элементов». Современный китайский термин «категория» (*фаньчоу*) имеет нумерологическую этимологию, происходя от обозначения девятиклеточного квадрата (по модели магического квадрата 3×3) — *ло шу*, на котором основан «Хун фань». Место логики в Китае занимала так называемая нумерология (*сяншучжи-сюэ*), т.е. формализованная теоретическая система, элементами которой являются математические или математикообразные объекты — числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а иначе — символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т.д. Как показал в 1922 один из первых исследователей древнекитайской методологии Ху Ши, двумя ее главными разновидностями были конфуцианская логика, изложенная в «Чжоу и», и моистская логика, изложенная в гл. 40–45 «Мо-цзы», т.е. нумерология и протологика. Древнейшие и ставшие каноническими формы самоосмысления общепознавательной методологии китайской классической философии, реализованные в нумерологии «Чжоу и», «Хун фаня», «Тай сюань цзина» и в протологике «Мо-цзы», «Гунсунь Лун-цзы», «Сюнь-цзы», ныне вызывают к себе повышенный интерес во всей мировой синологии.

Ху Ши стремился продемонстрировать наличие в древнекитайской философии «логического метода», на равных правах включая в него и протологику и нумерологию. Замечательным достижением Ху Ши было «открытие» в древнем Китае развитой общепознавательной методологии, но он не сумел доказать ее логический характер, что было справедливо и оперативно (1923, публ. 1925) отмечено В.М. Алексеевым. В 1920-х годах виднейшие европейские синологи А. Форке и А. Масперо показали, что даже учение поздних моистов, наиболее близкое к логике в древнекитайской методологии, строго говоря, является эристикой и, следовательно, обладает статусом протологики.

В середине 1930-х годов понимание «Чжоу и» как логического трактата убедительно опроверг Ю.К. Щуцкий. И в это же время Шэнь Чжун-тао (Ч.Т. Сун) в развернутой форме показал, что нумерология «Чжоу и» может быть использована в качестве общенаучной методологии, поскольку представляет собой стройную систему символических форм, отражающих универсальные количественные и структурные закономерности мироздания. К сожалению, Шэнь Чжун-тао оставил в сто-

роне вопрос о том, в какой степени этот потенциал был реализован китайской научной и философской традицией. Методологическая роль нумерологии в самом широком контексте духовной культуры традиционного Китая тогда же была блестяще продемонстрирована выдающимся французским синологом П.М. Гране, рассматривавшим нумерологию в качестве своеобразной методологии китайского «коррелятивного (ассоциативного) мышления». Работы Гране способствовали возникновению современного структурализма и семиотики, но долгое время, несмотря на свой высокий авторитет, не находили должного продолжения в западной синологии.

Наибольшее развитие теория «коррелятивного мышления» нашла в трудах крупнейшего западного историка китайской науки Дж. Нидэма, который, однако, принципиально разделил «коррелятивное мышление» и нумерологию. С его точки зрения, первое в силу своей диалектичности служило питательной средой для подлинного научного творчества, вторая же, хоть и производна от первого, скорее тормозила, чем стимулировала развитие науки. Внутренняя противоречивость позиции Нидэма внешне сглаживается сужением понятия китайской нумерологии до всего лишь мистики чисел (естественно, не имеющей общеметодологического статуса). С критикой этой позиции выступил другой выдающийся историк китайской науки, Н. Сивин, на материале нескольких научных дисциплин конкретно показавший неотъемлемую органичность присущих им нумерологических построений. Самых радикальных взглядов в методологической трактовке китайской нумерологии придерживаются отечественные синологи В.С. Спирин и А.М. Карапетьянц, отстаивающие тезис о ее полноценной научности. Спирин видит в ней прежде всего логику, Карапетьянц — математику. Сходным образом исследователь из КНР Лю Вэй-хуа трактует нумерологическую теорию «Чжоу и» как древнейшую в мире математическую философию и математическую логику. Спирин и Карапетьянц предлагают отказаться от термина «нумерология» или использовать его только в применении к заведомо ненаучным построениям. Подобное разграничение, конечно, возможно, но оно будет отражать мировоззрение современного ученого, а не китайского мыслителя, пользовавшегося единой методологией и в научных, и в ненаучных (с нашей точки зрения) штудиях. Фундамент китайской нумерологии составляют три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) «символы» — а) триграммы, б) гексаграммы; 2) «числа» — а) *хэ ту*, б) *ло шу*; 3) главные онтологические ипостаси «символов» и «чисел» — а) *инь–ян* (темное–светлое), б) *у син* (пять элементов). Сама эта система нумерологизирована, поскольку построена на двух исходных нумерологических числах — 3 и 2. В ней отражены все три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: «символы» — геометрические формы; «числа» — цифры; *инь–ян*, *у син* — иероглифы. Объясняется указанный факт архаическим происхождением китайской нумерологии, которая уже с незапамятных времен выполняла культуромоделирующую функцию. Древнейшими образцами китайской письменности являются предельно нумерологизированные надписи

на гадательных костях. Поэтому и в дальнейшем канонические тексты создавались по нумерологическим стандартам. Так в сугубо традиционалистском обществе наиболее значимые идеи неразрывно срастались со знаковыми клише, в которых были строго установлены состав, количество и пространственное расположение иероглифов или любых других графических символов.

За свою долгую историю нумерологические структуры в Китае достигли высокой степени формализации. Именно это обстоятельство сыграло решающую роль в победе китайской нумерологии над протологикой, поскольку последняя не стала ни формальной, ни формализованной, а потому не обладала качествами удобного и компактного методологического инструмента (органона).

Китайская протологика одновременно противостояла нумерологии и сильно зависела от нее. Так, находясь под воздействием нумерологического понятийного аппарата, в котором понятие «противоречие» («контрадикторность») было растворено в понятии «противоположность» («контрарность»), протологическая мысль не сумела терминологически разграничить «противоречие» и «противоположность». Это, в свою очередь, самым существенным образом сказалось на характере китайской протологики и диалектики, так как и логическое, и диалектическое определяется через отношение к противоречию. Центральная гносеологическая процедура — обобщение — в нумерологии и нумерологизированной протологике была основана на количественном упорядочении объектов и ценностно-нормативном выделении из них главного — репрезентанта — без логического отвлечения совокупности идеальных признаков, присущих всему данному классу объектов. Генерализация сущностно взаимосвязана с аксиологичностью и нормативностью всего понятийного аппарата классической китайской философии, что обусловило такие фундаментальные особенности последней, как беллетризованность и текстологическая канонообразность.

В целом в классической китайской философии нумерология возобладала при теоретической неразработанности оппозиции «логика–диалектика», недифференцированности материалистических и идеалистических тенденций и общем господстве комбинаторно-классификационного натурализма, отсутствии логизирующего идеализма, а также консервации символической многозначности философской терминологии и ценностно-нормативной иерархии понятий.

Основные школы. В начальный период своего существования (VI–III вв. до н.э.) китайская философия в условиях категориальной недифференцированности философского, научного и религиозного знания являла собой картину предельного разнообразия взглядов и направлений, представлявшихся как «соперничество ста школ» (*бай цзя чжэн мин*). Первые попытки классификации этого многообразия предпринимались представителями главных философских течений (конфуцианства и даосизма) в стремлении подвергнуть критике своих оппонентов. Этому специально посвящена гл. 6 «Фэй ши эр цзы» («Против двенадцати мыслителей») конфуцианского трактата «Сюнь-цзы». В ней помимо пропагандируемого учения Конфуция и его ученика Цзы Гуна (V в. до н.э.) автор выделил «шесть

учений» (*лю шо*), попарно представленных двенадцатью мыслителями, и подверг их резкой критике. В гл. 21 своего трактата Сюнь-цзы, отдавая учению Конфуция роль «единственной школы, достигшей всеобщего *дао* и овладевшей его применением (*юн* [*2*])», также выделил шесть противостоящих ему «беспорядочных школ» (*луань цзя*).

Примерно синхронная (хотя, по некоторым предположениям, и более поздняя, вплоть до рубежа н.э.) и типологически схожая классификация содержится в заключительной гл. 33 «Тянься» («Поднебесная») трактата «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н.э.), где также выделено стержневое, наследующее древнюю мудрость учение конфуцианцев, которому противопоставлены «сто школ» (*бай цзя*), разделенные на шесть направлений.

Эти структурно аналогичные шестеричные построения, исходящие из идеи единства истины (*дао*) и многообразия ее проявлений, стали основой для первой классификации основных философских учений как таковых (а не просто их представителей), которую осуществил Сыма Тань (II в. до н.э.), написавший специальный трактат о «шести школах» (*лю цзя*), вошедший в состав заключительной гл. 130 составленной его сыном Сыма Цянем (II–I вв. до н.э.) первой династийной истории «Ши цзи» («Исторические записки»). В этом произведении перечислены и охарактеризованы: 1) «школа темного и светлого [мирообразующих начал]» (*иньян-цзя*), в западной литературе называемая также «натурфилософской»; 2) «школа ученых» (*жу-цзя*), т.е. конфуцианство; 3) «школа Мо [Ди]» (*мо-цзя,* моизм); 4) «школа имен» (*мин-цзя*), в западной литературе называемая также «номиналистской» и «диалектико-софистической»; 5) «школа законов» (*фа-цзя*), т.е. легизм и 6) «школа Пути и благодати» (*даодэ-цзя*), т.е. даосизм. Наивысшей оценки удостоена последняя школа, которая, подобно конфуцианству в классификациях из «Сюнь-цзы» и «Чжуан-цзы», представлена здесь синтезирующей главные достоинства всех остальных школ. Данная схема получила развитие в классификационно-библиографическом труде выдающегося ученого Лю Синя, легшем в основу древнейшего в Китае, а возможно, и в мире соответствующего каталога «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), который стал гл. 30 составленной Бань Гу второй династийной истории «Хань шу» («Книга [об эпохе] Хань»). Во-первых, классификация выросла до десяти членов — к шести имевшимся прибавились четыре новых: дипломатическая «школа вертикальных и горизонтальных [политических союзов]» (*цзунхэн-цзя*); эклектико-энциклопедическая «свободная школа» (*цза-цзя*); «аграрная школа» (*нун-цзя*) и фольклорная «школа малых изъяснений» (*сяошо-цзя*). Во-вторых, Лю Синь предложил теорию происхождения каждой из «десяти школ» (*ши цзя*), охватывающих «всех философов» (*чжу цзы*).

Эта теория предполагала, что в начальный период формирования традиционной китайской культуры, т.е. в первые века I тыс. до н.э., носителями социально значимого знания были официальные лица, иначе говоря, «ученые» являлись «чиновниками», а «чиновники» — «учеными». Вследствие упадка «пути истинного государя» (*ван дао*), т.е. ослабления власти правящего дома Чжоу, произошло разрушение централизованной административной структуры, и ее представители, лишившись официального статуса, оказались

вынужденными вести частный образ жизни и обеспечивать собственное существование реализацией своих знаний и умений уже в качестве учителей, наставников, проповедников. В наступившую эпоху государственной раздробленности боровшиеся за влияние на удельных властителей представители различных сфер некогда единой администрации образовали разные философские школы, само общее обозначение которых словом *цзя* [*2*] (этот иероглиф имеет буквальное значение «семья») свидетельствует об их частном характере.

Конфуцианство создали выходцы из ведомства просвещения, «помогавшие правителям следовать силам *инь—ян* и разъяснявшие, как осуществлять воспитующее влияние», опираясь на «письменную культуру» (*вэнь*) канонических текстов, входивших в собрания «Лю и» («Шесть искусств»), «У цзин» («Пятиканоние»), «Ши сань цзин» («Тринадцатиканоние»), и ставя во главу угла «гуманность» (*жэнь* [*2*]) и «должную справедливость» (*и* [*1*]). Даосизм (*дао-цзя*) создали выходцы из ведомства хронографии, которые «составляли летописи о пути (*дао*) успехов и поражений, существования и гибели, горя и счастья, древности и современности», благодаря чему постигли «царское искусство» самосохранения посредством «чистоты и пустоты», «униженности и ослабленности». «Школу темного и светлого [мирообразуюших начал]» создали выходцы из ведомства астрономии, следившие за небесными знамениями, солнцем, луной, звездами, космическими ориентирами и чередованием времен. Легизм создали выходцы из судебного ведомства, которые дополняли управление на основе «благопристойности» (*ли* [*2*]) наградами и наказаниями, определенными «законами» (*фа* [*1*]). «Школу имен» создали выходцы из ритуального ведомства, чья деятельность обусловливалась тем, что в древности в чинах и ритуалах номинальное и реальное не совпадали и возникала проблема приведения их во взаимное соответствие. Моизм создали выходцы из храмовых сторожей, проповедовавшие бережливость, «всеобъемлющую любовь» (*цзянь ай*), выдвижение «достойных» (*сянь* [*2*]), почтение к «навям» (*гуй* [*1*]), отрицание «предопределения» (*мин* [*1*]) и «единообразие» (*тун* [*1*]). Дипломатическую «школу вертикальных и горизонтальных [политических союзов]» создали выходцы из посольского ведомства, способные «вершить дела как должно и руководствоваться предписаниями, а не словопрениями», эклектико-энциклопедическую «свободную школу» — выходцы из советников, сочетавшие идеи конфуцианства и моизма, «школы имен» и легизма во имя поддержания порядка в государстве, «аграрную школу» — выходцы из ведомства земледелия, ведавшие производством продовольствия и товаров, которые в «Хун фане» отнесены соответственно к первому и второму из восьми важнейших государственных дел (*ба чжэн*), «школу малых изъяснений» — выходцы из низкоразрядных чиновников, которые должны были собирать сведения о настроениях среди народа на основе «уличных пересудов и дорожных слухов».

Оценив последнюю школу (носившую в большей степени фольклорный, нежели философский характер и продуцировавшую «беллетристику» — *сяо шо*) как не заслуживающую внимания, авторы этой теории признали девять оставшихся школ «взаимно противоположными, но формирующими друг друга» (*сян фань эр сян чэн*), т.е. идущими к одной цели разными путями и опирающи-

мися на общий идейный базис — «Шесть канонов» («Лю цзин»). Из заключения следовало, что разнообразие философских школ представляет собой вынужденное следствие распада общей государственной системы, естественным образом устраняющееся при восстановлении таковой и возвращении философской мысли в объединяющее и стандартизирующее конфуцианское русло.

Несмотря на отказ от рассмотрения «школы малых изъяснений» в качестве философской, в «И вэнь чжи» неявно сохранена десятеричность набора философских школ, поскольку далее в специальный раздел выделена «военная школа» (*бин-цзя*), которая в соответствии с общей теорией представлена образованными выходцами из военного ведомства. Истоки этой десятичленной классификации прослеживаются в энциклопедических памятниках III–II вв. до н.э. «Люй-ши чунь цю» («Вёсны и осени господина Люя») и «Хуайнань-цзы» («[Трактат] Учителя из Хуайнани»).

Созданная в период формирования централизованной империи Хань, чье наименование стало этнонимом самого китайского народа, называющего себя *хань*, теория Лю Синя — Бань Гу в традиционной науке обрела статус классической. В дальнейшем в течение всей истории Китая продолжалась ее разработка, особенный вклад в которую внесли Чжан Сюэ-чэн и Чжан Бинлинь. В китайской философии XX в. она была решительно раскритикована Ху Ши, но, напротив, поддержана и развита Фэн Ю-ланем, который пришел к выводу, что шесть основных школ создали представители не только разных профессий, но и разных типов личности и образа жизни. Конфуцианство сформировали ученые-интеллектуалы, моизм — рыцари, т.е. странствующие воины и ремесленники, даосизм — отшельники и затворники, «школу имен» — риторы-полемисты, «школу темного и светлого [мирообразующих начал]» — оккультисты и нумерологи, легизм — политики и советники властителей.

Хотя после создания классификации Лю Синя — Бань Гу возникали схемы с еще большим количеством элементов, в частности в официальной истории династии Суй (581–618) «Суй шу» (VII в.) перечислены 14 философских школ, реально значимую роль в историко-философском процессе сыграли шесть из них, выделенные уже в «Ши цзи» и ныне признаваемые таковыми большинством специалистов.

Стержневая роль конфуцианства. И в «осевое время» зарождения китайской философии, и в эпоху «соперничества ста школ», и тем более в последующие времена, когда идейный ландшафт утратил столь пышное разнообразие, конфуцианство играло центральную роль в духовной культуре традиционного Китая, поэтому его история является стержневой для всей истории китайской философии или по крайней мере той ее части, которая начинается с эпохи Хань. С возникновения до настоящего времени история конфуцианства в самом общем виде делится на четыре периода; начало каждого из них связано с глобальным социально-культурным кризисом, выход из которого конфуцианские мыслители неизменно находили в теоретическом новаторстве, облекаемом в архаизованные формы.

Первый период: VI–III вв. до н.э. Изначальное конфуцианство возникло в середине I тыс. до н.э., когда Китай был раздираем бесконечными войнами, которые обособившиеся децентрализованные государства вели

друг с другом и с нападавшими с разных сторон «варварами». В духовном плане происходило разложение раннечжоуской религиозной идеологии, подрываемой реликтами дочжоуских (иньских) верований, неошаманистскими (протодаосскими) культами и инокультурными веяниями, доносимыми до Срединных государств их агрессивными соседями. Реакцией на этот духовный кризис стала канонизация Конфуцием идеологических устоев раннечжоуского прошлого, запечатленных прежде всего в тексте «Писаний» («Шу») и «Стихов» («Ши»), а результатом — создание принципиально нового культурного образования — философии.

Второй период: III в. до н.э. — X в. н.э. Основным стимулом формирования так называемого ханьского конфуцианства стало стремление к восстановлению идейного главенства, утраченного в борьбе с новообразовавшимися философскими школами, прежде всего даосизмом и легизмом. Реакция была, как и раньше, ретроградной по форме и прогрессивной по существу. С помощью древних текстов, в первую очередь «Перемен» («И») и «Величественного образца» («Хун фань»), конфуцианцы этого периода во главе с Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) существенно реформировали собственное учение, интегрировав в него проблематику своих теоретических конкурентов: методологическую и онтологическую — даосов и школы *инь–ян*, политико-правовую — моистов и легистов.

Третий период: X–XX вв. Возникновение неоконфуцианства было вызвано очередным идейным кризисом, обусловленным противостоянием официализированного конфуцианства с новым конкурентом — буддизмом, а также преобразовавшимся под его влиянием даосизмом. В свою очередь, популярность этих учений, особенно в их религиозно-теоретических ипостасях, обусловливалась происходившими в стране социально-политическими катаклизмами. Ответом конфуцианцев на этот вызов стало опять выдвижение оригинальных идей со ссылками на основателей их учения, прежде всего Конфуция и Мэн-цзы.

Четвертый период — последний и незавершенный, начавшийся в XX в. Появившееся в это время новое конфуцианство явилось реакцией уже на общемировые катастрофы и глобальные информационные процессы, выразившиеся, в частности, в укоренении в Китае чужеродных западных теорий. Для их новаторского переосмысления конфуцианцы вновь обратились к старому арсеналу конфуцианских и неоконфуцианских построений. Последняя, четвертая форма конфуцианства в наибольшей степени отлична от всех остальных, предшествовавших ей, прежде всего потому, что в сферу ее интегративных интенций попал предельно чужеродный, даже в сущности противоположный духовный материал.

К началу XXI в. вопреки недавним пророчествам о «конце истории» и триумфальном шествии западной культуры по всему миру выяснилось, что принципиально иные мировоззренческие модели не только продолжают успешно существовать в своих исконных ареалах, но и активно проникают на Запад. Наиболее радикальную и развитую альтернативу угасающей «фаустовской душе» ныне предлагает вчера казавшийся колоссом на глиняных ногах Китай.

Вместо идеалистического умерщвления или по крайней мере стыдливого сокрытия живой плоти в XX в. Запад переключился на ее демонстративное культивирование и ублажение, что соответствует фундаментальным принципам телесно и виталистически ориентированных китайцев, изобретших алхимию как учение о «философском камне» и «эликсире бессмертия» (киновари — *дань* [*3*]), т.е. макробиотику, занимавшуюся прежде всего продлением жизни, и направленные к той же цели эротологию, диетологию и т.п. Постхристианский секуляризировавшийся Запад преисполнился тем же рассудочным натурализмом.

Центр тяжести современной западной культуры переместился из «левополушарной» области идей, выраженных алфавитными текстами, в «правополушарную» область визуальных образов, весьма напоминающую тотальный визуализм эстетизированной китайской иероглифики. Сами теоретические основы информационной революции XX в. весьма китаистичны. Приведшая к созданию компьютерной техники двоичная арифметика, по признанию ее творца Лейбница, типологически (а может быть, и генетически) идентична нумерологической системе *гуа* [*2*] (три-, гексаграмм), составляющей ядро китайской «книги книг» «Чжоу и».

Все изложенное выше позволяет видеть в Китае и в целом в синической цивилизации не только перспективного претендента на ведущую роль в грядущем раскладе геополитических сил, но и мощного носителя чудесным образом приспособленной к современным общемировым

ценностям оригинальной философии, синтезирующей высшие достижения древнейшей, традиционалистски рафинированной духовной культуры.

В подобной исторической перспективе более достоверным, чем во время своего опубликования в 1948 г., выглядит предсказание одного из лучших в мире знатоков китайской философии Фэн Ю-ланя: «Высшие ценности, с которыми человек соприкасается благодаря философии, даже чище обретаемых через религию, ибо не смешаны с воображением и суеверием. В мире будущего место религии займет философия. Это следует из китайской традиции».

** Антология даосской философии. М., 1994; *Буров В.Г.* Современная китайская философия, М., 1980; *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966; *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961; *Гране М.* Китайская мысль. М., 2004; Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; *Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994; Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1897). М., 1960; История китайской философии. М., 1989; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002; *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000, гл. 4; *Петров А.А.* Очерк философии Китая // Китай. М.–Л., 1940; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1993; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Ян Юнго.* История древнекитайской идеологии. М., 1957; *Гэн Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987; *Чжан Дай-нянь.* Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Пекин, 1982; Чжунго да байкэ цюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философия). Т. 1–2. Пекин–Шанхай, 1987; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел двух [эпох] Хань. Т. 1–2. Пекин, 1960; Раздел нового времени. Т. 1–2. Пекин, 1959; Раздел [эпох] Вэй, Цзинь, Суй, Тан. Т. 1–3. Пекин, 1990; Раздел [эпохи] Цин. Пекин, 1962; Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин. Т. 1–2. Пекин, 1962; Чжэсюэ да цыдянь. Чжунго чжэсюэ ши цюань (Большой философский словарь. Том по истории китайской философии). Шанхай, 1985; *Bauer W.* Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus. Munich, 2001; *Chan Wing-tsit* (transl.). A Source Book of Chinese Philosophy. Princ., L., 1963 (reprint: L., 1969); *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 1–2. N.Y., 1957–1962; *Cheng A.* Histoire de la pensée chinoise. P., 1997; *Chou Hsiang-kuang.* A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956; *Creel H.G.* Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung. Chic., 1953; *De Bary W.Th., Chan Wing-tsit, Watson B.* Sources of Chinese Tradition. Vol. 1–2. N. Y., 1960; *Forke A.* Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Hamb., 1938; *Fu Ch. Wei-hsun, Chan Wing-tsit.* Guide to Chinese Philosophy. Bost., 1978; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 1–2. Princ., 1952–1953; *idem.* The Spirit of Chinese Philosophy. Boston, 1967; *Graham A.C.* Disputers of the Dao. La Salle (Ill.), 1989; *Hackmann H.* Chinesische Philosophie. München, 1927; *Hall D.L, Ames R.T.* Thinking through Confucius. N.Y., 1987; *Hansen Ch.* A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation. Oxf., 1992; *Ivanhoe Ph., Van Norden B.W.* Reading in Classical Chinese Philosophy. N.Y., 2000; *Kaltenmark M.* La Philosophie chinoise. P., 1997; *Loewe M.* (ed.). Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide. Berk., 1993; *Moritz R.* Die Philosophie im alten China. B., 1990; *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2. N.Y., 1956.

См. ст.: **Конфуцианство; Неоконфуцианство; Буддизм; Даосизм; Гуа [2]; Да тун; Сяншучжи-сюэ; Ти–юн; Хэ ту, ло шу; «Ши сань цзин»; Ю–у.**

А.И. Кобзев

Самоопределение китайской философии

В традиционной китайской философии отсутствует термин, точно соответствующий западному понятию «философия». Некоторым, хотя и более широким по смыслу аналогом такого термина выступает категория *цзы* [*3*], охватывающая творения философов, ученых, мудрецов, наставников жизни.

В широком и разнообразном семантическом поле иероглифа *цзы* [*3*] выделяется антитеза, которая образуется в результате сочетания указанного значения со значением «зародыш», «дитя», «ребенок», «сын». Самым ярким свидетельством осознанности этой антитезы в китайской культуре является образ создателя даосизма и наиболее оригинального китайского философа, первичным и главным символом которого является его собственное оксюморонное имя — Лао-цзы, т.е. букв. «Старый Ребенок», и связанная с этим именем легенда о его рождении седым 81-летним старцем.

В главном произведении, отражающем идеи этого философа и носящем его имя «Лао-цзы», иначе называемом «Дао дэ цзин», представлена как общая апология детскости («Дао дэ цзин», § 10, 28, 49, 55, 76), вплоть до определения высшей категории *дао*-Путь с помощью термина *цзы* [*3*] (там же, § 4), так и самоидентификация автора с состоянием новорожденного младенца (§ 20).

Данная философия в целом построена на методологии соединения противоположностей, и в частности на идеях «взаимопорождения бытия и небытия» (*ю у сян шэн*; там же, § 2) и «сохранения своей личности за счет ее отчуждения» (*вай ци шэнь эр шэнь цунь*; там же, § 7).

В определении сознания-«сердца» (*синь* [*1*]) такого философа-ребенка сходятся воедино две пары противоположностей: мудрость и глупость, элитарность и народность. Сердце народа оказывается и сердцем совершенномудрого, и сердцем ребенка (там же, § 49). Собственно говоря, в этом культурном контексте понятия «ребенок» и «народ» сближаются до такой степени, что становятся смыслами единого слова *чи цзы* (букв. «красное дитя», т.е. новорожденный, младенец; см., например, «Хань шу», гл. 89).

Обретя детско-народное сердце, философ одновременно становится обладателем сердца глупца («Дао дэ цзин», § 10). Вполне естественная взаимосвязь детскости и глупости, фиксируемая понятием инфантильности, проявлена в употреблении термина «детское сердце» (*тун синь*) в «Цзо чжуани» (Сян-гун, 31 г.).

В синхронном и столь же фундаментальном конфуцианском произведении «Мэн-цзы» на основе синонимичного выражения сформулирован тезис, вполне созвучный «Лао-цзы»: «Великий человек — тот, кто не утрачивает своего младенческого сердца (*чи цзы чжи синь*)» (IV Б, 12). Само имя создателя конфуцианства Кун-цзы (Конфуция), подобно имени его главного философского оппонента Лао-цзы, таит в себе схожий оксюморон. Древнейшее, зафиксированное в основополагающих для всей китайской культуры и особенно конфуцианства канонических текстах «Шу цзин» и «Ши цзин» значение иероглифа *кун* [*2*] — «большой, великий, огромный, громадный». Кстати, в таком же смысле этот знак употреблен и в «Лао-цзы» (§ 21). Соответственно бином Кун-цзы может иметь буквальный перевод «Большое Дитя», «Великий Отпрыск», «Огромный Младенец» или «Громадный Ребенок».

Хотя по сравнению с Лао-цзы исторический облик Конфуция гораздо более достоверен, его фамильный знак отличается той же смысловой соотнесенностью со своим носителем. По сообщению Сыма Цяня, «Конфуций был ростом девять *чи* и шесть *цуней*, все его называли верзилой, и этим он отличался от других людей» («Ши цзи», гл. 47). При разных возможных значениях указанных мер длины (*чи* [*1*], *цунь* [*2*]) рост философа оказывается в амплитуде от 191 до 265 см, что для того времени огромная, близкая к теоретическому пределу величина, поскольку стандартным считался рост в 7 *чи* («Сюнь-цзы», гл. 1); по определению самого Конфуция, приведенному в «Ши цзи» (гл. 47), рост человека находится в пределах от 3 до 10 *чи*. Подобное удивительное соответствие носителя фамилии ее буквальному смыслу может иметь два объяснения — натуралистическое и мифологическое. Согласно первому, представителям рода Конфуция по мужской линии высокорослость была присуща генетически. В пользу этой версии свидетельствуют следующие аргументы. Во-первых, фамилия Кун не

принадлежала роду изначально, а появилась у одного из его представителей — Кун-фу Цзя в VIII в. до н.э., как явствует из генеалогического описания этого «наследственного дома» (*ши цзя*) Сыма Цянем. Правда, Сыма Цянь данный факт никак не объясняет («Ши цзи», гл. 38), но и без каких-либо объяснений ясно, что в такой ситуации знак, ставший фамильным, должен был быть семантически детерминированным, а не случайным. Во-вторых, в последующем тексте, специально посвященном Конфуцию, Сыма Цянь все-таки косвенно подтверждает правильность нашего рассуждения, сообщая, что его потомок — Цзы Сян (III–II вв. до н.э.), подобно своему предку, был гигантского роста в 9 *чи* и 6 *цуней* («Ши цзи», гл. 47).

Согласно второму объяснению, разбираемая координация имени и именуемого — проявление типичного для всех древних культур, в особенности китайской, мифологического символизма, верящего в то, что nomen est omen, т.е. предполагающего мистическое восприятие имен собственных, подчиненное «закону партиципации». Французский философ и этнолог Л. Леви-Брюль, описавший этот основной закон пралогического (в более поздней терминологии и применительно к Китаю — ассоциативного или коррелятивного) мышления, подчеркнул, что в разбираемом аспекте он означает, что «имена обусловливают и ограничивают таинственные силы существ, партиципацией которых эти имена являются». В своем выводе Л. Леви-Брюль опирался на данные голландско-немецкого синолога Я. де Гроота, утверждавшего, что китайцы «имеют тенденцию к отождествлению имен с их носителями».

На мифологическую «подгонку» реальности под «высокое имя» или, наоборот, соответствующее «исправление имени» (*чжэн мин*) намекает гиперболизированность приведенных Сыма Цянем чисел, а также их сугубо нумерологический, т.е. мифолого-символический характер. Сыма Цянь, сам себя аттестовавший знатоком ицзинистики («Ши цзи», гл. 130), для обозначения роста Конфуция использовал два первоосновных числовых символа этого учения — 9 и 6, которые означают соответственно целую и прерванную черту гексаграммы, силы *ян* [*1*] и *инь* [*1*], а также все прочие коррелятивные им категории основных бинарных оппозиций (ср. построенную на канонической формуле 9×9=81 нумерологическую общность возраста новорожденного Лао-цзы и количества глав «Лао-цзы»). Вне зависимости от первопричины разбираемой взаимосвязи таковая со всей очевидностью существенна и подразумевает символическую задействованность фамилии Кун и именно в значении «большой, великий, огромный, громадный».

Коррелятивная ей физическая особенность Конфуция, сама носившая знаковый характер (в том числе и как материализация смысла фамильного знака), ранее привлекла к себе внимание и его критиков — даосов. Так, в «Чжуан-цзы» (гл. 26) о внешности Конфуция сказано: «вытянутый кверху», «сжатый снизу», т.е. коротконогий с длинным туловищем. Это описание, с одной стороны, совпадает с представлением о его высокорослости («Сюнь-цзы», гл. 5), с другой — выявляет в его фигуре пропорции детского тела, что подтверждается позднее отмеченной Ван Чуном «укороченностью [тела Конфуция] ниже поясницы» («Лунь хэн», гл. 11). В совокупности эти два свойства как раз и соответствуют имени Кун-цзы, понимаемому в прямом смысле: Большое Дитя, Великий Отпрыск, Огромный Младенец или Громадный Ребенок.

Примечательно, что в этом составном имени, казалось бы вторичный, знак *цзы* [*3*] на самом деле играет первостепенную роль, поскольку иероглиф *кун* [*2*] от него этимологически производен, что с очевидностью демонстрируют все его графические формы. Замечателен очередной параллелизм с главным идейным конкурентом — Лао-цзы, фамилия которого Ли («слива» — *ли* [*7*]) аналогичным образом состоит из двух элементов, нижним из которых является также *цзы* [*3*]. Более того, по мнению большинства этимологов, исходная пиктограмма *кун* [*2*] изображала младенца с незакрывшимся родничком (отсюда его другое значение «дыра, нора, полость, пустота»).

Поразительно, что и этот этимологический смысл фамилии связан с семантикой индивидуального имени Конфуция, которая, в свою очередь, нашла отражение в его каноническом жизнеописании, а именно в рассказе Сыма Цяня («Ши цзи», гл. 47) о том, что он родился с кратерообразной впадиной на темени (*юй дин*).

В Большом китайско-русском словаре сочетание *юй дин* переведено как «впадина на макушке». В соответствии с этим пониманием В.В. Малявин в неординарном облике Конфуция отметил

«впадину на темени», а И.И. Семененко, переводя жизнеописания Конфуция, допустил очевидное внутреннее противоречие: «На темени его с рождения имелась впадина, поэтому ему и дали имя Цю (Холм)». В стандартном переводе данной главы «Ши цзи», осуществленном Р.В. Вяткиным, представлена противоположная картина: «Когда Конфуций родился, у него на макушке головы обнаружили выпуклость». Третий, промежуточный и, кстати, наиболее близкий к истине вариант перевода разбираемого фрагмента предложил Л.С. Переломов: «При рождении темечко на голове мальчика было окружено бугорками».

Буквальный смысл сочетания *юй дин* — «макушка, окаймленная валом». Один из старейших и авторитетнейших комментаторов «Ши цзи» Сыма Чжэнь в «Ши цзи со инь» («Извлечение сокрытого в „Исторических записках“») дал следующее разъяснение: «*Юй дин* говорит о впадине на макушке, так что макушка Конфуция подобна перевернутым стрехам (*фань юй*). Перевернутые стрехи — это напоминает дом, у которого стрехи перевернуты так, что в центре низина, а со [всех] четырех сторон — возвышение». Сыма Чжэнь неслучайно воспользовался выражением «перевернутые стрехи», поскольку оно в качестве устойчивого определения необычной внешности Конфуция дважды встречается в более раннем (I в. н.э.) памятнике «Лунь хэн» (гл. 50 и гл. 11, где вместо иероглифа *юй* [*2*] стоит заменяющий омоним *юй* [*5*]). Б.Л. Рифтин, аналогично Р.В. Вяткину и также неудачно, перевел последний бином как «голова бугром».

Очевидно, что и Сыма Цянь, и Ван Чун использовали столь изощренные выражения для описания имевшейся на голове Конфуция не просто выпуклости и не просто вмятины, а вмятины с выпуклыми краями. Б.Л. Рифтин в своей содержательной книге «От мифа к роману» (1979) обратил внимание на подобный тип головы и даже привел его изображение, но только в связи с мифическими персонажами, а не по отношению к Конфуцию. Он цитирует датируемое рубежом н.э. описание мифического государя Чжуань-сюя как обладателя «головы с канавкой» (*цюй тоу*) и связывает его с характерной для иллюстраций XVIII–XIX вв. традиционной манерой изображения всех основных первопредков (Пань-гу, Суй-жэнь, Шэнь-нун, Фу-си), некоторых их помощников и прочих мифических государей «со странной головой, как бы разделенной посредине ложбинкой». В книге воспроизведено соответствующее изображение Фу-си (см. рис. 1), особенность облика которого гипотетически объясняется как зооморфный атавизм, а именно редуцированная рогатость. Но это объяснение не распространяется на прочих персонажей, отличающихся данным свойством, которое сам автор предпочитает называть «странным».

Рис. 1. Фу-си

Еще труднее предположить какую-либо зооморфность в образе Конфуция, хотя «голова с канавкой» подобна «макушке, окаймленной валом» не только структурно (там и тут сочетание возвышения с углублением), но и терминологически, поскольку в них определительные знаки *цюй* [*1*] («канава, арык, водоводный ров») и *юй* [*3*] («вал, дамба, пойменное поле, заливаемая земля») связаны единой водной семантикой. В это семантическое поле, кстати, включается и *юй* [*2*] — основной смыслоопределяющий иероглиф бинома *фань юй*, который означает «водосток».

Данная параллель, безусловно, вскрывает мощный мифологизирующий потенциал разбираемой антропологической особенности Конфуция, которая символизировала его отмеченность свыше как стоящего в одном

ряду с божественными героями древности. Но гораздо любопытнее то, что словесное описание данного образа полностью соответствует рисунку, представляемому пиктографическим этимоном иероглифа *кун* 𠂤, впервые появляющимся в надписях на бронзовых сосудах (1-я пол. I тыс. до н.э.). Эта пиктограмма изображает ребенка (*цзы* [*3*]) с дугой на темени, обращенной вверх концами, которые действительно напоминают «перевернутые стрехи».

Далее в «Ши цзи» (гл. 47) сказано, что благодаря своей особенной голове Конфуций получил имя Цю 丘, означающее «холм», «курган», «могила», «пустошь», т.е. возвышенность с выемкой внутри, наглядным изображением чего выступает пиктографический этимон *цю* 凶 в шаниньской эпиграфике (2-я пол. II тыс. до н.э.), имеющий значение «пещера». Соответственно в этом же рассказе появление на темени младенца кратерообразной впадины в виде родничка с поднятыми краями (имплицитно материализующей этимологию его фамилии, а в смысле «закона партиципации» или имяславия — его генеалогию) эксплицитно связывается с его рождением в пещере или, при другом понимании текста, у (могильного?) холма с гротом, обозначенного двумя иероглифами 尼丘 (*ни цю*), второй из которых стал именем (*мин* [*2*]), а первый — прозвищем (*цзы* [*2*]) Конфуция. Поэтому в специально посвященной данной проблематике главе «Син мин» («Фамилии и имена») энциклопедического трактата Бань Гу «Бо ху тун» сказано, что «голова Конфуция подобна горе Ницю в государстве Лу». Последнее обстоятельство опять-таки аналогично мифологической привязке фамилии Лао-цзы — Ли, т.е. Слива, к его рождению под сливой.

Включающая типичный мифологический сюжет чудесного рождения взаимосвязь двух величайших столпов китайской философии Конфуция и Лао-цзы, подобная взаимной противоположности и дополнительности сил *инь* [*1*] и *ян* [*1*], распространяется также на их антропологические характеристики. Поэтому кратерообразной впадине на темени Конфуция противостоит соответствующая выпуклость у Лао-цзы, ярко выступающая в его иконографии (см. рис. 2).

Рис. 2. Лао-цзы

По сравнению с Конфуцием эта особенность облика Лао-цзы представляет собой более простой и распространенный вариант выделения темени как вершины головы и высшей точки тела, наиболее приближенной к Небу, располагаясь в одном ряду с такими хорошо известными на Западе явлениями, как католическая тонзура и иудейская кипа. В древней Индии выпуклость на темени считалась одним из «32 признаков великого человека» и обозначалась термином «ушниша». В буддизме этим характеристикам идеального (вселенского, священного, харизматического) царя чакравартина и будды посвящена специальная «Сутра о признаках» («Лакшана-сутра»), которая в Китае известна с конца IV в. как «Сань ши эр сян цзин» («Сутра о тридцати двух признаках»).

М.Е. Кравцова, которая исследовала и перевела эту сутру с китайского на русский язык, пришла к выводу «об архаичности происхождения образа великой личности, который сложился, возможно, в рамках добуддийского комплекса представлений о правителе и лишь впоследствии был воспринят буддийской религиозной доктриной». В китайской же версии «широко использовалась лексика, восходящая к национальным философско-политической терминологии и лексическим универсалиям», которые черпались прежде всего из даосской традиции.

Сутра следующим образом описывает рассматриваемый признак: «На макушке головы великой личности имеется мясистая шишка-узел. Полностью круглая, словно узел волос, и в виде раковины моллюска, завивающейся вправо». М.Е. Кравцова сопроводила это описание таким комментарием: «В переводе

палийской версии сутры этот признак понимается как указание на форму головы великой личности: „Его голова подобна царскому тюрбану“ (№ 32). Однако в подавляющем большинстве китайских и японских текстов, как и в данном случае, говорится именно о мясистом наросте на макушке головы великой личности: „Тридцать второй признак — макушка заканчивается мясистой шишкой-узлом. Это означает, что на самой макушке есть мясистый нарост, который вздымается кверху и имеет форму узла волос“ (Словник Трипитаки); „Сказано... на макушке мясистый узел... макушка — это верх головы. Мясистый узел — это мясистый нарост (*до* [*2*], досл.: дамба, земляная насыпь) на макушке головы“ (Комментарии „Сутры о бесконечном“)».

Любопытно также, что, согласно цитируемому канону, «верхняя часть туловища великой личности большая, словно у льва». Это напоминает аналогичную детскую диспропорцию в комплекции Конфуция, которая в истории, сообщенной Ван Чуном, вызвала прямой переход от ее констатации к сравнению с собакой. Если отвлечься от панегирического пафоса в первом случае и саркастического — во втором, то останется единый анатомический смысл, тем более что в изобразительной культуре традиционного Китая лев и собака весьма похожи друг на друга.

К изложенному следует добавить, что, по буддийским представлениям, из выпуклости на темени Будды исходит лучевое сияние, т.е. это — сверхъестественный канал связи с горним миром.

В Китае образы «двух родоначальников» (*эр ши*) Лао-цзы и Будды настолько сблизились, что порой сливались в образ единого мистического существа — Желтолицего (*хуан мянь*) Лао-цзы. Однако в условиях китайского общемировоззренческого натурализма надмирная, **горняя** устремленность выпуклости на темени великого человека осмыслялась как сугубо внутримировая, **горная**.

Символика горы, прямо связанная с данной особенностью головы Лао-цзы и Конфуция, последним раскрывалась в терминах «гуманность» (*жэнь* [*2*]), «покой» (*цзин* [*2*]) и «долгоденствие» (*шоу* [*2*]) («Лунь юй», VI, 23). В даосизме же этот идейный символизм преобразовался в практический культ гор, за которым, разумеется, стоит глубочайший пласт архаических представлений о горе как связующем звене между землей и небом, нижним и верхним миром, как обиталище духов и богов.

В конфуцианском варианте этой символики, воплощенной в кратерообразном выступе на темени Конфуция, присутствует и противоположно-дополнительная (опять же по принципу *инь–ян*) тема воды. Горы и воды в китайском мировоззрении образуют универсальную координатную сетку, вертикальная (горы) и горизонтальная (воды) оси которой структурируют восприятие любого явления природы, поэтому, в частности, и соединение обозначающих их иероглифов образует понятие пейзажа (*шань шуй*, букв. «горы и воды»). В уже упоминавшемся пассаже Конфуций афористически выразил эту мировоззренческую схему: «Знающий радуется водам, гуманный радуется горам. Знающий действенно-подвижен, гуманный покоен, знающий радуется, гуманный долгоденствует» («Лунь юй», VI, 23).

Выше была отмечена водная семантика формул, описывающих выступ на темени Конфуция, подобный горе с кратером на вершине. Данное сочетание горы и воды, ложбины и потока, априорно предполагаемое самим исходным образом, напоминающим горловину сосуда, заключает в себе идею всеохватной общемировой силы, способной изливаться из этого жерла и проникать повсюду. Эта сила как синтез «знания» и «гуманности», или «знание гуманности», в раннем конфуцианстве, с одной стороны, считалась врожденно присущей «детскому сердцу», а с другой — обретаемой благодаря философской мысли. Поэтому именно в изначальном конфуцианстве и соответственно в тексте «Лунь юя» иероглиф *цзы* [*3*] как таковой начал приобретать значение «философ». Завершился этот процесс терминологизации в I в. н.э. в древнейшем китайском библиографическом каталоге «И вэнь чжи» — «Трактат об искусствах и текстах» («Хань шу», гл. 30), где *цзы* [*3*] уже выступает как классификационная категория для всех философов и их произведений.

Еще одним терминологическим достижением Конфуция стало придание нового смысла биному *цзюнь цзы* («государев отпрыск, княжич»), который стал у него базовой категорией, обозначающей не сына правителя, а благородного мужа как идеальный тип личности. Эта смысловая трансформация опять-таки строится на возвеличивании дитяти. Здесь же обнаруживается

и очередной оксюморон: *цзюнь цзы* — это ребенок (*цзы* [*3*]), который велик и благороден, а его антагонист *сяо жэнь* — это взрослый человек (*жэнь* [*1*]), который мал и ничтожен.

Следующая важнейшая терминологическая новация Конфуция и его ближайших учеников — придание иероглифу *жу* [*1*] значения «конфуцианец». Однако данное слово, означающее не только ученость, но и слабость, нежность, родственно своему омониму *жу* [*2*], имеющему ключ *цзы* [*3*] и соответствующий смысл «ребенок». Очевидный отголосок этой этимологической коннотации звучит в классическом описании *жу* [*1*] Конфуцием в главе «Поведение *жу* [*1*]», входящей в канон «Ли цзи» (гл. 41/38). Там, в частности, о его облике сказано: «слабый-бессильный, будто немощный» (*чжу-чжу жо у нэн*). Судя по некоторым спискам, в оригинале вместо иероглифа *чжу* [*4*] мог стоять его более сложный омоним *чжу* [*5*], уже имеющий прямое значение «юный», «незрелый». С учетом данного обстоятельства бином *чжу-чжу* уместно перевести сочетанием «по-детски слабый».

Второй после Конфуция основоположник конфуцианства Мэн-цзы, вполне соответствующий своей фамилии Мэн — Первенец, теоретически обосновал подобную «слабость» приведенным выше знаменитым тезисом: «Великий человек (*да жэнь*) — тот, кто не утрачивает своего младенческого сердца» («Мэн-цзы», IV Б, 12). Этот тезис крупнейший неоконфуцианский последователь Мэн-цзы Ван Ян-мин (1472–1529) развил в общий принцип «сохранения детского сердца» — *цунь тун* (*цзы чжи*) *синь*.

Столь явная приверженность детскости обоих родоначальников китайской философии — Конфуция и Лао-цзы — нашла символическое отражение в традиционной иконографии их легендарной, впервые описанной в «Чжуан-цзы» (гл. 14, 21) и «Ши цзи» (гл. 47, 63) встречи, третьим участником которой, как правило, изображается стоящий между ними и таким образом объединяющий их ребенок (см. рис. 3).

На первый взгляд в данном сближении высшей премудрости с детскостью отражена общечеловеческая вера в то, что устами младенца глаголет истина, которая также должна быть глаголема и устами философов. Или, по словам Ли Чжи (1527–1602), «высшая культура (*вэнь*) в Поднебесной не может не происходить из детского сердца», которое тождественно «истинному сердцу» (*чжэнь синь*). Однако при более глубоком рассмотрении связь младенчества с истиной сама нуждается в прояснении. Для этого представляется уместным прежде всего обратиться к этимологии иероглифа *цзы* [*3*], входящего, кроме того, и в состав термина «младенец» («красное дитя» — *чи цзы*).

В древнейших китайских текстах шан-иньских надписей на костях *цзы* [*3*] обозначает центрального участника ритуала жертвоприношения предку — ребенка, представлявшего собой его воплощение. В дальнейшем, в эпоху Чжоу, такой ритуальный персонаж стал обозначаться термином *ши* [*20*] — «труп», пиктографический этимон которого первоначально,

Рис. 3. Встреча Конфуция с Лао-цзы

в шан-иньской эпиграфике, изображал человека, либо сидящего на корточках, либо лежащего с поджатыми ногами. Видимо, имитация указанным участником погребального ритуала неподвижной позы трупа обусловила совмещение иероглифом *ши* [*20*] обоих смыслов. Предполагается, что в данной позе изображена женщина (см. рис. 4), занимающая центральное верхнее место на шелковом похоронном стяге Т-образной формы, обнаруженном в могильнике II в. до н.э. Мавандуй-1 близ г. Чанша пров. Хунань в 1972 г.

В значении «дитя, воплощающее покойного» термин *ши* [*20*] немецкими синологами Ф. фон Штраусом, В. Грубе удачно переведен словом «Totenknabe», т.е. букв. «мальчик-мертвец». Ср. менее определенные переводы: английский Дж. Легга “personator of the dead (departed)” — «воплощение покойного (ушедшего)» или “representative of the spirit” — «представитель духа» и русский А.А. Штукина — «заместитель предков», «мертвых наместник» или «замещающий духов».

Мальчик-мертвец играл важнейшую роль в обряде жертвоприношения предку, он занимал привилегированное место, первым принимал и вкушал жертвенные дары, получал почести от вышестоящих лиц. Ему посвящена одна из од «Ши цзина» (III, II, 4), в двух других, также описывающих жертвоприношение предкам, он входит в круг основных персонажей (II, VI, 5 и 6). В «Ли цзи» сообщается, что таковой, согласно Конфуцию, должен быть внуком или при его отсутствии «однофамильцем» (*тун син*) покойного (гл. 5/7) и представлять собой «символ духа» (*ши шэнь сян е*) (гл. 9/11).

Глава 8 «Шу цзина» начинается словами о том, что недостойный третий император династии Ся Тай-кан «для удовольствия занимал позицию мальчика-мертвеца (*ши вэй*) и губил свою благодать (*дэ* [*1*])». Позднее бином *ши вэй* вошел в состав обличительной характеристики — *ши вэй су цань*, которая стала устойчивым выражением (*чэньюй*), означающим «зря занимать место», «даром есть хлеб». Это выражение встречается в синхронных памятниках I в. «Хань шу» (гл. 67, «Жизнеописание Чжу Юня») и «Лунь хэн» (гл. 35) применительно к высшим сановникам. В последнем тексте оно специально разъяснено: «Быть пустым и лишенным благодати (*дэ* [*1*]), съедать жалованье других людей — такое называется „даром есть хлеб“ (*су цань*). Не следовать Пути (*дао*) и не владеть мастерством, не разбираться в делах управления, молча сидеть при дворе, не быть способным на деловые увещевания и не отличаться от трупа (*ши* [*20*]) — такое называется „зря занимать место“ (*ши вэй*)».

Очевидно, что в данном употреблении иероглиф *ши* [*20*] сохраняет идею субституции, т.е. подмены или замены — в зависимости от негативных или позитивных коннотаций. Аналогичным образом обстоит дело и с парным ему в приведенном *чэньюе* иероглифом *су* [*1*] («простой, исконный»), который, например, образует восходящий к «Чжуан-цзы» (гл. 13) бином *су ван* — «некоронованный царь», или «подлинный властелин», адресовавшийся со времен эпохи Хань («Хуайнань-цзы», гл. 9; «Лунь хэн», гл. 80) прежде всего основоположнику китайской философии — Конфуцию.

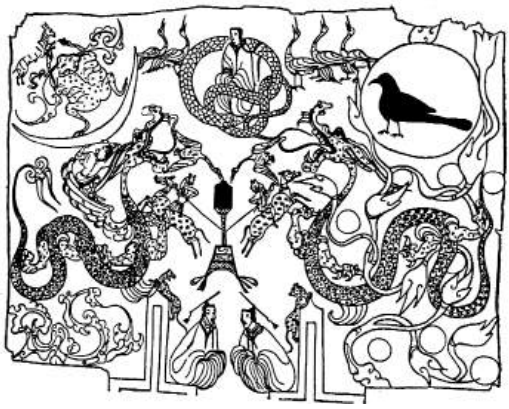


Рис. 4. Женщина в позе ши (изображение на похоронном стяге II в. до н.э.)

В официальной историографии такому отношению к Конфуцию положил начало Сыма Цянь, сознательно и мотивированно поместивший его жизнеописание в несоответствующий ему по социальному статусу раздел «наследственных домов», т.е. биографий правителей. Примечательно, что во всем этом разделе, охватывающем 30 глав, в качестве основного персонажа, помимо Кун-цзы фигурирует только один человек с именем, включающим формант *цзы* [*3*], и он же оказывается первопредком Конфуция — Вэй-цзы («Ши цзи», гл. 38). Этот текстологический факт можно истолковать как косвенное указание на то, что статус *цзы* [*3*], принадлежавший Конфуцию, имел особый властный смысл и, следовательно, наследственную природу, восходя к его первопредку, бывшему самым настоящим правителем. Подобная трактовка в принципе позволяет считать любого великого философа (*цзы* [*3*]) представителем высших сил и виртуальным двойником синхронно властвующего правителя.

С этим вполне гармонирует то, что в близком по времени и по духу энциклопедическом тексте «Хуайнань-цзы», в гл. 9 «Искусство владычествовать» («Чжу шу»), правитель определяется как подобный философу в его величии и ничтожестве виртуальный двойник высших сил: «Путь (*дао*) властителя подобен [роли] мальчика-мертвеца [в жертвоприношении] звезде Лин».

Конфуция же китайская духовная традиция возвела в ранг философа par excellence, именуя просто Цзы, и его прозвище Ни (尼) замыкает описанный символический круг, возвращающий от «ребенка» к «трупу», ибо данный иероглиф производен от *ши* [*20*], что наглядно демонстрируют графические формы обоих знаков. Своеобразной иллюстрацией этимологической семантики данного имени выглядит сообщение Сыма Цяня о том, что в детстве после смерти отца Конфуций любил играть в ритуал жертвоприношения, т.е. Ни выступал в роли *ши* [*20*] («Ши цзи», гл. 47).

Идея субституции (мертвого — живым, высшего — низшим, реального — виртуальным), заложенная в иероглифе *ши* [*20*], подверглась рефлексии в древнем Китае, переместившись таким образом с лингвистического уровня на философский. Уже Мэн-цзы, обсуждая проблему внутренней или внешней мотивации должной справедливости (*и* [*1*]), привел в качестве примера ситуацию с младшим братом (*ди* [*3*]), который занимает позицию (*вэй* [*6*]) мальчика-мертвеца (*ши* [*20*]) и поэтому пользуется большим почтением, чем старший родственник — дядя («Мэн-цзы», VI A, 5). Попутно заметим, что здесь иероглифы *ши* [*20*] и *вэй* [*6*] соединены без всякого пежоративного смысла. Приведенное рассуждение Мэн-цзы призвано показать, что подлинный смысл (иероглиф *и* [*1*] означает также «смысл») любой вещи определяется внутренним, духовно обусловленным отношением к ней, которое соответственно все может ставить с ног на голову и наоборот.

В этой связи показательно, что в запечатленном «Ши цзином» (II, VI, 5,3) описании жертвенной трапезы с участием духоносного (*шэнь бао*) мальчика-мертвеца использовано сочетание *цзяо цо* — «переплетаться и скрещиваться», «обмениваться и перемежаться», хорошо передающее фундаментальную амбивалентность ритуальной стихии, в рамках которой младший становится старшим, а правитель — трупом, не способным управлять даже самим собой.

Рассмотренная ритуальная практика прекратилась с концом эпохи Чжоу и воцарением династии Цинь (III в. до н.э.), когда верховного правителя стало больше интересовать не представительство мертвого живым, а радикальное преодоление смерти. Симптоматично, что с этой трансформацией сочеталось и искоренение философии в лице ее материальных носителей — людей и книг.

В наступившую после кратковременного правления Цинь (221–207 гг. до н.э.) эпоху династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), определившей магистральную линию развития китайской культуры, сам носитель которой воспринял ее имя как свой этноним, значение термина *ши* [*20*] расширилось до распространения на такие абстрактные субституты ушедших личностей, как, например, «громкая слава» (*да шэн*) совершенномудрых (Ян Сюн. «Фа янь», гл. 4), что опять же параллельно расширению значения *цзы* [*3*], перешедшего с людей на продукты их творчества (*цзы* [*3*] как категория литературы). Очевидно, что подобная этимология термина *цзы* [*3*] обнаруживает глубинную взаимосвязь высшей мудрости не только с детскостью, но и со смертью. На Западе эту диалектику блестяще раскрыл Платон, определивший философию как науку умирать,

а в дальнейшем ее сделали своей основной темой стоики и другие ведущие философские течения вплоть до экзистенциализма, видящего в жизни «жизнь-к-смерти».

Христианская антитеза веры как науки воскресать на самом деле, представляет собой переосмысление той же взаимосвязи, но только надстраивающее над естественным попранием жизни смертью сверхъестественное попрание смерти смертью, которое, кстати сказать, осуществляет также «сын», соединяющий в себе, подобно мальчику-мертвецу, три ипостаси: 1) живого человека — как сын человеческий, 2) сверхъестественного существа — как сын Божий и 3) трупа — как умерший на кресте. За этой общностью, видимо, стоит типологическое единство жертвенного ритуала, давшее, однако, в разных культурах различные формы развития.

В контексте традиционной китайской культуры «последний» для любой философской мысли вопрос о смерти становится «первым», или «детским», вопросом, потому что с позиции присущего ей всеобъемлющего натурализма несведущий ребенок и престарелый мудрец хотя и с разных концов, но одинаково близки к смертельному небытию — один из него только что возник, а другой в него уже заглядывает.

Этимологически и семантически присущая иероглифу *цзы* [*3*] идея радикальной субституции, или полного перевертывания, имеет и более приземленное, социальное приложение. Как уже было отмечено выше, и даосы и конфуцианцы верили в возможность последнего стать первым, хотя бы и в роли «некоронованного царя». На этой, казалось бы эфемерной, основе упрочилась могущественная государственность Срединной империи, допускавшая, что всякий «человек с улицы» может стать «совершенномудрым» Яо, Шунем или Юем («Мэн-цзы», VI Б, 2; «Сюнь-цзы», гл. 23), т.е. даже простолюдин способен превратиться в императора, что неоднократно воплощалось в жизнь.

Именно идея детскости как предельной социальной и просто антропологической малости заключена в конфуцианском понятии образцовой личности, обозначение которой *цзюнь цзы* совмещает два смысла: «благородный муж» и «сын правителя». Аналогичным образом и благодаря все тому же иероглифу *цзы* [*3*] данная идея присутствует в стандартном обозначении высшего социального проявления человеческой сущности, «коронованного царя», императора — *тянь цзы*, буквальный смысл которого «сын Неба». Следовательно, благородные мужи и императоры суть такие же дети, как философы (*цзы* [*3*]). Если же развернуть данное определение в обратную сторону, то получится, что «благородный муж» — это философ, реализующийся в практике управления и самоуправления, а император — философ божьей милостью или от природы (сиречь Неба).

Термин «некоронованный царь» (*су ван*) появился в «Чжуан-цзы» (гл. 13) в паре с другим обозначением высшего духовного могущества — «таинственным совершенномудрым» (*сюань шэн*), которое впоследствии также было в узком смысле соотнесено с Конфуцием.

Использованный в этом словосочетании иероглиф *сюань* означает не только тайну, но и красный цвет — символ крови и всякой животворности, что высвечивает родственную связь между «красным совершенномудрым» (*сюань шэн*) и «красным мужем» (*чи цзы*), т.е. младенцем, который, согласно «Лао-цзы», столь же таинствен, ибо «объемлет полноту благодати (*дэ* [*1*])» («Дао дэ цзин», § 55), имеющей, в свою очередь, тот же «красно-таинственный» (*сюань*) окрас (там же, § 10).

В дальнейшем все развитие алхимико-психофизиологического даосизма окрасилось красным цветом киновари (*дань* [*3*]), которая, став синонимом «философского камня» как средства прозрения истины и обретения бессмертия, определяла, в частности, характер и бессмертного зародыша (*дань тай*), и места его вызревания в теле адепта (*дань тянь*). Приверженец данного учения должен был совершить «воровской трюк с пружиной естества» (*дао цзи*), т.е. перевернуть направление естественного движения от колыбели к могиле, а значит, буквально впасть в детство, зачиная и взращивая в самом себе младенца, призванного через десять лун стать новым бессмертным телом и «освободиться от трупа» (*ши цзе*), что вполне реалистично изображалось в сопутствующих иллюстрациях. Безусловно, что на новом культурном, философском и даже научном уровне эта доктрина, в сущности, воспроизводила архаическую структуру натуралистического древнекитайского ритуала, в котором победа

над смертью достигалась с помощью животворной силы чадородия, воплощенной в ребенке. Данная мыслительная парадигма в свернутом виде заключена в семантике иероглифа *шэн* [*2*], который идентифицирует жизнь, т.е. антисмерть, с порождением.

Однако в развитии описанного ритуального архетипа конфуцианцами и поздними даосами имеется принципиальное различие. Конфуцианцы в полном соответствии с архаической установкой представляли погружение в детскость как обращение к животворному родовому началу. Философ, мыслимый как *цзы* [*3*], т.е. «ребенок» или даже «плод», «семя» (таково еще одно значение этого иероглифа), становится естественным представителем собственного родового начала — народа, который при всей своей детскости, будучи «ушами и глазами Неба» («Шу цзин», гл. 4), открывает философу путь к прозрению высших (небесных) истин.

Даосы же в так называемый религиозный период развития своего учения и, возможно, не без влияния буддизма стали трактовать этот же «путь на Небо» как обращенный в младенчество, но без приобщения к родовому началу народности. Именно поэтому конфуцианцы их критиковали главным образом за индивидуализм и асоциальность.

И все же сближало оба главных направления китайской философской мысли еще одно проявление детскости. В рамках традиционной китайской культуры, которая самоосмыслялась как «письменность» (*вэнь*), главной задачей их творчества являлось порождение текстов. Причем таковое мыслилось вполне натуралистически, именно как порождение, поскольку письменные тексты считались состоящими из телесных сущностей — иероглифов (*цзы* [*1*]). Последние суть самый естественный продукт творчества философов-*цзы* [*3*], поскольку этимологически производны своим омонимичным названием от их обозначения и в своей семантике несут идею деторождения, воспитания, взращивания. Эта же идея через общую этимологию пронизывает семантическое поле терминов, обозначающих конечный продукт деятельности китайского философа — его учение (*сюэ*; *цзяо* [*1*]). В самом общем культурологическом смысле такое учение и по форме и по содержанию есть натуралистическая регенерация ушедшего в небытие, или «детская» философия попрания жизнью смерти.

Для уяснения специфики традиционной китайской философии важнейшее значение имеет точное понимание смысла (в том числе этимологического) принятого ею самой наименования. Таковое (*цзы* [*3*]) совмещает в себе понятия учителя-мудреца и ребенка-простеца. Два главных направления китайской философии — конфуцианство и даосизм — теоретически освоили эти смыслы, сделав акцент на первом или втором соответственно. Более того, определяемые данными образцами физические черты нашли символическое отражение в мифологизированных описаниях внешнего облика и происхождения родоначальников конфуцианства и даосизма — Конфуция и Лао-цзы, а также в самих их именах. Этимологически же термин *цзы* [*3*] связан с древнейшим ритуалом жертвоприношения предку, в котором обозначал ребенка, представляющего покойного. Воспринявшая подобное наименование философская традиция самоосмыслялась как натуралистическое учение о преодолении хаоса смерти органическими средствами «порождения жизни» (*шэн шэн*).

** *Алексеев В.М.* Китайская литература. Избранные труды. М., 1978; *Грубе В.* Духовная культура Китая. СПб., 1912; *Кобзев А.И.* Генезис китайской философии и категории «философия» в традиционном Китае // Восток. 2001, № 3; *он же.* Категория «философия» и генезис философии в Китае // Универсалии восточных культур. М., 2001; *он же.* Китайская философия как «детское» учение о попрании жизнью смерти // XXIX НК ОГК. М., 1999; *Хаютина М.С.* Посторонние и потустороннее: любили ли древние китайцы гостей? // Восток–Запад. Историко-литературный альманах: 2002. М., 2002, с. 149–152.

См. ст.: **Конфуцианство; Даосизм; Конфуций; Лао-цзы; Цзюнь цзы.**

А.И. Кобзев

Категории и основные понятия китайской философии и культуры

Подходя с самых общих позиций, можно сказать, что точное и полное понимание смысла категориального аппарата той или иной философской системы равнозначно ее пониманию как таковой. Если дополнить этот подход историческим анализом, то окажется, что точное — исторически и логически — и полное описание системы философских категорий может самым непосредственным образом стать историко-философским компендиумом. Одним из свидетельств тому служат попытки некоторых философов именно в словарной форме представить философское и историко-философское знание. Достаточно вспомнить «Словарь» П. Бейля, «Энциклопедию» Ж.-Л. Д'Аламбера и Д. Дидро, «Философский лексикон» С.С. Гогоцкого, «Карманный словарь» петрашевцев. Но гораздо более ярким примером могут служить многие толково-энциклопедические, т.е. не специально философские, китайские словари.

Лексикон традиционной китайской философии весьма специфичен. Прежде всего он отличается неоднозначностью своего состава. В самом общем плане ему присущи три уровня существования с различными количественными характеристиками.

В широком смысле этот лексикон в силу своей автохтонности и предельной внутрикультурной органичности гомогенного развития практически совпадает с естественным языком, разумеется, в его письменном и литературном, а следовательно, достаточно искусственном варианте — *вэньяне.* Последнее обстоятельство объясняет, в частности, почему столь часто для понимания китайских нефилософских текстов необходимо знание философских смыслов используемой в них лексики.

В более узком смысле лексикон традиционной китайской философии представляет собой набор терминов — от нескольких тысяч (таков же словарный минимум естественного языка; см. ниже о данных У И относительно 2600 терминов) до нескольких сотен. В одно из изданий популярнейшего толково-энциклопедического словаря «Цы хай» вошло 217 словарных статей по данной тематике. Лексический состав этого промежуточного уровня определяется совершенно условно в зависимости от избранной степени подробности отражения языковых особенностей многовековой философской традиции. К примеру, в авторитетном «Большом философском словаре» («Чжэсюэ да цыдянь») представлено 1147 терминологических статей, являя таким образом среднюю величину по отношению к указанным лимитам в 217 и 2600 единиц.

Наконец, в самом узком и прежде всего интересующем нас смысле, в котором этот лексикон совпадает с лексиконом традиционной китайской культуры, он представляет собой достаточно строго и объективно определяемую структуру, о количественных характеристиках которой можно судить по следующим цифрам. В середине 30-х годов XX в. известный историк китайской философии Чжан Дай-нянь написал очерк понятийной системы китайской философии (впервые опубликован в 1958 г.). В этой системе понятия были разделены на три класса (космология, антропология, гносеология), которые, в свою очередь, разбивались на девять категорий. Последние охватывали 46 позиций, образованных 64 терминами. В 80-е годы Чжан Дай-нянь провел еще более специализированное исследование в данном направлении и в 1989 г. опубликовал труд, включающий около 90 терминов в 60 позициях.

Аналогичная начатая нами в 1981 г. работа соответствовала общей тенденции в китайской философской мысли. Именно в начале 80-х годов ученые КНР развернули широкое обсуждение состава и смысла основных понятий и категорий китайской философии, что, в частности, вылилось в формирование списка из 60 с лишним терминов, о котором было оповещено в центральной печати. На основе этого списка в главном специализированном журнале по истории китайской философии «Чжунго чжэсюэ ши яньцзю» была открыта рубрика «Доступное разъяснение основных категорий и понятий в истории китайской философии» («Чжунго чжэсюэ ши чжуяо фаньчоу хэ гайнянь цзянь ши»), в рамках которой из номера в номер публиковались статьи об отдельных категориях и понятиях.

На волне общего интереса ведущие китайские специалисты стали выступать со своими взглядами на данный предмет, представляя их в виде как небольших статей, так и солидных моногра-

фий. Например, краткий абрис системы категорий традиционной китайской философии, выраженной 46 иероглифами, предложил Тан И-цзе (1981). В 1987 г. Гэ Жун-цзинь опубликовал основательный словарь из 20 статей, охватывающих около 40 терминов. А в 1989 г. Чжан Ливэнь выпустил в свет обширную монографию, в 25 параграфах которой (гл. 3–5) были систематизированы более 40 категорий.

В западной синологии главную роль в обсуждении разбираемой проблемы играли ученые-китайцы. Один из крупнейших работавших на Западе историков китайской философии, Чэнь Юн-цзе (Chan Wing-tsit), в 1952 г. выдвинул на обсуждение соответствующий набор, состоящий из 115 знаков в 77 позициях. Другой выдающийся специалист, Дж. Нидэм, в 1956 г. предложил более компактный набор фундаментальных научных терминов традиционной китайской культуры, состоящий из 82 знаков в 80 позициях. В 1986 г. китайский ученый У И (Wu Yi) опубликовал первую часть своего словаря важнейших терминов китайской философии, состоящую из 50 позиций, выраженных однозначными иероглифами. Во вторую часть данного словаря предполагалось включить 100 позиций, выраженных иероглифическими сочетаниями, а весь этот 150-членный набор был выделен автором из общего словника в 2600 китайских философских терминов.

В отечественной литературе интерес к системному исследованию категорий и основных понятий традиционной китайской философии и культуры возник независимо и синхронно с аналогичным явлением в КНР в начале 80-х годов. Важнейшими результатами этого процесса стали публикации: в 1983 г. — материалов «круглого стола» «К проблеме категорий традиционной китайской культуры» (Народы Азии и Африки. М., 1983, № 3) и в 1994 г. — энциклопедического словаря «Китайская философия».

В первом из этих изданий была отражена дискуссия по поводу составленного автором настоящих строк систематизированного списка основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры, состоящего из 140 терминов в 100 позициях. В словарных статьях второго издания освещены 97 соответствующих терминов.

Кроме того, следует отметить составленный Г.А. Ткаченко в качестве учебного пособия и опубликованный в 1999 г. словарь-справочник «Культура Китая», в котором описан 51 термин, обозначающий категории и важнейшие понятия.

Все приведенные цифры вполне соответствуют основополагающим для китайской культуры классификационным наборам, включающим от 60 до 120 единиц. Среди них особенно выделяются: 1) известные с XIII в. до н.э. 60 пар циклических знаков двух видов — 10 «небесных стволов» (*тянь гань*) и 12 «земных ветвей» (*ди чжи*); 2) известные с первой половины I тыс. до н.э. (а возможно, существовавшие во II тыс. до н.э.) 64 гексаграммы (*лю ши сы гуа*) «Чжоу и», или «И цзина»; 3) 81 число таблицы умножения (*цзю цзю*); 4) 120 позиций системы «пяти элементов» (*у син*) и канон 120 «телесных знаков знамений» (*чжао чжи ти*), упомянутый в «Чжоу ли» (III, 42). Цифры того же порядка характеризуют и производные классификационные схемы: 100 (98 или 96) категорий первой части (гл. 40) и 81 (82) категорию второй части (гл. 41) «Канона» («Цзин») «Мо-цзы», 120 категорий § 11 (10) комментария «Шо гуа чжуань» к «Чжоу и», 81 тетраграмму Ян Сюна и т.д.

С этими искусственными классификационными системами коррелирует естественно-языковая система классификаторов, или счетных слов, число которых в китайском языке за последние полторы-две тысячи лет колебалось от 80 до 140 единиц (см.: *Coyaud M.* Classification nominale en chinois: les particules particules numérales. La Haye–Paris, 1973).

Вместе со счетными словами указанные наборы охватывают числовую амплитуду от 60 до 140 единиц. Данный классификационный уровень, очевидно, связан с числом 100, и его можно обозначить формулой 100±40. В свою очередь, он произведен от более общего классификационного уровня, связанного с базовым антропным числом 10 и соответствующего формуле 10±2. Следующим же является уровень, связанный с числом 1000, которое А.М. Карапетьянц считает определяющим для списка-максимума категорий традиционной китайской культуры и которое коррелирует с упомянутым выше списком-максимумом терминологических статей (1147) в «Томе по истории китайской философии» «Большого философского словаря» («Чжэсюэ да цыдянь»). Как нами показано в специальном исследовании теоретических основ китайской таксономии

в монографии «Учение о символах и числах в китайской классической философии», классификационный уровень, отвечающий формуле 100±40, представляет собой третью, центральную, а потому и наиболее значимую ступень в самой общей, пятичленной (т.е. коррелирующей с пятью элементами) таксономической системе.

Выявление точного и полного смысла основных категорий китайской философии, характера их взаимосвязи, их семантических трансформаций в процессе исторического развития философской мысли, а также установление их связей с основными категориями других форм духовной деятельности, или, иначе говоря, выяснение того, являются ли основные категории китайской философии основными категориями китайской культуры, — вот те основные проблемы, которые ждут своего решения. Их решение — разумеется, недостаточное, но необходимое предварительное условие для адекватного понимания по крайней мере феномена китайской философии, а возможно, и всей китайской культуры в целом (если вслед за многими видными исследователями, например Фэн Ю-ланем, признавать особую роль философии в жизни китайского общества, где она не только всегда была «царицей наук», но и никогда не становилась «служанкой богословия»).

Кроме того, философская мысль традиционного Китая, в процессе самостоятельного, длительного и непрерывного развития выработавшая весьма специфичные средства самовыражения, в частности оригинальную систему категорий, продолжает играть роль парадигмы для философского языка и в современном Китае, тем самым оказывая определенное влияние на выдвигаемые там философские и социально-политические концепции.

Говоря о существующих подходах к решению указанных проблем, имеет смысл начать с самого простого. Среди отечественных синологов издавна было распространено представление, что изучению категорий должны предшествовать достаточно полное исследование и перевод важнейших идеологических текстов, в которых они фигурируют. Но поскольку до этого было еще очень и очень далеко, решение указанной задачи отодвигалось в неопределенное будущее. Надо сказать, что распространенность данной точки зрения во многом определила очевидную запоздалость в самой постановке указанной проблемы и, как следствие, слабую изученность системы категорий китайской философии и культуры.

Дело, на наш взгляд, обстоит как раз наоборот: изучению и переводу важнейших идеологических текстов in toto должно предшествовать систематическое изучение лежащего в их основе категориального аппарата. Здесь также следует совершать восхождение от абстрактного к конкретному — от общих категориальных дефиниций к конкретному смыслу соответствующих иероглифов в конкретных текстах. В противном случае понять смысл последних становится так же трудно, как трудно понять смысл фразы, не представляя себе, что значат ее ключевые слова.

За вопросом о роли точной фиксации семантики категорий (включающей в себя все основные и второстепенные признаки выражаемых ими понятий, все их широкие и узкие смыслы, причем с учетом этимологии и исторической эволюции) следует еще более важный вопрос — о самой природе этих категорий, или, так сказать, о **качестве** их семантики. Он настолько важен, что ответ на него может быть решающим аргументом в споре о том, может ли китайская философия считаться философией в строгом смысле слова. Сомнения на этот счет, как известно, высказывались давно. Живы они и сейчас.

В отечественной синологии обосновывается и с успехом распространяется (главным образом Т.П. Григорьевой, Е.В. Завадской и В.В. Малявиным) представление о том, что категории традиционной китайской философии суть квазипонятия, принципиально неопределимые образы, метафоры, высшим смыслом которых является «поэтическая энигматичность», т.е. своего рода аналоги переменных величин в математике (сравнение, используемое, например, Лю Цунь-жэнем (Liu Ts'un-yan) и Чжан Дай-нянем), — представление, которое означает ни больше ни меньше как лишение традиционной китайской философии статуса философии (на чем в свое время настаивал Гегель) и перевод ее на положение либо «филусии», либо компонента «синистического комплекса» (как предлагал Х.Г. Крил), либо просто предфилософии и парафилософии (как предлагает А.Н. Чанышев).

Представители диаметрально противоположной позиции А.М. Карапетьянц и В.С. Спирин считают, что категории китайской философии обладают рациональным, более того, конкретно-

Категории и основные понятия

научным содержанием и соответственно тяготеют к логически упорядоченным формам их описания, включая точные и формализующие методы. К своим выводам они пришли на основе оригинальных исследований, по существу открывших новое направление в синологии, все значение которого сейчас еще трудно оценить. Напротив, указанные общие положения представителей первой позиции хорошо известны (особенно в западной синологии) и тем самым неоригинальны. Разумеется, оригинальность — отнюдь не гарантия истинности. И в данном случае дело не в ней, а в том, что обе позиции в их рациональной форме имеют под собой твердые эмпирические основания, хотя по видимости являются взаимоисключающими.

Ситуация осложняется тем, что «метафористы» склонны упрекать «логицистов» в попытках погубить «бабочку поэтиного сердца», или бабочку Чжуан-цзы, пронзив ее мертвящими остриями булавок научного гербария. При этом, однако, происходит ignoratio elenchi (подмена тезиса): от философских категорий или категорий культуры рассуждения неявно переносятся на культуру вообще и далее — на живой духовный опыт ее носителей, для которого научная объективизация действительно может быть гибельной. Во избежание этой логической ошибки следует договориться не смешивать одно с другим. Категории философии и культуры представляют собой своеобразную систему координат, в рамках которой реализуются «переменные величины» живого духовного опыта людей, а то и другое вместе составляют духовную культуру в целом. Китайские мыслители достаточно ясно осознавали различие свободных духовных поисков («епархия» даосизма) и жесткого каркаса категорий культуры («епархия» конфуцианства), осмысляя последний в образах взаимно перпендикулярных нитей основы и утка — *цзин–вэй* («Цзо чжуань», Чжао, 28 г.) и сети (*ван* [*4*]), без которой всякая ловля бесполезна и даже опасна, но которая при отсутствии свободной мысли способна запутать («Лунь юй», II, 15). Конечно, этот каркас можно считать чем-то второстепенным, видя первостепенную задачу в постижении «души» той или иной культуры. Но и для достижения этой цели без научно обоснованной реконструкции каркаса культуры не обойтись.

Две указанные конфронтирующие позиции, естественно, освобожденные от внутренних противоречий, могут быть все-таки объединены «мирным соглашением», причем тут возможны различные принципы «примирения». На один из них указал Чжан Дай-нянь, сославшись при этом на авторитет Хань Юя (VIII–IX вв.), который в знаменитом эссе «Юань дао» («Обращение к [началу] Пути») разграничивал *жэнь* [*2*] («гуманность») и *и* [*1*] («долг-справедливость»), с одной стороны, и *дао* («Путь») и *дэ* [*1*] («качество-благодать») — с другой, как «установленные имена», или «определенные понятия» (*дин мин*), и «пустые позиции» (*сюй вэй*) соответственно. Иначе говоря, Чжан Дай-нянь трактует Хань Юя так, что среди категорий и основных понятий традиционной китайской философии одни являются «реальными» (*шичжи*), обладающими вполне определенным смыслом терминами, а другие — «формальными» (*синши*), «пустыми матрицами» (*кун гэцзы*), т.е. не чем иным, как переменными, принимающими самые различные значения. Это — компромисс на «горизонтальном уровне», «оплачиваемый» проведением демаркационной линии между двумя видами философских категорий и понятий.

Категории и основные понятия

Но можно избежать такой достаточно неприятной в эпистемологическом отношении процедуры, если взять проблему в «вертикальном разрезе». С сохранением «однокачественности» и признанием «непустотности» категорий взаимная противоречивость двух описанных полярных позиций может быть устранена в синтезирующем осознании символического характера терминов традиционной китайской философии, тем более что сама эта философия считала именно символы (*сян* [*1*]), а не слова и писания способными исчерпывающе выражать высшие идеи (*и* [*3*]) («Си цы чжуань», I, 12). Далее необходимо выяснить не только то, чем являются категории китайской философии, но и то, как они связаны друг с другом. Две противоположные точки зрения возможны и в первом (категории — метафоры или полноценные понятия), и во втором (категории — структурное целое или стихийно-исторически сложившийся бессистемный набор) случае. Вместе же они предполагают четыре теоретически возможных варианта: категории — 1) система понятий, 2) бесструктурный набор понятий, 3) система метафор, 4) бесструктурный набор метафор. Все эти варианты достойны теоретического осмысления.

Однако таковое должно быть предварено хотя бы самым общим определением исходных понятий. Категории китайской философии суть также категории китайской культуры и их следует понимать как символы, заведомо предполагающие различные, в том числе и метафорические, и конкретно-научные, и абстрактно-философские, уровни интерпретации. Важнейшие факторы формирования категорий как символов — это их образование: 1) на основе многосмысленных слов родного языка, а не иноязычных терминологических заимствований (как это было в Европе начиная с римской философии), 2) в рамках иероглифической, искусственной знаковой системы — *вэньяня*, — насквозь проникнутой полисемантизмом, 3) в недрах классификационной культуры, 4) с помощью «коррелятивного (категориального, ассоциативного) мышления» и 5) общепознавательной нумерологической (*сяншучжи-сюэ*) методологии.

В результате длительного и непрерывного исторического развития на базе единого языкового субстрата и в пределах единой культурной традиции эти символы сложились в стройную систему, сохраняющую гомоморфизм структуры на всех уровнях интерпретации. В концептуальном аспекте символическая универсальность идеологических текстов объясняет явление универсального классификационизма (символ служит представителем потенциально бесконечного ряда различных сущностей, относящихся ко всем возможным слоям и сферам бытия), в прагматическом — отсутствие, с моей точки зрения, строгого, формального разграничения между крайне метафоризированными (поэтическими) и деметафоризированными (логико-математическими) текстами. Их общей уникальной особенностью является структурно-нумерологическая упорядоченность, параллельно распространяющаяся и на план содержания, и на план выражения. Иначе говоря, если, например, речь идет о триаде «небо, земля, человек» и пяти элементах, то само построение фраз данного текста будет иметь троично-пятеричную периодичность (не только в длине фраз, но и в их количестве).

Категории и основные понятия

В качестве рабочего определения категории традиционной китайской культуры предлагается следующее: таковой является наиболее общее (в терминологии моистов «всепроникающее» — *да* [*Л*]) понятие, имеющее однозначный иероглифический эквивалент, находящееся в системной (классификационной) связи с понятиями, традиционно считающимися основными в китайской философии, и обладающее символическими коррелятами на всех уровнях духовной и культурной деятельности, т.е. в науке, искусстве, обыденном сознании, традиционных формах быта и т.д. Имеет смысл подчеркнуть важность такого признака, как наличие однозначного иероглифического эквивалента. Если очень постараться, то, наверное, можно найти у какого-нибудь китайского философа, например, понятие материи, но абсолютно невозможно найти в традиционной китайской философии термин, который бы означал именно материю как таковую, т.е. материю вообще, и ничто другое. Такого термина в ней нет. Поэтому понятие материи, если согласиться с предложенным определением, не может квалифицироваться ни как категория традиционной китайской философии, ни как категория традиционной китайской культуры. Не могут считаться таковыми и столь привычные для нас категории, как «бытие», «творение», «идеальное», «моральное», «органическое» и др.

Отсюда следует, что отправной точкой в исследовании китайских категорий должны быть не идеальные сущности (понятия), которые часто являются продуктом априорной заданности со стороны нашей собственной культуры, а материальные объекты — иероглифические термины. В связи со сказанным возникает также вопрос: с чего следует начинать — с наиболее общих или наиболее специфичных (не имеющих западных эквивалентов) категорий? Но, быть может, в данном случае это одно и то же? Не предрешая ответа, позволю себе сослаться на мнение некоторых видных западных авторов, обобщенно выраженное Г.С. Померанцем (под псевдонимом Г.С. Соломин) в реферате «Понимание терминов китайской культуры» (1978): «Одной из важных культуроведческих проблем является понимание иной культуры в присущих последней понятиях. Знакомство с чужим языком начинается с перевода отдельных терминов, соответствующих отдельным предметам. Дословно непереводимые обороты, идиомы отодвигаются на второй план, в адаптированных текстах они устраняются. Примерно таким адаптированным было представление о великих культурах Азии к началу XX в. То, что решительно не укладывалось в европейские нормы, удалялось из рациональных схем в область экзотики или архаики. В современных культуроведческих работах выдвигается задача переноса центра тяжести на исследование идиом. Приблизительное понимание терминов (*жэнь*-гуманность, *гуна*-качество и т.д.) уступает место постановке вопроса о понимании целостности культуры, без которой не понятна ни одна ее частность».

Наконец, еще одну серьезную проблему представляет собой вопрос о внутреннем разделении множества категорий на подмножества по принадлежности к различным философским школам. Обладала ли каждая школа своим специфическим категориальным аппаратом или же все они пользовались одним общим? В предельном выражении последняя точка зрения оборачивается отказом от какой-либо классификации категорий и даже от рассмотрения каждой из них в отдельности. Но более популярна первая точка зрения. Дейст-

вительно, на первый взгляд кажется естественным, например, *дао* и *дэ* [*1*] считать специфическими категориями даосов, а *ци* [*1*] и *тай цзи* — конфуцианцев. Однако, если вдуматься, утверждать подобное равносильно заявлению о том, что категория «материя» — специфический элемент языка материалистов, а категория «идея» — специфический элемент языка идеалистов. И эти, и указанные китайские категории — элементы единого для своей культуры общефилософского языка (единой общефилософской терминологии) и сами по себе не определяют специфику какой бы то ни было философской школы. Интересно, что в генетическом аспекте именно идеалистам принадлежит пальма первенства в использовании категории «материя» (Платон, Аристотель) и, наоборот, материалистам — в использовании категории «идея» (Анаксагор, Демокрит). Точно так же «конфуцианские» термины *ци* [*1*] и *тай цзи* как философские категории были введены в оборот именно даосами («Гуань-цзы», «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы»), а «даосские» *дао* и *дэ* [*1*] — конфуцианцами («Лунь юй»). Последнее объясняет, в частности, одну из «загадок» истории китайской философии. Если считать *дао* и *дэ* [*1*] специфически даосскими категориями, то непонятно, почему они в конце концов, соединившись в пару, стали обозначать в современном языке «мораль», ведь известно, что даосизм в противоположность этизированному конфуцианству ориентировался на онтологическую проблематику. Зато конфуцианское происхождение этих категорий делает понятной их конечную судьбу. Вообще же категория *дао* играла столь важную роль в конфуцианских построениях, что эти последние квалифицировались современниками как «доктрина *дао*» — *дао-цзяо* («Мо-цзы»), а неоконфуцианство называлось «учением *дао*» — *дао-сюэ*. Аналогичным образом едва ли можно переоценить роль *ци* [*1*] в теории и практике даосизма на протяжении всей истории его существования.

Не выдерживает критики и утверждение, будто сами слова *ци* [*1*] и *тай цзи*, *дао* и *дэ* [*1*] определяют специфику языка конфуцианцев и даосов соответственно. Достаточно привести некоторые элементарные статистические данные, чтобы убедиться: «даосские» термины в конфуцианских текстах могут встречаться чаще, чем в «даосских», и наоборот. Разумеется, до проведения специальных и достаточно масштабных исследований не стоит утверждать, что такого разделения вообще не существует. Но, быть может, оно распространяется не на сами термины, а только на их разнящиеся смыслы, т.е. представители одной школы были более склонны употреблять какой-то термин в одном смысле, а представители другой — в другом? Так или иначе, этот вопрос нуждается в дальнейшем анализе и разработке.

Уместно подчеркнуть, что сегодня дискуссии подлежит отнюдь не сама необходимость специального изучения категорий китайской философии и культуры (она несомненна), но только то, какими способами должна решаться эта проблема. В качестве рабочего материала и отправного пункта для дальнейших исследований ниже предлагается составленный нами синоптический список основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры, первоначальный вариант которого впервые был опубликован в материалах упомянутого выше «круглого стола» (в журнале «Народы Азии и Африки». 1983, № 3, с. 86–88).

Синоптический список основных понятий и категорий
традиционной китайской философии и культуры

I. Методология	
1. 上 *шан* верх, начало 3, 30, 50	2. 下 *ся* низ, конец 30, 50, 98
3. 本 *бэнь* корень, существенное, собственное 1, 5, 42, 48, 52, 85	4. 末 *мо* верхушка, акцидентальное 6
5. 内 *нэй* внутреннее, имманентное 3, 42	6. 外 *вай* внешнее, трансцендентное 4, 7, 42
7. 正 *чжэн* правильное 6, 13, 70, 75, 81, 85, 86	8. 反 *фань* обратное, отражение, контрарное 21, 40, 77
9. 同 *тун* тождество, подобие, единение; 異 *и* различие 11, 19, 21, 43, 67, 70	10. 一 *и* единое, единство; 多 *до* многое; 二 (兩) *эр* (*лян*) двойственность; 萬 *вань* (вся) тьма, десять тысяч 17, 18, 22, 24, 36, 37, 43
11. 類 *лэй* род, класс 9,19, 84	12. 數 *шу* число, расчет, жребий 13, 19, 58, 72, 73
13. 方 *фан* способ, квадрат, сторона; 圓 *юань* круг 7, 12, 22, 72, 73	14. 法 *фа* закон, образец 19, 32, 73, 75, 90, 91
15. 經 *цзин* основа, канон, вертикаль; 緯 *вэй* уток, апокриф, горизонталь 32, 39	16. 權 *цюань* взвешивание, власть, право, приспособление, преходящее; 勢 *ши* мощь, обстановка 32, 40, 75, 85
17. 參 (三) *сань* троица 10, 59	18. 伍 (五) *у* пятерица 10, 79
19. 象 *сян* символ, образ 9, 11, 12, 14, 20, 32, 50	20. 卦 *гуа* гадательная графема, три-, гексаграмма 19
21. 矛盾 *мао дунь* противоположность-противоречие 8, 9	
II. Онтология	
22. 道 *дао* путь, закономерность, теория, логос, метод 10, 13, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 35, 36+37, 38, 60, 64, 73, 74, 90, 91	23. 德 *дэ* качество, благодать, добродетель; 刑 *син* наказание 33, 60, 79, 84, 88, 91
24. 太極 *тай цзи* Великий предел; 無極 *у цзи* беспредельное, предел отсутствия 10, 22, 36+37	
25. 有 *ю* наличие-бытие 22, 54, 66	26. 無 *у* отсутствие-небытие 22, 55, 66 (+66)
27. 自然 *цзы жань* естественность, спонтанность; 使然 *ши жань* обусловленность 22, 30, 84+74	
28. 宇 *юй* пространство 30	29. 宙 *чжоу* время 30, 68
30. 天 *тянь* небо, время, природа, божество; 地 *ди* земля 1, 2, 22, 27, 28, 29, 58, 60, 68, 98	31. 人 *жэнь* человек, другой; 己 *цзи* сам 51, 52, 53, 89, 97, 98, 100
32. 理 *ли* принцип, структура, резон; 欲 *юй* страсть 14, 15, 16, 19, 22, 53, 60, 64, 66, 84, 86, 90, 91	33. 氣 *ци* пневма, дух, энергия, материя 23, 35, 51, 54, 57, 60, 65, 78, 79, 80
34. 機 *цзи* организм-механизм, движущая пружина (естества) 44	35. 器 *ци* вещь-орудие, способность 22, 33, 49, 53, 59, 84
36. 陰 *инь* отрицательная сила 10 (+37), 18+79 (+37), 22 (+37), 24 (+37), 38 (+37)	37. 陽 *ян* положительная сила 10 (+36), 18+79 (+36), 22 (+36), 24 (+36), 38 (+36)
38. 易 *и* перемены, легкое 22, 36, 37, 40, 41	39. 常 *чан* постоянство 15, 40, 41
40. 變 *бянь* изменение 8, 16, 38, 39	41. 化 *хуа* трансформация 38, 39, 54, 55, 64, 74
42. 中 *чжун* центр, середина, равновесие; 庸 *юн* неизменность, обыденность 3, 5, 6, 56	43. 和 *хэ* гармония; 合 *хэ* совпадение, согласие 9, 10, 45, 77

44. 動 *дун* движение, действие 34, 79	45. 靜 *цзин* покой 43
46. 因 *инь* причина; 果 *го* следствие 77, 85	47. 故 *гу* основание, преднамеренность 80
48. 體 *ти* тело-сущность, часть, субъект 3, 50, 52, 56, 65, 85	49. 用 *юн* применение-функция 35, 74, 89
III. «Биология» и антропология	
50. 形 *син* тело-форма; 色 *сэ* цвет, вид, майя 1, 2, 19, 48, 56, 65, 84	51. 神 *шэнь* дух, божественное; 鬼 *гуй* навь, чертовское 31, 33, 57, 94
52. 身 *шэнь* тело-личность, субъект 3, 31, 48, 56, 68, 84, 100	53. 物 *у* вещь-объект 31, 32, 35, 56, 65, 78, 84, 85
54. 生 *шэн* жизнь, рождение 25, 33, 41, 58	55. 死 *сы* смерть 26, 41
56. 心 *синь* сердце-психика, сердцевина 42, 48, 50, 52, 53, 60, 78, 80	57. 精 *цзин* семя-душа, эссенция 33, 51, 78, 81
58. 命 *мин* предопределение, судьба 12, 30, 54, 60, 84	59. 才 *цай* талант, сила 17, 35, 60, 62, 72, 94
60. 性 *син* (индивидуальная) природа, качество, пол 22, 23, 30, 32, 33, 56, 58, 59, 88	61. 情 *цин* свойство, чувственность 76, 78
62. 能 *нэн* способность, потенция 59	63. 所 *со* положение, место 78, 88
IV. Культурология	
64. 文 *вэнь* письменность-культура, гражданское; 武 *у* военное 22, 32, 41, 72, 82, 83, 84, 88, 90	65. 質 *чжи* природная основа, материя; 樸 *пу* простота, первозданность 33, 48, 50, 53, 69, 85
66. 爲 *вэй* дело, являться; 事 *ши* деяние, 25, 26+66, 32, 79	67. 爭 *чжэн* борьба; 讓 *жан* уступчивость 9
68. 世 *ши* век, мир, поколение 29, 30, 52, 94	69. 俗 *су* нравы, свет, вульгарное; 清 *цин* чистота 65, 90
70. 公 *гун* общее, общественное, альтруистическое 7, 9, 93, 95	71. 私 *сы* частное, эгоистическое
72. 藝 *и* искусство-мастерство 12, 13, 59, 64	73. 術 *шу* техника, технология 12, 13, 14, 22
74. 教 *цзяо* учение, просвещение, религия 22, 27 (+84), 41, 49, 100	75. 政 *чжэн* управление; 治 *чжи* порядок; 亂 *луань* смута 7, 14, 16, 78
V. Гносеология и праксиология	
76. 感 *гань* восприятие 61	77. 應 *ин* реагирование 8, 43, 46
78. 知 *чжи* (со)знание, ум 33, 53, 56, 57, 61, 62, 75, 80, 84, 89, 90, 91, 94	79. 行 *син* действие, поступок, ряд, элемент; 言 *янь* слово; 說 *шо* доктрина 18, 23, 33, 36+37 (+18), 44, 66
80. 意 *и* помысел, смысл; 志 *чжи* воля; 言 *янь* слово 33, 47, 56, 78	81. 誠 *чэн* подлинность, искренность 7, 26, 57, 85, 86, 92
82. 史 *ши* история-летописание 64	83. 記 *цзи* память-запись 64
84. 名 *мин* имя-понятие, слава; 分 *фэнь* доля 7, 11, 23, 27 (+74), 32, 35, 50, 52, 53, 58, 64, 78	85. 實 *ши* реальность, результат; 虛 *сюй* пустота 3, 7, 16, 46, 48, 53, 65, 81, 86, 87, 92

86. 眞 *чжэнь* истинность; 僞 *вэй* фальшь 7, 32, 81, 85	87. 是 *ши* правда; 非 *фэй* ложь 85
VI. Этика и эстетика	
88. 善 *шань* добро, благо, калокагатия, прекрасное, умение; 美 *мэй* красота; 惡 э безобразное, зло 23, 60, 62, 64, 94	89. 仁 *жэнь* гуманность 31, 49, 78, 90, 91, 94
90. 禮 *ли* благопристойность, этикет, ритуал 14, 22, 23, 32, 64, 69, 78, 89	91. 義 *и* долг-справедливость; 利 *ли* польза-выгода 14, 22, 23, 32, 78, 89, 92
92. 忠 *чжун* честность, верность; 信 *синь* благонадежность 78, 81, 85, 90, 91	93. 恕 *шу* взаимность 7, 70
VII. «Социология»	
94. 聖 *шэн* совершенномудрый, святой; 愚 *юй* глупый 51, 59, 68, 78, 88, 89, 96	95. 王 *ван* государь; 霸 *ба* деспот 70, 98
96. 君子 *цзюнь цзы* благородный муж; 子 *цзы* сын, господин, философ; 小人 *сяо жэнь* ничтожный человек 82, 94	
97. 士 *ши* служилый, ученый 31	98. 民 *минь* народ-люди 2, 30, 31, 95, 99
99. 國 *го* государство 98	100. 家 *цзя* род-семья, школа 31, 52, 74

Составляя список основных понятий китайской философской традиции, можно ставить перед собой различные задачи. Можно исходить из презумпции единого общечеловеческого набора категорий, считая их априорными характеристиками или объекта (подобно Аристотелю), или субъекта (подобно Канту). Можно, напротив, по-шпенглеровски стремиться к отысканию в китайской культуре вообще и философии в частности чего-то специфически неевропейского и даже антиевропейского. Ни в том ни в другом подходе нет ничего противоестественного, они лишь отражают различные задачи и соответственно используют различные языки описания. Оба подхода имеют свои логические основания и в той или иной мере реализовались в определенных исторических ситуациях.

Но, видимо, сейчас наиболее актуальна задача реконструкции имманентного облика понятийно-категориального аппарата традиционной китайской философии. При ее решении вполне может оказаться, что некоторые фундаментальные категории западной мысли лишатся подобного статуса. Например, в реконструкции системы категорий традиционной китайской философии, предложенной Тан И-цзе и выраженной 46 иероглифами, отсутствуют такие основополагающие, с нашей точки зрения, понятия, как «пространство» и «время», «причина» и «следствие», а за полвека до этого один из крупнейших китайских философов XX в., Чжан Дун-сунь, лишал подобного статуса «тождество», «противоречие» и «субстанцию». В то же время здесь могут фигурировать категории, не имеющие аналогов в западной философской традиции. В качестве таковых китайские историки философии в первую очередь называют *дао* («Путь»), *ци* [*Л*] («пневма»), *шэнь* [*Л*] («дух»), *чэн* [*Л*] («подлинность»).

Приведенный синоптический список основных понятий традиционной китайской философии имеет сугубо предварительный и вспомогательный характер. При его составлении мы руководствовались следующими принципами. Во-первых, стремлением охватить все наиболее важные и несводимые друг к другу **понятия** традиционной китайской философии, а не только те, которые могут быть квалифицированы как **категории**. Поэтому философские категории, на основании какого бы признака они ни выделялись, согласно нашему замыслу, должны содержаться в данном списке. Как следует из сформулированного выше определения, он должен включать в себя и категории традиционной китайской культуры. При этом, подобно большинству китайских специалистов, мы полагаем, что понятийный аппарат традиционной китайской философии в своей основе всецело авто-

хтонен. Большая часть пришедших извне буддийских идей нашла свое выражение с помощью исконно китайских понятийных средств.

Во-вторых, как и Чэнь Юн-цзе, Чжан Дай-нянь, Гэ Жун-цзинь и Чжан Ли-вэнь, мы попытались представить понятия в систематизированном виде: а) подвергнув их рубрикации, б) попарно связав друг с другом. Предлагаемая нами структура в высшей степени условна и претендует лишь на роль рабочего инструмента. Китайские философские понятия с большим трудом поддаются принятому в нашей культуре тематическому делению. Например, термин *син* [*1*] — «индивидуальная природа», составляющий стандартную пару с *цин* [*2*] — «чувства», обычно обозначает человеческую природу и включен в рубрику «Антропология», но он может обозначать и природу любой отдельной вещи, благодаря чему имеет право быть помещенным и в рубрику «Онтология». Вместе с тем к «Онтологии» был отнесен термин *жэнь* [*1*] — «человек», которому, казалось бы, нет лучше места, чем в «Антропологии», но в своем самом общем философском смысле он обозначает человеческий мир, который образует онтологическую оппозицию с природным миром (небом) или же входит в космическое триединство (*сань* [*2*]) с небом и землей. Поэтому тут приходилось руководствоваться такими условными признаками, как, по-видимому, более частое употребление в данном смысле (словом «по-видимому» я компенсирую отсутствие точных статистических показаний) или связанность с парным элементом.

Что касается попарной организации как таковой, то за ней, очевидно, стоит вполне объективная особенность китайской философской мысли, а быть может, и философской мысли вообще. Попарно организованы большинство понятий в списке Чэнь Юн-цзе, работах Гэ Жун-цзиня и Чжан Ли-вэня, а также все категории в системе Тан И-цзе и публикациях в журнале «Чжунго чжэсюэ ши яньцзю». Вопрос о парности философских понятий стал предметом дискуссии среди китайских ученых, в ходе которой Тан И-цзе высказал убеждение в том, что, хотя данный принцип и может не соблюдаться в отдельных философских системах, он обязательно проявляется в общем процессе развития философского знания.

Все члены пар в нашем списке — традиционно связываемые друг с другом понятия. От авторской воли в данном случае зависел только выбор одного сочетания из нескольких, в которые может входить то или иное понятие. Например, элементы пары *ли* [*1*] — *ци* [*1*] («принцип»—«пневма») образуют также пары *ли* [*1*] — *фа* [*1*] («принцип»—«закон») и *ци* [*1*] — *цзин* [*3*] («пневма»—«семядуша»). Подобные связи также учтены и закодированы в виде следующих за переводом термина номеров парных ему в том или ином сочинительном либо противительном (но не подчинительном) смысле терминов. Некоторые термины представлены не в своих наиболее известных сочетаниях именно потому, что подобные сочетания в силу их самоочевидности легко восстанавливаются по одному, главному члену. Например, понятие «различие» (*и* [*7*]) из пары «тождество»—«различие» (*тун—и*) потенциально заключено в понятии «тождество». Но в этих случаях все же указан стандартный антоним — сразу после основного слова.

Можно, однако, пойти дальше и считать такие антонимичные пары выражающими единые понятия, подобно тому как, например, бином *чан—дуань* — досл. «длинное и короткое» — выражает понятие длины. Применительно ко всем стандартным терминологическим парам такую гипотезу высказывает А.М. Карапетьянц, исходящий из более общих лингвистических соображений: «Любой полноценный иероглиф китайского языка (как это, в частности, видно из списков категорий) может представляться в сознании его носителей как элемент некоторой пары. Поскольку предикативность — динамическое представление действительности — является характерным свойством китайского языка вообще, эта пара, как правило, антонимична. Такие пары (антонимические и синонимические) в случае необходимости задаются текстами эксплицитно (а это уже непосредственно связано с лингвистической проблемой слова — однослога и двуслога — в китайском языке). Одному иероглифу при этом в соответствие может быть поставлена более чем одна пара».

Видимо, близок к этому мнению и Тан И-цзе, поскольку количественно он ставит свои полный (двадцатипарный) и сокращенный (десятипарный) наборы на одну доску с европейскими — десяти-двенадцатичленными, т.е. приравнивает европейские категории к китайским парам. Так или иначе, самоочевидные сочетания (в основном антонимичные) менее информативны и потому могут быть редуцированы до одного элемента. В полном виде из них мною сохранены те, главные члены которых не имеют равнозначных пар. Если бы и эти парные сочетания

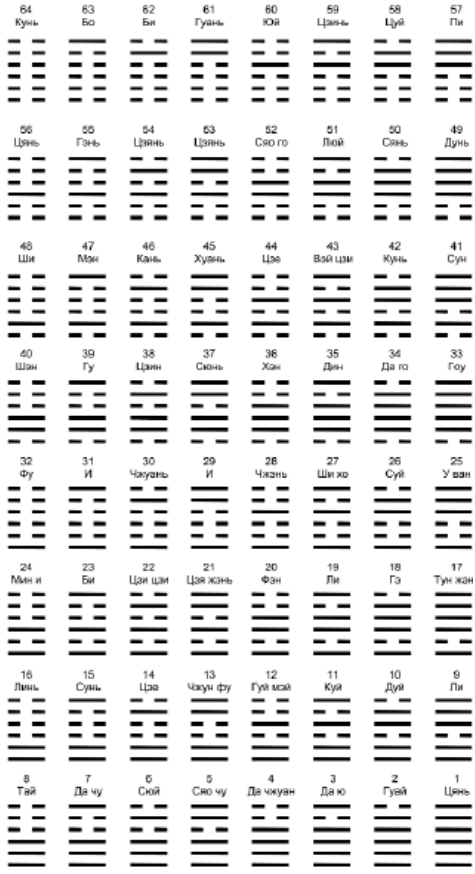
Категории и основные понятия

(№ 1–2, 3–4, 5–6, 7–8, 25–26, 36–37, 38–39, 44–45, 54–55, 70–71) были сведены к единичным элементам, то общее количество понятий в моем наборе сократилось бы до 90.

Принципы попарной связи в списке суть следующие: 1) антонимичность, например *ю–у* («наличие»–«отсутствие»), 2) синонимичность, например *бянь–хуа* («изменение»–«трансформация»), 3) коррелятивность, например *юй чжоу* («пространство»–«время»), 4) понятийное единство, например *цзы жань* («естественность»). В последнем случае обоим элементам пары присваивается единый номер. Другие пары также могут образовывать понятийное единство, например *юй чжоу* — «вселенная», *фан фа* — «метод», но оно либо имеет вторичный характер, т.е. разложимо на понятия составляющих пару знаков, либо присуще более или менее современному философскому языку.

Обоснованный нами выше принцип «филологического» подхода к категориям и понятиям, т.е. рассмотрения знаковой единицы в качестве исходной точки, реализован в данном списке, что, в частности, проявляется и в лингвистических характеристиках пар (например, «антонимичность» вместо «противоположности» и «противоречия»), и в типологическом «приравнивании» одного понятия, выраженного двумя иероглифами, к двум понятиям, также выраженным двумя иероглифами. Подобные понятия сами могут образовывать пары. Например, *цзы жань* — «естественное» антонимично *ши жань* — «обусловленное», а Тан И-цзе связывает его с *мин цзяо* — «конвенциональное»; *тай цзи* — «Великий предел» антонимичен *у цзи* — «беспредельное», а Тан И-цзе связывает его с *инь–ян* — «отрицательная и положительная силы». Пары более высокого порядка образуются и двупонятийными сочетаниями, что в моем списке отражено с помощью знака «+» между номерами членов таких сочетаний. Если же какой-то термин составляет пару одночлену или двучлену не один, а вместе с другим термином, то номер последнего также со знаком «+» ставится в скобках при номере соответствующего парного им одночлена или двучлена. Последнее вполне соответствует взглядам, господствовавшим в традиционной китайской философии, в которой слово и понятие рассматривались как единое целое — *мин* [*2*] («имя») или *цзы* [*1*] («знак»). С этой точки зрения понятие, выраженное двумя знаками (*цзянь мин* — «составное [двойное] имя»), типологически ближе к двум понятиям, выраженным двумя знаками, нежели к понятию, выраженному одним знаком (*дань мин* — «простое [одиночное] имя»).

Квадратно-прямоугольное расположение 64 гексаграмм в порядке Фу-си



В нашем списке специалисты не увидят некоторых важных «составных имен», например *да тун* — «великое единение» или *Тянься* — «Поднебесная». Дело в том, что мы сочли возможным не выделять в особые позиции термины, которые состоят из уже указанных «простых имен» (*тянься* = *тянь* + *ся*) или являются их частным случаем (*да тун* — *тун*). Вообще основанием невключения понятия в данный список или факультативного включения без присвоения отдельного номера стала возможность рассматривать его либо как более частное, либо как зависимое от уже включенного понятия. Зависимым может быть элемент пары, как «несимметричной» (*гэ* [*2*] — «выве-

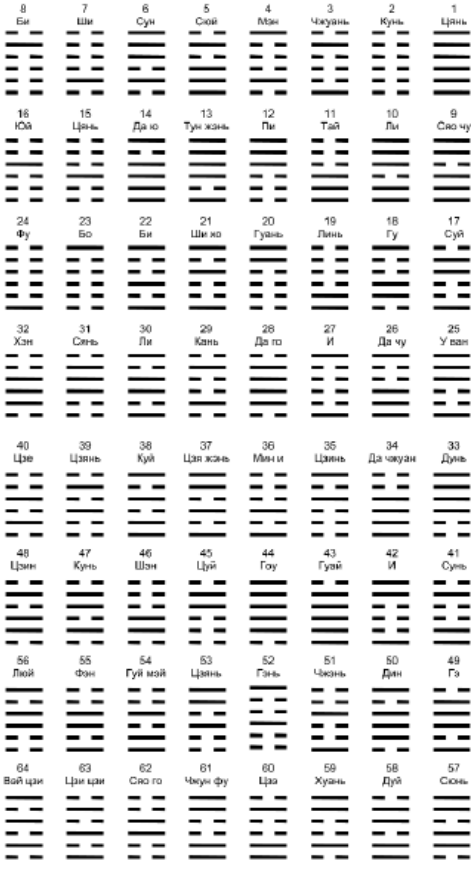
рение» в *гэ у* — «выверение вещей»), так и «симметричной» (*ба* [*1*] — «деспот» в *ван ба* — «государь и деспот»).

Представленный здесь набор был получен следующим образом. Первоначально на основании личного опыта мы составили соответствующий список, охвативший 214 лексических единиц. Его мы относим к среднему классификационному уровню: в китайской таксономии он аналогичен собранию ключевых знаков — 214 ключей. (Видимо, неслучайно это число примерно соответствует количеству статей, посвященных терминологии традиционной китайской философии, в словаре «Цы хай».) Ниже данного уровня лежит тысячеричный знаковый набор универсально-парадигматического «Тысячесловного текста» («Цянь цзы вэнь»), выше — шестидесятеричные наборы, о которых упоминалось ранее.

На втором этапе работы мы соотнесли свой список с восьмью его аналогами: 1) списком Дж. Нидэма, 2) списком Чэнь Юн-цзе, 3) списком Тан И-цзе, 4) собранием статей по терминологии традиционной китайской философии в словаре «Цы хай» (1961), 5) словником Чжан Дай-няня (1989), 6) словником У И, 7) словником Гэ Жун-цзиня, 8) словником Чжан Ли-вэня. Взяв их за основу, мы отбросили некоторые, выражающие более частные и зависимые понятия, и прибавили другие, с нашей точки зрения фундаментальные, хотя и мало изученные термины — с расчетом уложиться в сотню.

Полученный таким образом сточленный список мы сопоставили, во-первых, с иероглифами «Цянь цзы вэня» и «Сань цзы цзина» — «Троесловного канона» (эти пропедевтические и парадигматические произведения заключают в себе основополагающие понятия традиционной китайской культуры), а также словником «Словаря китайской культуры» («Чжунго вэньхуа цыдянь». Шанхай, 1987), во-вторых, с современной философской лексикой, принятой в КНР и фиксируемой «Цы хаем» (1961), переводом русского «Краткого философского словаря» (Пекин, 1958), словарем психологических терминов («Синьлисюэ минцы». Пекин, 1954), двухтомником «Философия» из «Большой китайской энциклопедии» («Чжунго да байкэ цюаньшу. Чжэсюэ». Т. 1–2. Пекин–Шанхай, 1987) и «Новым словарем общественных наук» («Шэхуй кэсюэ синь цыдянь». Чунцин, 1988).

Квадратно-прямоугольное расположение 64 гексаграмм в порядке Вэнь-вана



В нашем списке легко могут быть выделены более узкие классы и сделаны соответствующие выводы. Так, терминов, совпадающих с любыми двумя и более из восьми обследованных наборов традиционных философских терминов, в нем — 88, что свидетельствует о его достаточной репрезентативности; терминов, совпадающих с компонентами современного философского лексикона, — 84, что свидетельствует о значительной, т.е. не требующей специальной коррекции, близости старой и новой терминологии или о количественной правильности выборки, охватившей их общее ядро; терминов, совпадающих с иероглифами «Цянь цзы вэня» и «Сань цзы цзина», а также словником «Словаря китайской культуры», — 97, что подтверждает исходную гипотезу о тождестве категорий китайской философии и культуры.

Категории и основные понятия

Дальнейший отбор с помощью чисто формальной процедуры позволил прийти к выделению категорий китайской философии и культуры в собственном, или узком, смысле.

1. Термины, совпадающие с любыми четырьмя и более из восьми наборов традиционных философских терминов, можно трактовать как выражающие собой ядро основных понятий традиционной китайской философии, равное множеству ее категорий или содержащее его в себе. Таковые, входящие как минимум в половину обследованных наборов, составляют и половину настоящего списка, а именно 52 термина под номерами: 1–3, 7–10, 12, 14, 22–26, 30–33, 35–38, 40–46, 48–51, 53, 54, 56, 58, 60–63, 70, 73, 78, 79, 81, 84–86, 89–91. Это формально полученное множество количественно совпадает с параметрами, принятыми У И для терминов, выраженных одиночными иероглифами.

2. Термины, удовлетворяющие предыдущему условию и, кроме того, совпадающие с компонентами современного философского лексикона (их получилось 46: из перечисленных выше номеров исключаются 24, 35, 36, 81, 89, 90), можно трактовать как выражающие собой ядро основных понятий (или категории) китайской философии в целом, т.е. и традиционной, и современной.

3. Термины, удовлетворяющие условию пункта 1 и, кроме того, совпадающие с иероглифами «Цянь цзы вэня» и «Сань цзы цзина», а также словником «Словаря китайской культуры» (их получилось 51: из номеров, перечисленных в пункте 1, исключается 73), можно трактовать как выражающие собой ядро основных понятий (или категории) традиционной китайской культуры. Данное множество точно совпало с количеством статей о категориях и важнейших понятиях в словаре «Культура Китая» Г.А. Ткаченко.

4. Термины, удовлетворяющие условиям всех предыдущих пунктов (их получилось 45), можно трактовать как выражающие собой ядро основных понятий (или категории) китайской культуры в целом, т.е. и традиционной, и современной.

При дальнейшем аналогичном анализе списка выясняется, что пять и более из восьми наборов традиционных философских терминов охватывают 39 номеров (1, 2, 8, 10, 14, 22–26, 30–33, 36–38, 40–42, 44, 45, 48–51, 53, 56, 58, 60–62, 78, 79, 84, 85, 89–91), шесть и более — 20 номеров (8, 10, 22, 25, 26, 30–33, 36, 37, 41, 45, 51, 53, 56, 60, 61, 78, 79), семь и более — 13 номеров (10, 22, 26, 30–33, 45, 51, 53, 56, 60, 61), а все восемь — 5 номеров (22, 30–33). Первое из этих множеств (39 терминов) количественно соответствует наборам Тан И-цзе, Гэ Жун-цзиня и Чжан Ли-вэня. Для Тан И-цзе 40 (20 пар) — это максимальное число категорий, которое может быть уменьшено до 20 (10 пар), что, в свою очередь, точно соответствует второму из указанных множеств.

Третье же множество (12 терминов) коррелирует с выделенным Чжан Дай-нянем десятком «высших категорий» (*цзуй гао фаньчоу*) и количественно сопоставимо с традиционными для Европы наборами, состоящими из 10 (как у Аристотеля) или 12 (как у Канта) членов. Этому множеству, определяемому формулой 10+2, в традиционной китайской таксономии соответствует уровень восьми триграмм (*ба гуа*), «девяти полей» (*цзю чоу*, *чоу* [*2*] — основной компонент современного термина «категория» — *фаньчоу*), девяти стран и полустран света: восемь стран и полустран света + центр (*цзю фан*), десяти «небесных пней» (*тянь гань*) и двенадцати «земных ветвей» (*ди чжи*).

Ядром так оцениваемого множества философских категорий, начиная с которого имеет смысл устанавливать более сложные структурные (логические и семантические) связи между понятиями, как это делают Чжан Дай-нянь, Тан И-цзе, Гэ Жун-цзинь и особенно Чжан Ли-вэнь, можно считать пять фундаментальных понятий, отраженных во всех обследованных наборах. Это — уже указанные номера 22, 30–33: *дао* («Путь»), *тянь* [*1*] («Небо»), *жэнь* [*1*] («человек»), *ли* [*1*] («принцип»), *ци* [*1*] («пневма»). Есть полное основание видеть в них также категориальное ядро всей китайской культуры, которое количественно соответствует таким основополагающим классификационным схемам, как «пять элементов» (*у син*) и пять стран света (*у фан*: четыре стороны света + центр).

Разумеется, список категорий китайской культуры может быть расширен в зависимости от исходного определения этого предмета, но, как нам кажется, он не должен выходить за рамки намеченного ядра основных понятий китайской философии. Если не отказаться от старого постулата, что философия «представляет собой живую душу культуры», то следует признать категории культуры философскими категориями. Более того, в данном случае формальная процедура терминологического отбора подтвердила содержательный тезис Фэн

Категории и основные понятия

Ю-ланя об особой роли философии в китайской культуре: «ядерные» множества основных понятий той и другой оказались почти совпадающими, что отнюдь не тривиально.

Правда, надо оговориться — китайская культура здесь взята в аспекте ее самоосмысления, а не независимого исследования. Что же касается культур, не располагающих философией как особой формой мировоззрения, или, например, китайской культуры в дофилософский период, то данное положение не препятствует им иметь в своем духовном арсенале понятия философской степени общности, подобно тому как незнание арифметики не препятствует обладанию числовыми понятиями. В таких условиях категориями культуры и будут понятия философской степени общности, т.е., с нашей точки зрения, философские понятия, хотя и не понятия философии.

Содержащиеся в приведенном списке русскоязычные эквиваленты представляют собой переводы терминов, а не определения понятий, которые даны в специальных словарных статьях, которые в значительной мере еще предстоит уточнить в ходе дальнейших исследований. Поэтому понятийная парность терминов в русском переводе не всегда очевидна.

** *Алексеев В.М.* Китайская литература. Избранные труды. М., 1978, с. 39–42; *Грубе В.* Духовная культура Китая. СПб., 1912, с. 106–107; *Кобзев А.И.* Генезис китайской философии и категории «философия» в традиционном Китае // Восток. 2001. № 3; *он же.* Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Универсалии восточных культур. М., 2002, с. 220–243; *он же.* Категория «философия» и генезис философии в Китае // Там же, с. 200–219; *он же.* Китайская философия как «детское» учение о попрании жизнью смерти // XXIX НК ОГК. М., 1999; Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 28–46; *он же.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 19–35; К проблеме категорий традиционной китайской культуры («Круглый стол») // НАА. 1983, № 3, с. 61–95; *Нидэм Дж.* Фундаментальные основы традиционной китайской науки // Китайская геомантия / Сост. М.Е. Ермаков. СПб., 1998, с. 197–215; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 19–49; *Хаютина М.С.* Посторонние и потустороннее: любили ли древние китайцы гостей? // Восток–Запад: Историко-литературный альманах 2002. М., 2002, с. 149–152; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987; *Тан И-цзе.* Лунь Чжунго чуаньтун чжэсюэ фаньчоу тиси ды чжувэньти (О проблемах системы категорий традиционной китайской философии) // Чжунго шэхуй кэсюэ. 1981, № 5; Цы хай шисин бэнь (Пробный выпуск «Моря слов»). Т. 2. Чжэсюэ (Философия). Шанхай, 1961; *Чжан Дай-нянь.* Чжунго гудянь чжэсюэ гайнянь фаньчоу яолунь (Важнейшие сведения о категориях и понятиях китайской классической философии). Пекин, 1989; *он же.* Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Пекин, 1982; *Чжан Ли-вэнь.* Чжунго чжэсюэ лоцзи цзегу лунь (О логической структуре китайской философии). Пекин, 1989; *Чжан Шао-лян.* Яньцзю Чжунго чжэсюэ ши шан ды фаньчоу хэ чжунъяо гайнянь (Изучать категории и важнейшие понятия в истории китайской философии) // Гуанмин жибао. 30.04.1981; Чжэсюэ да цыдянь. Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Большой философский словарь. Том по истории китайской философии). Шанхай, 1985; *Юй Тун* [*Чжан Дай-нянь*]. Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Т. 1, 2. Пекин, 1958; *Chan Wing-tsit.* Basic Chinese Philosophical Concepts // PEW. 1952, vol. 2, № 2; *Hansen Ch.* Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor, 1983; *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2. Camb., 1956, c. 220–230; *Wu Yi.* Chinese Philosophical Terms. L., 1986.

См. ст.: **Вэй [1]; Вэнь; Дао; Дэ [1]; Инь–ян; Ли [1[; Ли [2]; Сань цай; Син [1]; Син [2]; Тянь [1]; Хэ [1]; Ци [1]; Чжэнь [1]; Чэн [1[; Шэн [1]; Ю–у.**

А.И. Кобзев

Логика и диалектика в Китае

Древнекитайская протологика и знакомство Китая с логикой. Широко используемый в китайской и более осторожно в западной литературе термин «китайская логика» в действительности обозначает не логические в строгом смысле, а ориентированные на целостный логико-лингвистический анализ и эристическую проблематику общеметодологические построения древнекитайских философов, главным образом представителей «школы имен» (*мин-цзя*), моистов и Сюнь-цзы. Данное направление должно быть квалифицировано как протологическое, поскольку даже на высшем уровне своего развития, в школе Мо-цзы (*мо-цзя*), оно не достигло точной спецификации логики как таковой.

Это было ясно уже первым серьезным исследователям моистской методологии. Так, например, А. Форке и А. Масперо считали ее в большей степени эристикой, или, как писал А. Масперо (1928), диалектикой в этимологическом смысле, ибо «школа Мо-цзы (и это весьма справедливо признал А. Форке), желавшая только создать хороший практический учебник для обучения искусству спора, не стремилась к выработке общей теории всех умственных операций». Еще более категорично высказывался примерно в то же время (конец 20-х — начало 30-х годов) Ю.К. Щуцкий: «Каждому, кто основательно знаком с историей китайской философии, известно, что древние философы не оставили после себя трактатов по логике».

Для демонстрации отсутствия логической спецификации в древнекитайской методологии можно обратиться к одной из наиболее значимых в методологическом отношении глав «Мо-цзы» — гл. 45 «Сяо цюй» («Малый выбор»).

Она состоит из классифицированных наборов правильных, с точки зрения ее автора (или авторов), умозаключений. Однако эти образцовые умозаключения существенно отличаются от следующего силлогизма: «Все люди смертны. Сократ — человек. Следовательно, Сократ смертен». Рассуждение о Сократе представляет собой конкретное воплощение первого модуса первой фигуры простого категорического силлогизма. Форма этого модуса Barbara, будучи заполнена любым содержанием, т.е. любыми по содержанию истинными суждениями, даст «на выходе» истинное заключение. В «Мо-цзы» же форма умозаключений оказывается вполне зависимой от содержания охватываемых ею высказываний, т.е. в конечном счете производной от конкретных языковых выражений.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить два умозаключения, по форме абсолютно тождественных, но приводящих к противоположным выводам: «Хо — человек (*жэнь* [*Л*]). Любить Хо — [значит] любить человека» и «Родители Хо — люди (*жэнь* [*Л*]). То, что Хо служит своим родителям, не [значит], что Хо служит людям».

Но дело этим не ограничивается: истинность приводимых в «Мо-цзы» высказываний зависит не только от того, какие иероглифы их образуют, но и от того, в каком значении употребляется один и тот же иероглиф. В процитированных фразах иероглиф *жэнь* [*Л*] (человек, люди) может обозначать и конкретного человека, и людей вообще. В первом случае предложение *ай Хо ай жэнь е* будет пониматься как «Любить Хо — [значит] любить человека [Хо]», во втором — «Любить Хо — [значит] любить [всех] людей». Разница между этими двумя пониманиями весьма велика и даже имеет методологический аспект. Но прежде имеет смысл рассмотреть ее в лингвистическом плане.

А. Масперо (1928) следующим образом характеризовал язык, которым пользовались древнекитайские методологи: «Абсолютная неизменяемость слов, придавая всем терминам фразы видимость существования без связи, но в приложении друг к другу, не оставляет места понятию о зависимости некоторых из этих слов от других, а отсутствие грамматических категорий еще более усиливает взаимную независимость. Более того, эта неизменяемость делает весьма затруднительным понимание некоторых нюансов. Ни греки в античные времена, ни мы ныне ничуть не затрудняемся различением „человека“ (l'homme) вообще и „определенных людей“ (les hommes), „неких людей“ (des hommes), „нескольких людей“ (quelques hommes), „одного человека“ (un homme) и т.д., ввиду того что наши языки предоставляют нам различные грамматические формы. Не так обстояло дело для представителей школы Мо-цзы, для которых все эти термины неразличимо сливались в едином слове *жэнь* [*Л*], которое

соответствует всем им вместе. Разумеется, китайский язык, даже древний, позволял выражать все эти различия: можно было сказать „определенные люди“ — *чжу жэнь*, „несколько людей“ — *цзи жэнь*, „один человек“ — *и жэнь* или *жэнь и коу* и т.д., но он эти различия никогда не предписывал, так что в обычном порядке они не навязывались уму китайца с необходимостью. Для меня невозможно выразить суждение, содержащее слово „человек“ (homme), без всякого определения или одновременно со множеством определений: я должен принять „человека“ либо в общем смысле — как „человечество“ (humanité), либо в частном — как „одного человека“, либо как „неких людей“, „нескольких человек“, но не как некую неопределенную вещь, которая не есть в чистом виде ни один человек, ни некие люди, ибо французский язык обязывает меня выбирать. Китаец никогда не принужден выбирать, и для него слово *жэнь* [*1*] обычно заключает в себе все эти нюансы одновременно и без разграничения, и только в особых случаях, если уже имелось предварительное решение, слово в его уме различительно прилагается к тому или другому — сообразно обстоятельствам».

С предельной наглядностью неоднозначность одинаковых терминов обнаруживает себя в следующем моистском высказывании: «Одна лошадь — лошадь, две лошади — лошади» — *и ма ма е, эр ма ма е*. В данном случае чисто лингвистическая особенность — отсутствие в китайском языке грамматической категории числа — принципиально не позволяет соблюсти логический принцип однозначности употребляемых терминов (русский перевод сглаживает эту особенность, ставя в соответствие одному и тому же иероглифу в разных позициях разные слова: «лошадь» и «лошади»).

С другой стороны, многие операции моистов, кажущиеся в переводе чисто логическими, на самом деле имеют в большей степени лингвистическую природу. Их известный тезис: «Любить людей (*жэнь* [*1*]) не [значит] исключать себя (*цзи* [*10*])» на первый взгляд представляется правомерным выводом, полученным через ограничение третьего понятия. В развернутом виде это умозаключение должно выглядеть так: «В число людей вхожу и я, следовательно, в любовь к людям входит и любовь к себе». Однако иероглифу *жэнь* [*1*] помимо значения «человек, люди» присуще значение «другой, чужой». В разбираемом тезисе он имеет как раз второе значение, поскольку присутствует здесь в паре со своим антонимом по этому значению иероглифом *цзи* [*8*]. Это легко понять, ибо и в русском языке любое высказывание о любви к людям подразумевает именно любовь к другим (людям) в противовес любви к себе. Поэтому правильнее было бы переводить тезис моистов так: «Любить других не значит исключать себя». Но ведь понятие «другой» не охватывает собой понятия «я», напротив, другое — это и есть «не-я». Стало быть, вывод у моистов получается только за счет того, что термин *жэнь* [*1*] совмещает в себе значения «другой» и «человек», а понятие «человек» является родовым по отношению к понятию «я». В моистском выводе, таким образом, столько же логики, сколько в умозаключении: «Любить людей— это высший долг каждого. Я — человек. Следовательно, любить меня — высший долг каждого».

Кстати, подобным мыслительным приемом успешно пользовались китайские философы последующих эпох. Например, неоконфуцианец Ван Гэнь утверждал: «Моя личность (*шэнь* [*2*]) и *дао* изначально — одна вещь (*цзянь* [*1*]). В высшей степени почтенное — это *дао*, [следовательно], в высшей степени почтенное — это [и] моя личность».

В еще одном образцовом для древнего Китая методологическом трактате, представлявшем идеи «школы имен», «Гунсунь Лун-цзы», содержатся прямые нормативные высказывания о зависимости логической аргументации от языковой формы. В частности, в главе «Бай ма лунь» («Суждения о белой лошади») один из участников диалога говорит: «„Лошадь“ без „белого“ означает лошадь. „Белое“ без „лошади“ означает белое. Соединяя „белое“ с „лошадью“, [получаем] сложное имя „белая лошадь“. Это составное именовать посредством несоставного недопустимо. Поэтому говорить, что „белая лошадь“ не есть „лошадь“, недопустимо».

Тут требует пояснения заключительный вывод. Смысл его весьма тонок и трудноуловим, поскольку в нем имплицитно присутствует понимание того, что отрицательное определение есть тоже определение: хотя в знаменитом афоризме Гунсунь Лун-цзы или Ни Юэ «Белая лошадь не есть лошадь» предикат «лошадь» и отрицается, все-таки это простое имя определяет

субъект — составное имя «белая лошадь», что с точки зрения делающего вывод неверно, ибо сложное имя должно определяться сложным именем. В целом настоящий фрагмент отчетливо показывает, как в спор об определении понятий тесно вплетаются аргументы, апеллирующие к языковой форме этих понятий, — в данном случае играет роль их выраженность составными (двойными) или простыми (одиночными) терминами.

Небезразличен для развития протологической мысли в Китае был и характер китайской письменности. Отнюдь не случайно то, что создатель науки логики в Европе Аристотель первым же ввел формализмы — использовал буквы для обозначения переменных. Ян Лукасевич в знаменитой книге «Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики» (1959), отметив, что в приводимых Аристотелем правильных силлогизмах все термины представлены буквами, дал этому следующую оценку: «Введение в логику переменных является одним из величайших открытий Аристотеля. Трудно поверить, что до сих пор, насколько мне известно, ни один философ или филолог не обратил внимания на этот исключительной важности факт», — а в сноске к последней фразе солидаризировался с Д. Россом, который в своем издании «Аналитик» также «подчеркивает, что именно благодаря использованию переменных Аристотель стал основателем формальной логики».

Можно предположить, что на мысль конструировать общие матрицы суждений из букв Аристотеля натолкнуло то, что греческое слово stoicheion совмещало значения «буква» (см., например: Анаксимандр, 31) и «начало, основа», будучи стандартным обозначением первоэлементов. Аналогичным образом латинский «elementum» знаменует собой и первоначало, и алфавит, происходя от названий букв L, M, N. Любитель каламбуров Платон не только играл указанными значениями термина «stoicheion» («Тимей», 48b–e), но и пользовался понятием первоэлемента имени («Кратил», 422a–b и далее), разумея под ним семантически и грамматически далее не разложимую часть слова (см. также: «Теэтет», 203a–204a; «Софист», 253a–b; «Филеб», 18c–d). Ученик Платона, Аристотель также употреблял этот термин в обоих его значениях, и поэтому, вполне естественно он ассоциировался для него с чем-то общим, что на лингвистическом уровне конкретизируется в слово, а на онтологическом — в вещь. Действительно, первоэлемент и букву можно считать онтологическим и лингвистическим аналогами переменной, неопределенность которой не абсолютна (как, например, у бескачественной первоматерии и хаотического звука или штриха), будучи связанной кванторами и областью определения.

Неясно, в какой мере сам Аристотель осознавал значение своего нововведения, но уже такие его комментаторы, как Александр Афродисийский и Иоанн Филопон, вполне правильно истолковывали его. Под этим углом зрения можно увидеть намек на логицизм (аксиоматический метод) и в названии сочинения, впервые в европейской (и, видимо, мировой) истории представившего в логико-дедуктивной форме естественнонаучное знание, — мы имеем в виду Евклидовы «Начала» — «Stoicheia» (III в. до н.э.). Связь логики с буквенным формализмом осознавалась в античности и критиками логицизма. В частности, Плотин утверждал, что с точки зрения диалектики посылки силлогизма — всего лишь буквы. Семантическая пустотность букв самих по себе, т.е. не слившихся в слова, составляет основание подобной критики, невозможной в применении к иероглифам.

В распоряжении китайских мыслителей не было таких не имеющих собственных лексических значений универсальных знаковых полуфабрикатов, какими являлись буквы греческого алфавита. Единственной категорией китайских иероглифов, могущих выполнять функцию переменных, являются циклические знаки. Ныне именно они используются в этой роли в логической литературе. Однако подобное их употребление возникло как отражение приемов западной логики. Несмотря на некоторые общие у циклических знаков с буквами свойства (помимо лексической «пустотности» наличие числовых значений), их принципиально разнит то, что циклические знаки не представляют собой универсального «строительного материала» для всех прочих иероглифов, т.е. не являются «элементами», как буквы для слов. Не имея под рукой удобных практических средств для логической формализации и не располагая понятием буквы, потенциальной переменной, китайские мыслители не создали формальнологической системы, сопоставимой с аристотелевской.

Разумеется, такое положение дел обусловили не только названные обстоятельства. Важнейшим фактором стало отсутствие развитой идеалистической доктрины, которая, как показала история платонизма, способна быть благодатным лоном для вызревания формальной логики. Именно гипостазирование Платоном понятий в виде самостоятельных сущностей — идей (эйдосов) позволило его ученику Аристотелю вполне осознать специфику логических отношений как отношений между понятиями, а не их материальными носителями — словами. В целом история европейской философии хорошо показывает глубинную генетическую связь формальной логики с идеализмом: в основе того и другого лежит осознание понятий как самостоятельных нематериальных сущностей, которые находятся в особых (логических) соотношениях. Гегель, стремившийся к синтезу исторического и логического, усматривал в этой генетической взаимосвязи проявление сущностного единства, что афористично выразил в тезисе «Силлогизм есть принцип идеализма». В китайской же философии отсутствие развитого идеализма влекло за собой отсутствие представления о понятийной сфере как особой реальности, для которой действительны только собственные — логические — законы, что в итоге и помешало китайским мыслителям дифференцировать логическое, лингвистическое и эристическое.

О невыработанности такой дифференциации свидетельствует прежде всего то, что в китайской философии самостоятельно не возник термин «логика». Впервые с логической теорией китайцев познакомили индийские буддисты. Совершивший паломничество в Индию выдающийся переводчик буддийской литературы Сюань-цзан для обозначения индийской логики создал термин *инь мин* — «освещение оснований», являющийся семантической калькой санскритского hetuvidyā. Хотя иероглиф *инь* [*2*] использовался в логическом значении, соответствующем индийскому термину «hetu» («причинный признак»), его стандартный философский смысл — «причина, основание, предпосылка, начало» — с необходимостью онтологизировал теорию *инь мин*, растворяя ее в общефилософской этиологии.

Видимо, поэтому, по справедливому замечанию Ю.К. Щуцкого, «буддийской логике, как известно, не пришлось конкурировать с „логикой Мо-цзы“». Моизм был идеологически побежден и организационно разгромлен в конце III в. до н.э., но отнюдь не предан полному забвению. Трактат «Мо-цзы» неизменно описывался в библиографических разделах династийных хроник (с I в.) и довольно регулярно публиковался как в составе «Дао цзана» (по крайней мере с XII в.), так и отдельно (по крайней мере с XVI в.). Если бы моистская методология имела статус универсальной логической теории, она непременно рано или поздно вошла бы в столкновение с привнесенной в Китай индийской логикой, тем более что включавший «Мо-цзы» «Дао цзан» был создан в противовес и в подобие буддийской «Трипитаке» («Да цзан цзин»). Но этого, повторяем, не произошло. Не получила в Китае статуса универсальной общепознавательной методологии и индийская логика. По-видимому, и то и другое здесь рассматривалось как частное учение: моистская методологизированная теория правильного употребления языка и буддийская методологизированная этиология («логизированная онтология»). А частным учениям, относящимся к разным сферам бытия, вовсе не обязательно конкурировать друг с другом, они могут вполне мирно сосуществовать.

Следующий этап знакомства китайских мыслителей с логикой был открыт публикацией переводов западной логической литературы. Пионерскую работу тут выполнил астроном Ли Чжи-цзао, переведший на китайский язык португальский учебник формальной логики и использовавший для передачи термина «логика» старинное сочетание *мин ли* — «имена и принципы». Затем в эпоху Цин (1644–1911) Ли Линь-цзян, оформив это сочетание окончанием *сюэ* («учение», «...логия»), получил выражение *минли-сюэ* — «учение об именах и принципах». Расчленив его, знаменитый переводчик англоязычной литературы Янь Фу и Сунь Ят-сен образовали соответственно термины *мин-сюэ* — «учение об именах» и *лицзэ-сюэ* — «учение о принципах и правилах». Выдающийся китайский филолог Ван Го-вэй вслед за основателем миссии иезуитов в Китае Маттео Риччи перевел «логику» как *бянь-сюэ* — «учение о различениях, диалектика, эристика». Во всех этих переводах проявились три обычные тенденции сведения логики к онтологии (учение о «принципах» — *ли* [*1*]), лингвистике (учение об «именах» — *мин* [*2*]) или эристике (учение о «различениях в споре» — *бянь* [*1*]). Кроме того, все

указанные переводы рождали представление об однородности логики с методологическими построениями моистов, школы имен и Сюньцзы, поскольку термины *ли* [*1*], *мин* [*2*], *бянь* [*1*] были в них ключевыми и даже использовались в качестве их наименований.

Широкое знакомство в XX в. с западной логической литературой позволило китайским ученым и философам осознать специфику науки логики, что вызвало потребность в качественно ином термине, подчеркивающем ее принципиальную новизну для Китая. В период существования Китайской Республики (1911–1949) были предприняты попытки использовать японский иероглифический эквивалент «логики» — «ронригаку», в китайском звучании *луньли-сюэ*, «учение о принципах суждений». Его иноземная новизна была весьма поверхностной, вторичной, и он невольно возвращал в круг «вредных», в данном случае традиционных, ассоциаций. Поэтому в КНР была стандартизирована фонетическая транскрипция *лоцзи* (*лоцзи-сюэ* — «учение о логике», «наука логики»), которую начал применять еще Янь Фу. Таким образом, китайское научное сообщество официально признало иностранное происхождение логики.

Специфика китайской диалектики и понятийные основы протологики. Один из первых исследователей древнекитайской методологии, известный ученый, философ и общественный деятель Ху Ши в пионерской книге «Развитие логического метода в древнем Китае» (1922) выделял две главные, конкурировавшие друг с другом разновидности древнекитайской логики — конфуцианскую (теория «Чжоу и») и моистскую. Не соглашаясь с примененной им общей квалификацией («логика»), нельзя не признать очень ценной и плодотворной демонстрацию единого методологического статуса теорий, изложенных в «Чжоу и» и протологических главах «Мо-цзы», что авторитетно подтверждает тезис о борьбе за методологическое первенство между нумерологией и протологикой в Китае, сопоставимой с борьбой между пифагорейством и аристотелизмом в Европе.

乾坤之數圖

凡蓍三揲皆少則存者
三十六四數之而成九
九乾也三揲皆多則存
者二十四四數之而成
六六坤也乾六爻積而
爲二百一十六坤六爻
積而爲一百四十四陽
爻皆屬乾陰爻皆屬坤
易獨舉乾坤二策言之

乾

六十三
六十三
六十三
六十三
六十三
六十三

坤

四十二
四十二
四十二
四十二
四十二
四十二

Важнейшим достижением в своем исследовании Ху Ши считал логическое истолкование «Чжоу и». Его изложению он предпослал указание на то, что в Европе рождение логики внутри платонизма явилось реакцией на теорию перемен Гераклита. Выдвинутому последним представлению о всеобщей изменчивости Платон противопоставил образ устойчивого мира идей. В Китае же, согласно Ху Ши, наоборот, конфуцианская логика возникла как учение о всеобщей изменчивости, воплощенное в «Каноне перемен» («Чжоу и»).

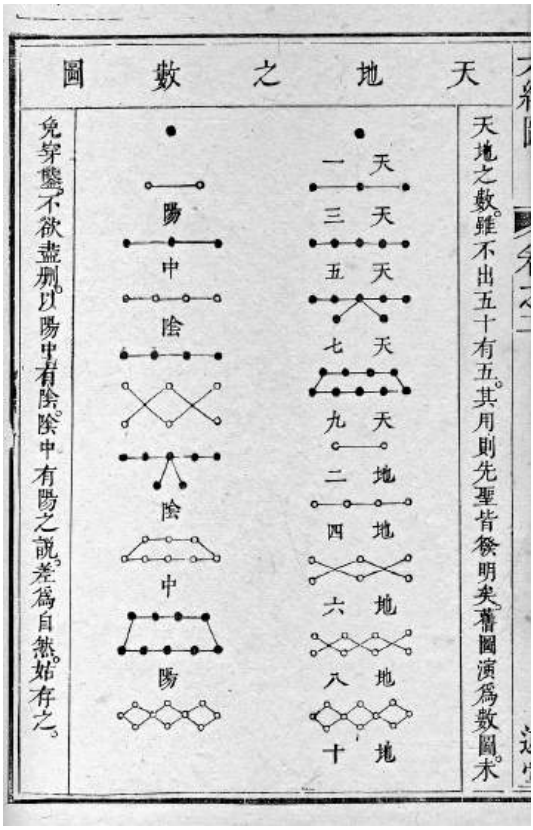
Позиция Ху Ши представляет особый интерес в связи с тем, что в «Чжоу и» обычно видят классический образец диалектики. Следовательно, одно и то же произведение квалифицируется и как логическое, и как диалектическое, получая тем самым противоположные определения, а значит, в принципиальной корректировке нуждается не только первое из них, но и второе.

Так же неразрывно, как материализм с идеализмом, связаны друг с другом и диалектика с логикой. Противоречие, деструктивное для логики и конструктивное

для диалектики, принципиально недоступно эмпирическому восприятию в материальном мире, где физически невозможны объекты типа круглого квадрата. Поэтому, например, абсолютные материалисты — киники, отрицавшие идеальное как таковое, не признавали и существования противоречия вообще. Напротив, в сфере идеального, будь то самостоятельный мир идей или теория, претендующая на объяснение материальной действительности, противоречие легко допустимо. Более того, согласно Гегелю, диалектика — это «чистое движение мышления в понятиях», т.е. матерь всего идеального, и для нее «противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения».

Поэтому до диалектического материализма диалектика всегда шла рука об руку с идеализмом. Античная диалектика, по словам А.Ф. Лосева, представляет собой «логос эйдоса». Достаточно сказать, что величайшими диалектиками были крупнейшие идеалисты Платон и Гегель. Но, с другой стороны, чисто идеальными объектами оперирует и логика. Поэтому «отец» науки логики Аристотель также первым исследовал диалектику. Неслучайно и то, что в средние века логика часто фигурировала под именем диалектики.

Для китайского же натурализма не характерно противостояние ни материализма и идеализма, ни логики и диалектики. В произведениях китайских мыслителей пока не обнаружено ни формальной логики, ни диалектики (в смысле признания синхронного тождества противоречащих характеристик, а не рассуждений о том, что одна противоположность во времени сменяет другую и наоборот или что противоположности взаимоопределяют друг друга). И сам Гегель, и творцы материалистической диалектики отчетливо указывали на коренное отличие китайской философии от гегельянства, т.е. диалектики par excellence. Тезис об отсутствии в классической китайской философии диалектики в указанном смысле неразрывно связан с тезисом об отсутствии там формальной логики.



Конечно, «диалектикой» могут быть названы весьма различные явления. Даже оставляя в стороне исходное значение этого слова («эристика», «искусство логичного диалога» «логика») и такие его трактовки, при которых оказывается, что диалектику изобрел хамелеон (афоризм В. Розанова), все равно придется признать существование многих ее разновидностей и исторических типов. Например, с точки зрения Гегеля, выраженной в «Лекциях по истории философии», уже учение Гераклита было третьим родом диалектики. В таком расширительном смысле многочисленные высказывания китайских философов о взаимодействиях и взаимопревращениях противоположностей в духе того, что Гегель называл «субъективной резонирующей диалектикой, исходящей из внешних оснований, ограничивающейся лишь признанием того, что „в правильном содержится также и неправильное, и в ложном содержится также и истинное“», разумеется, могут считаться диалектическими. Но эту наивную диалектику следует принципиально отличать от диалектики в собственном смысле, которая требует принципиально осознанного нарушения логического

закона противоречия. Иллюзия подобного нарушения может создаваться при чтении китайских философских сочинений только потому, что в них один и тот же термин, зачастую — ключевой, употребляется в заведомо различных смыслах. Например, в первой строке наиболее диалектичного произведения китайской философии «Дао дэ цзина» — *дао кэ дао фэй чан дао* — один и тот же иероглиф *дао* в первом случае означает относительный «путь» (закономерность, метод, учение), во втором — его прохождение или выражение в словах, в третьем — абсолютный («постоянный») Путь.

Диалектика же в собственном смысле, преодолевающая закон противоречия, не в силах проделать подобное с логическим законом тождества, поскольку для того, чтобы утверждать, что S одновременно есть и не есть P, необходимо в обоих случаях под P понимать одно и то же. Иначе это будет не более чем софистика, релятивизм или та «внешняя диалектика», которая, по определению Гегеля, делает «шатким все, что обыкновенно считается прочно установленным».

Итак, диалектика в собственном смысле, а не в этимологической, софистической, релятивистской, какой-либо другой особой, нестрогой или расширительной трактовке, нуждается по меньшей мере в понятии тождества противоречащих друг другу определений. Но ни оно, ни вообще понятия тождества и противоречия в строгом, логическом смысле не были самостоятельно выработаны в китайской классической философии.

Один из крупнейших китайских философов XX в. — Чжан Дун-сунь объяснял это положение исходя из позиции, близкой западной лингвистической философии, в частности общей семантике. Он опирался на факт отсутствия в китайском языке (прежде всего *вэньяне* — языке традиционной китайской культуры) глагола-связки «быть» и производной от него субъектно-предикатной структуры предложения, которая является лингвистически адекватной формой выражения логического закона тождества. Поэтому, согласно Чжан Дун-суню, «система китайской логики, в той мере, в какой мы можем называть ее системой, не основана на законе тождества». Западная «логика тождества» — продукт европейской языковой среды, теоретически осмысленной Аристотелем. Необходимый элемент этой логики — понятие субстанции как субъекта отождествления — также производно от глагола «быть», необходимо предполагавшего субъект лингвистической предикации.

Грамматическая структура китайского предложения знаменует собой лишь взаимосвязь описываемых в нем объектов, ничего не говоря о соотношении объемов их понятий. Более того, даже отрицания (*фэй*, *бу* [*3*]) в этом языке двусмысленны и не позволяют однозначно судить, идет ли речь о противоречии или противоположности, т.е. отношении A и не-A или A и Z, что делает нерелевантным закон исключенного третьего. Отсюда проистекает неэксклюзивность китайских классификаций и традиция определений с помощью антонимов и омонимов, а не через род и видовое отличие.

Логику мышления в таких лингвистических категориях Чжан Дун-сунь называл коррелятивной, или «логикой противоположности», которой чужды понятия тождества, противоречия, субстанции и формально-логический закон противоречия.

В «натуралистическом» мире, представляющемся не более чем совокупностью материальных объектов, невозможно найти двух абсолютно тождественных вещей. Такой мир полностью подчинен принципу индивидуации. Отождествление объектов становится возможным лишь при абстрагировании каких-то их отдельных свойств, мыслимых в качестве самостоятельных сущностей, т.е. при наличии некоторой теории идеализации. Только между идеальными образованиями может быть установлено абсолютное тождество, в материальном мире оно всегда будет относительным, даже с принятием предложенной Лейбницем абстракции тождества неразличимых. В любом случае, идет ли речь о гносеологических конструктах или онтологических сущностях, отождествлению как таковому подлежат их абстрагированные свойства, т.е. в конечном счете идеи (понятия, смыслы, концепты и т.п.).

Необходимая предпосылка любого строго философского, логико-методологического или научного понятия тождества — представление об идеализирующей абстракции. В Европе такое представление было создано в рамках платоновского идеализма. Поэтому совершенно закономерно «тождество» («тождественное», «одно и то же» — to ayto, tayton, taytotes) у Пла-

тона стало одним из центральных понятий, которое он включал в число пяти-шести главных категорий («Теэтет», 185–186; «Софист», 254c–259d; «Парменид», 139–140).

Аристотель уже разработал логическую концепцию тождества, выделив три его разновидности: «Действительно, мы обычно называем тождественным то, что одно и то же по числу, или по виду, или по роду. По числу одно и то же то, что имеет, правда, несколько названий, но есть одна вещь, например, „одежда“ и „платье“. По виду же одно и то же то, что по количеству больше одного, но не различается видом, как, например, человек тождествен человеку и лошадь — лошади. Ведь называют **одним** и тем же по виду то, что подпадает под один и тот же вид. И точно так же одним и тем же по роду называется то, что подпадает под один и тот же род, например, лошадь и человек» («Топика», 1, 7, 103a 6–15). Специфику аристотелевского определения тождества составляет подход с точки зрения логических родо-видовых отношений. Собственно отождествлению тут подлежат не материальные вещи сами но себе, а связанные с ними идеальные (идеализированные) конструкты — род и вид — или языковые выражения. Исходя из этой общей позиции, Аристотель и однозначные языковые выражения отождествлял по их логическому смыслу, т.е. оперировал с ними как со знаками идей.

Круг философских и логических терминов, связанных с понятием тождества, в современном китайском языке образован на основе иероглифа *тун* [*1*] — «одинаковость, равенство, подобие, совпадение, совместимость, (объ)единение». Коррелятивная пара *тун* [*1*] и *и* [*7*] («различие, инаковость, непохожесть, неподобие, чуждость, странность, необычайность») является одной из важнейших среди методологических категорий китайской классической философии.

Первое существенное отличие *тун* [*1*] от категории «тождество» состоит в том, что китайский термин недифференцированно выражает два принципиально разных понятия — подобия и тождества. Известный польский синолог, один из первых исследователей древнекитайской методологии применивших к ней современный формально-логический аппарат, Я. Хмелевский в «Заметки о ранней китайской логике» (Варшава, 1962–1969) писал: «С логической точки зрения должна быть специально подчеркнута двусмысленность *тун* [*1*]: поскольку при употреблении данного слова не различались значения „тождественное, тождество“ (identical, identity) и „подобное, подобие“ (similar, similarity), в китайском языке не было чисто лексических средств для дифференциации этих двух тесно связанных, но не эквивалентных понятий». Далее Я. Хмелевский отмечал, что понятие «тождество» играло важную роль в европейской философии и было выражено логической формулой не позднее времен Фомы Аквинского (XIII в.). В отличие от этого строгого понятия, «подобие» — расплывчато, и «для него трудно найти какое-либо полезное приложение в логической теории».

С последним утверждением могут не согласиться современные теоретики, но оно справедливо для традиционной формальной логики. В европейской философии уже Платон четко и последовательно различал категории «тождество» («тождественное») и «подобие» («подобное — homoion»). Причем «тождественное» он связывал оппозицией с «иным», а «подобное» — с «противоположным» («Лисид», 215a–218b). «Иное» же, понимаясь в смысле противоречия, образуемого с помощью слов «не» и «нет», отличалось им от «противоположного («Софист», 257b). Таким образом, в категориальной структуре учения Платона имеются два вида единства: более сильное (менее общее) — «тождество» и менее сильное (более общее) — «подобие», а также два вида различия: более сильное (менее общее) — «противоположность» и менее сильное (более общее) — «инаковость» («противоречие»). Связаны они друг с другом «перекрестными» оппозициями: более сильному единству, «тождеству», соответствует более слабое различие, «инаковость» («противоречие»); более слабому единству, «подобию», — более сильное различие, «противоположность».

Анализ этой структуры обнаруживает, во-первых, корреляцию двух понятийных разграничений — между «тождеством» и «подобием» и между «противоречием» и «противоположностью»; во-вторых, взаимосвязь «тождества» с «противоречием». Последняя связь получила историческое воплощение в главенстве «тождества» и «противоречия» над их коррелятами — «подобием» и «противоположностью» — в европейской философии, что, видимо, объясняется большей логической (и соответственно общеметодологической) значимостью первой пары категорий.

В китайской философии отсутствовала данная понятийная структура, но определенным образом проявились свойственные ей закономерности. Недифференцированность «тождества» и «подобия» коррелировала с недифференцированностью «противоречия» и «противоположности». А внутри понятийных комплексов «подобие–тождество» и «противоположность–противоречие» главенство принадлежало первым семантическим полюсам — «подобию» и «противоположности», что соответствовало невыработанности формальной логики, для которой особую ценность представляют другие полюса.

Доминирование «тождества» с «противоречием» в европейской философии и «подобия» с «противоположностью» в китайской, на наш взгляд, обусловлено еще более глубоким понятийно-мировоззренческим различием. Центральная категория европейской философии — «субстанция» («сущность»), строго говоря, отсутствовала в китайской классической философии, где основное внимание было сосредоточено не на объектах и их свойствах, а на процессах и отношениях (прежде всего — изменениях и структурах). Солидаризируясь с Чжан Дун-сунем, Дж. Нидэм писал, что «отношение (*лянь* [*2*]) было, возможно, более фундаментальной категорией китайской мысли, чем субстанция». «Тождество» и «противоречие» приобретают первостепенное значение, когда речь идет об одном и том же объекте (субстанции, сущности), «подобие» и «противоположность» — когда о разных. Для анализа единичного объекта наиболее важно то, чем он является и чем не является или с какими признаками отождествляем и какие ему противоречат. Для сопоставления разных объектов наиболее важно то, в чем они подобны друг другу и в чем противоположны.

Детальное рассмотрение категориальной пары *тун* [*1*] — *и* [*7*] в смысловом аспекте «подобное — различное» было осуществлено Я. Хмелевским в 1968–1969 гг. Для решения этой проблемы главным материалом могут служить прямые определения *тун* [*1*] в методологическом разделе «Мо-цзы». Там в «Каноне» («Верхняя часть», гл. 40, опр. 86) указаны четыре разновидности *тун* [*1*]: повторение (*чун* [*1*]), единотелесность (*ти* [*1*]), совпадение (*хэ* [*3*]), родственность (*лэй*), а в «Изъяснении» («Верхняя часть», гл. 42) они определены следующим образом: «Два имени (*мин* [*2*]) одной реалии (*ши* [*2*])[1] — [это] *тун* [*1*] [как] повторение. Невыделенность из целого — [это] *тун* [*1*] [как] единотелесность. Совместное нахождение в помещении — [это] *тун* [*1*] [как] совпадение. Наличие основания для единения (*тун* [*1*]) — [это] *тун* [*1*] [как] родственность».

Далее следуют наименования и определения четырех разновидностей *и* [*7*], представляющих собой, за исключением первой, отрицания соответствующих разновидностей *тун* [*1*]: удвоенность (*эр* [*2*]), неединотелесность (*бу ти*), несовпадение (*бу хэ*), неродственность (*бу лэй*).

Классификация *тун* [*1*] в «Каноне» и «Изъяснении» «Мо-цзы» отчетливо высвечивает общее представление о сведении разных элементов в единое целое, а не об их отождествлении. Последнее было бы и невозможно, поскольку объектами *тун* [*1*] являются материальные предметы, а не логические смыслы. Единственную точку соприкосновения с первой разновидностью тождества у Аристотеля («по числу») содержит определение *тун* [*1*] как повторенности. Но несмотря на интригующее подобие формулировок, их методологическое значение весьма различно. В рамках общего подхода моистов и других представителей древнекитайской протологики, не оперировавших категорией понятия как абстрагированного от вещи свойства или отделенного от слова смысла, соотношение «имен» и «реалий» рассматривалось по аналогии с соотношениями всех прочих материальных объектов.

У Аристотеля «тождеством по числу» названа синонимичность, т.е. наличие у различающихся по смыслу языковых выражений одинакового значения («единого по числу» денотата). В «Мо-цзы» же речь идет об эристически правильном употреблении слов, а не о логическом анализе их смыслов, поэтому «*тун* [*1*] [как] повторенность» распространяется на принципиально разграниченные Аристотелем разновидности тождества — «по числу» и «по роду».

Согласно приведенному определению — «два имени одной реалии», повторенность означает синонимичность двух слов. Но указанный далее в тексте конкретный пример этой разновидно-

[1] *Мин* [*2*] (имя, слава) и *ши* [*3*] — одна из пар важнейших гносео-методологических категорий китайской классической философии. Согласно А. Грэму, термин *ши* [*3*] обозначает отдельный и конкретный предмет в отличие от более общего термина *у* [*3*] (вещь, объект) — обозначения референта любой номинации.

сти *тун* [*1*] свидетельствует о более широком понимании данного отношения. В качестве «двух имен одной реалии» в «Мо-цзы» («Канон. Нижняя часть», гл. 41, опр. 35/36; «Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43, опр. 40/41) указаны *гоу* [*2*] (щенок, пес) и *цюань* [*2*] (собака). В частности, изъяснение к определению 35/36 («Изъяснение. Нижняя часть») гласит: «Если [имеет место] *тун* [*1*], то одно и то же некоторые могут назвать *гоу* [*2*], а иные — *цюань* [*2*]».

Встречающиеся в семи парах определений и изъяснений из методологических глав «Мо-цзы» термины *гоу* [*2*] и *цюань* [*2*] использовались разными направлениями древнекитайских методологов для конкретизации их общих идей и имели статус своеобразных символов. Но как нередко случается с символами, их собственный смысл несколько утратил определенность. Еще Ху Ши обратил внимание на противоречивые сведения древних источников о понятийной субординации этих терминов. В словаре «Эр я» (III–II вв. до н.э.) понятие *гоу* [*2*], определенное как «щенок», подведено под более общее понятие *цюань* [*2*] — «собака». В другом словаре — «Шо вэнь цзе цзы» (II в.), наоборот, понятие *цюань* [*2*], определенное как «сторожевая собака», подведено под более общее понятие *гоу* [*2*] — «пес». Сам Ху Ши охарактеризовал эту ситуацию выражением Сюнь-цзы — «путаница в именах и реалиях». Специальное исследование исторического соотношения терминов *гоу* [*2*] и *цюань* [*2*] и их употребления в «Мо-цзы» осуществил А. Грэм, показавший, что в разные времена и в разных социальных средах степень общности несомых ими понятий варьировалась.

Для поздних моистов — составителей методологического раздела «Мо-цзы», по мнению А. Грэма, было ближе и понятнее простонародное слово *гоу* [*2*] в значении «домашний пес», но они осознавали бóльшую степень обобщенности слова *цюань* [*2*] в значении «собака», распространявшегося и на охотничьих собак чуждой им аристократии. Такое соотношение объемов понятий *гоу* [*2*] и *цюань* [*2*] соответствует данным наиболее близкого к «Мо-цзы» по времени словаря «Эр я». Подтверждается оно также некоторыми определениями и изъяснениями в методологических главах «Мо-цзы», где *гоу* [*2*] и *цюань* [*2*] представлены как обозначения менее общего и более общего понятий соответственно, т.е. как вид и род, например, «щенок» — «собака» («Канон. Верхняя часть», гл. 40, опр. 19; «Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43, опр. 54/55). В частности, определение и изъяснение 54/55 содержат формулу *гоу цюань е* («Щенок — [это] собака»). Стандартное прочтение данной формулы подразумевает включение *гоу* [*2*] в класс *цюань* [*2*]: «Щенок — разновидность собаки». Предположение об эквивалентности тут классов *гоу* [*2*] и *цюань* [*2*] (в смысле «Пес — [это] собака») опровергается как внутри-, так и внетекстовым материалом.

Во-первых, сразу за разбираемой формулой в определении 54/55 следует утверждение допустимости (*кэ* [*1*]) высказывания «Убить *гоу* [*2*] не [значит] убить *цюань* [*2*]», которое, видимо, надо понимать как «Убить [всех] щенков не [значит] убить [всех] собак». При любой трактовке иероглифов *гоу* [*2*] и *цюань* [*2*] ясно, что *гоу* [*2*] здесь мыслится разновидностью *цюань* [*2*].

Во-вторых, формула *гоу цюань е* знаменует собой критический выпад против парадокса представителей «школы имен» (Хуй Ши или Гунсунь Луна) *гоу фэй цюань* — «Щенок не собака», зафиксированного в гл. 33 «Чжуан-цзы». Данный парадокс построен на том же принципе, что и самый знаменитый тезис Гунсунь Лун-цзы *бай ма фэй ма* — «Белая лошадь не лошадь». «Белая лошадь» и «лошадь», бесспорно, соотносятся как вид и род, аналогичным должно мыслиться и соотношение между «щенком» и «собакой» в обеих противопоставленных друг другу формулах — «Щенок не собака» и «Щенок —[это] собака».

Итак, термины *гоу* [*2*] и *цюань* [*2*] в «Мо-цзы» без каких-либо оговорок употребляются в двух разных смыслах — как синонимы и как обозначения вида и рода. Отсюда следует, что знаменуемая ими разновидность *тун* [*1*] — «повторение» недифференцированно включала в себя два принципиально различных с логической точки зрения и разграниченных в Европе Аристотелем соотношения между именами. Подобная недифференцированность является прямым доказательством невыявленности логической специфики.

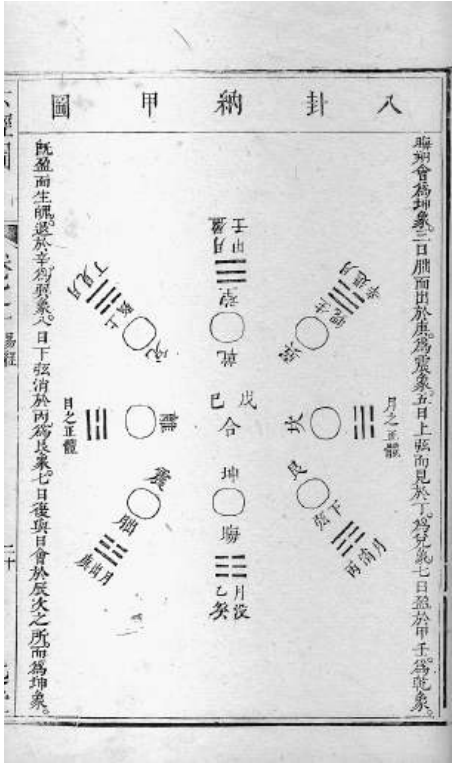
Не меньший интерес представляет и определение в «Мо-цзы» последней, четвертой разновидности *тун* [*1*] — «родственность». Оно выделяется среди остальных, с одной стороны, своей наибольшей обобщенностью, с другой — логической некорректностью, тавтологичностью

(idem per idem): и в определяемой, и в определяющей части содержится слово *тун* [*1*]. Объяснить это можно довольно просто: настоящее высказывание является, по существу, не определением, а указанием на общепринятую и потому не нуждающуюся в разъяснениях концепцию «сходства (подобия, одинаковости) по роду» (*тун лэй*), которая играла роль теоретического базиса «коррелятивного мышления».

Рожденное на Западе в ходе единого процесса возникновения идеализма, диалектики и формальной логики, понятие тождества подразумевает установление единственного объекта («одно и то же»): в онтологическом аспекте — это тождество самому себе, в гносеологическом и логико-методологическом — тождество объединяющей родо-видовой абстракции (идее); напротив, китайская категория *тун* [*1*], общая для протологики и нумерологии, подразумевает принципиальную множественность (по крайней мере двойственность) своих объектов: в онтологическом аспекте объединяемых в определенную целостность («единение»), в гносеологическом и методологическом — охватываемых коррелятивной связью («родственных»). Данный анализ категории *тун* [*1*] позволяет правильно понять знаменитый социально-космологический термин китайской философии *да тун* (Великое единение, Великая общность) как обозначение наилучшей взаимосвязанности людей в обществе и вещей в мире.

На основе своей теории идей Платон сумел создать специальную методологическую науку о том, как «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый» («Софист», 253d), т.е. «диалектику», соединившую в себе диалектическое с логическим. Приведенное определение диалектики, представляя собой не что иное, как описание основных логических принципов — обобщения и ограничения понятий, тождества и непротиворечивости, вполне может считаться одним из наиболее ранних определений логики.

Платон стал концептуально различать противоречащее («иное») и противоположное («Софист», 257b) и продвинулся еще дальше, с помощью указанных понятий осознав диалектический и логический статус закона (принципа) противоречия (точнее, запрещения противоречия), который является основанием формальной логики. Именно Платон выдвинул онтологизированную формулировку закона противоречия: «Невозможно быть и не быть одним и тем же» «одновременно» и «в одном и том же отношении» («Евтидем», 293d), — которая затем трансформировалась в классический постулат Аристотеля: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» («Метафизика», IV, 3, 1005b 20–23). Платоновско-аристотелевское понимание закона противоречия целиком строится на категории тождества («одно и то же»).

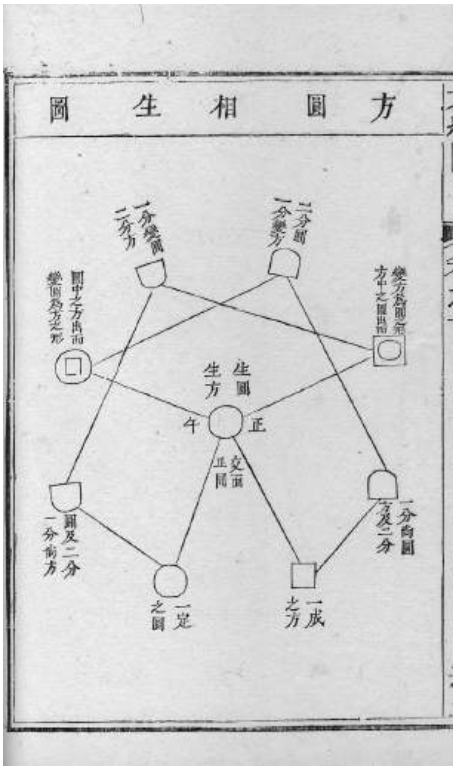


В сочинениях Аристотеля содержатся и чисто логические формулировки закона противоречия: «Противолежащие друг другу высказывания не могут быть вместе истинными», «Невозможно, чтобы противоречащее одно другому было вместе истинным в отношении одного и того же», «Невозможно одно и то же правильно утверждать и отрицать в одно и то же время», «Невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же» («Метафизика», IV, 6, 1011b 13–21). Различие приведенных формулировок вызвано тем, что Аристотель определил целую иерархию разных видов противопоставления (antithesis), в которой разграничил отношения противолежания (antikeimenon), противо-

речия (antiphasis) и противоположности (enantion) (см., например: «Метафизика», X, 4, 1055a 5, 1055b 30; «Категории», X, 11b 15 — 13b 35; «Об истолковании», VI–VII, 17a 25 — 18a 12/13).

При этом он строго логически различил противоположность и противоречие как два вида противолежания, первый из которых предполагает нечто промежуточное, среднее (metaxy, meson) между членами этого отношения (противоположностями), а второй — нет («Метафизика», X, 7, 1057a 13–40). Противоположность, по Аристотелю, — это наибольшее и законченное (предельное) различие между двумя элементами одного вида или рода («Метафизика», X, 4, 1055a 1–20), а противоречие — «противолежащие друг другу утверждение и отрицание» («Об истолковании», VI, 17a 33). Относительно одного и того же объекта противоположные определения не могут вместе утверждаться, но в силу наличия промежуточного (среднего) состояния могут вместе отрицаться, т.е. быть оба ложными; противоречащие определения не могут вместе ни утверждаться, ни отрицаться, т.е. «всегда только одно из них необходимо истинно, другое ложно» («Категории», X, 11b l5 — 13b 35). Иногда Аристотель использовал термин «противоположности» и для обозначения членов отношения противоречия (см., например: «Категории», X, 12a 1). Видимо, это было вызвано лингвистическими причинами. Для сравнения отметим, что соответствующего термина нет и в русском языке. Несмотря на некоторую терминологическую несбалансированность, Аристотель провел четкое и ясное различение логических понятий противоположности и противоречия, которое стало общепринятым для европейских философов и ученых.

Строго говоря, закон противоречия в терминологии Аристотеля представляет собой один из видов более общего принципа — закона противолежания или противопоставления, ибо противоречие здесь — разновидность противолежания. Таким же отдельным видом является и закон противоположности. Существование данной иерархии законов полностью подтверждается приведенными выше формулировками Аристотеля, последовательно в едином пассаже «Метафизики» провозгласившего невозможность совмещения 1) противолежащих, 2) противоречащих, 3) противоположных друг другу выражений. Однако в европейской логике наиболее общим стал считаться аристотелевский закон противоречия, равно как и само отношение противоречия возобладало над всеми остальными противопоставлениями.



Причины этого заключены как в позиции Аристотеля, так и в некоторых более общих особенностях европейской культуры. Аристотель указывал, что в отличие от прочих разновидностей противопоставления элементы противоречия — утверждение и отрицание, во-первых, не выходят из приоритетной двузначной сферы — истины и лжи, связанных строгой дизъюнкцией (законом исключенного третьего), т.е. не могут быть ни вместе истинными, ни вместе ложными, ни не истинными и не ложными вместе или порознь; во-вторых, являются таковыми вне зависимости от существования или несуществования определяемого ими объекта («Категории», X, 13b 1–35). Противоречие имеет неоспоримые преимущества перед всеми другими противопоставлениями и в плане формализации. Только оно может быть столь легко формализовано — с помощью элементарных функторов «и» и «не» (А и не-А), соответствующих универсальным константам любого естественного языка. Наконец, в самом общем культурологическом аспекте особая роль противоречия (утверждения и отрицания) связана с выдающимся значением

глагола «быть» в европейских языках и понятия «бытие» в европейской философии, превалирующего над альтернативным глаголом «обладать» («иметь»), от которого у Аристотеля явно производна такая разновидность противолежания, как обладание и лишенность.

В современном китайском языке понятие противоречия выражает термин *мао дунь*, имеющий буквальное значение «копье [и] щит». Первым логический смысл данного термина исследовал Я. Хмелевский в 1965–1966 гг. По его предположению, древнекитайское сочетание *мао дунь* было терминологизировано для передачи понятия «противоречие» в Японии и, как многие подобные новообразования, в конце XIX в. вернулось на родину. Я. Хмелевский отмечал также, что в постклассической китайской литературе сочетание *мао дунь* встречается редко, и указал на его употребление в «Вэй шу» («Книге [о династии] Вэй», сер. VI в.) и стихах Хань Юя.

Древнейший классический текст, в котором присутствует сочетание *мао дунь*, — «Хань Фэй-цзы» (III в. до н.э.). Хотя, возможно, оно и более древнего происхождения, поскольку в примечаниях к «Гулян чжуани» («Преданию Гуляна»), составленных ученым эпохи Тан (618–907) Ян Шисюнем, связанная с ним притча приписывается Чжуан-цзы (IV — нач. III в. до н.э.). В современном тексте «Чжуан-цзы» таковая отсутствует, но, разумеется, она могла находиться в утраченных главах.

Заимствование Хань Фэем притчи о копье и щите из даосского источника вполне вероятно, ибо к даосизму он относился с большим вниманием, в частности специально занимаясь комментированием «Дао дэ цзина» («Хань Фэй-цзы», гл. 20, 21).

В «Хань Фэй-цзы» дважды — в главах 36 и 40 рассказана история о неком человеке, продававшем копья и щиты. Первые он превозносил как всепробивающие, вторые — как ничем не пробиваемые. Но ему был задан вопрос: что будет, если вашим копьем поразить ваш щит? — на который он не смог ответить. В гл. 36 вывод из притчи дан в онтологизированной формулировке: «Непробиваемый щит и всепробивающее копье нельзя установить (*ли* [*9*]) одновременно (*тун ши*)». В гл. 40 почти идентичное изложение завершается гносеологизированной формулировкой: «Беря непробиваемый шит и всепробивающее копье в качестве имен, нельзя [их] оба (*лян* [*2*]) установить».

Я. Хмелевский, подвергнув логическому анализу и формализации только первый вариант притчи, пришел к заключению, что в нем зафиксировано отношение противоречия между двумя суждениями о копьях и щитах. Он акцентировал наличие выражения «одновременно» как в выводе у Хань Фэй-цзы, так и в определении противоречия у Аристотеля (в аналогичном контексте это выражение использовал уже Платон) и вместе с тем признал существенные различия там и тут: «Во-первых, формулировки Аристотеля более абстрактны, чем китайская, в которой предпочтение отдано конкретным терминам; во-вторых, Аристотель сформулировал общие законы, делающие невозможным противоречие как таковое, а китайский вариант только иллюстрирует противоречие (и его устранение) на отдельном примере; в-третьих, Аристотель имел в виду противоречащие качества, относящиеся к одному и тому же объекту (или противоречащие высказывания об одном и том же объекте), а китайский автор сформулировал противоречие в терминах отношений между объектами».

Последнюю особенность Я. Хмелевский соотнес с развиваемой Дж. Нидэмом теорией «коррелятивного мышления», акцентирующего отношения, и высказал мысль, что аристотелевское определение адекватно формализуемо в исчислении одноместных функций, а китайское — в терминах исчисления отношений.

Далее, осуществив формализацию заключения из притчи о копьях и щитах в терминах исчисления отношений, а также получив отличную от обычной, аристотелевской $(p \cdot p')'$ пропозициональную формулу $[p \cdot q \cdot (q \supset p')]'$, Я. Хмелевский отметил и чисто логическую специфику этого «непрямого противоречия»: второй член конъюнкции «не является ни прямым отрицанием первого, ни эквивалентом такого отрицания», лишь имплицируя его; «p и q оба могут быть ложными без нарушения закона исключенного третьего, а p и p' быть ложными оба не могут».

Подобный анализ означает, что по своему прямому смыслу, выраженному в породившей его притче, термин *мао дунь* соответствует отношению противоположности, а не противоречия. Неоспоримым доказательством этому служат сами понятия «всепробивающее копье» и «непробиваемый щит», явно оба не соответствующие реальности. Иначе говоря, особая выразительность рассказа «Хань Фэй-цзы» состоит в том, что не только противоположны понятия «всепробивающее копье»

и «непробиваемый щит», но и вместе ложны соответствующие им общие суждения: «Все пробиваемо этим копьем» и «Ничто не пробивает этот щит», а последняя ситуация как раз характеризует противоположность на уровне суждений.

Установление точного смысла термина *мао дунь* еще больше заостряет проблему осознанности специфики противоречия в традиционной китайской методологии. В уже упомянутой работе Ху Ши дал положительный ответ на этот вопрос: для поздних моистов «принцип противоречия был каноном аргументации», — и указал на три соответствующих пассажа в методологическом разделе «Мо-цзы». Их считал ясным выражением принципа противоречия и А. Масперо. А. Грэм увидел здесь «признание принципа исключенного третьего на практике, если не в теории». Наиболее полно данную проблему исследовал Я. Хмелевский, пришедший к выводу, что моисты в единой формуле, подобной принципу двузначности в логике стоиков, не дифференцируя, сочетали два логических закона — противоречия и исключенного третьего.

Послужившие основанием для этих выводов оригинальные высказывания содержатся в следующих фрагментах «Мо-цзы»: «Канон. Верхняя часть», гл. 40, опр. 73; «Изъяснение. Верхняя часть», гл. 42, опр. 74; «Канон. Нижняя часть», гл. 41, опр. 35; «Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43, опр. 36.

Их общей темой является спор (*бянь* [*1*]) как диалектическое (в этимологическом смысле) состязание (*чжэн* [*4*]), в ходе которого определяется двоица (*лян* [*2*]) альтернатив и одна из них — соответствующая действительности (*дан* [*1*]) — с необходимостью (*би* [*5*]) побеждает (*шэн* [*4*]). Раскрытию темы служит один и тот же пример с быком: «Все быки и не быки сополагаются в двоицу (*лян* [*2*]). Невозможно не быть [чем-нибудь из нее]» («Изъяснение. Верхняя часть», гл. 42, опр. 73); «Один называет нечто быком, другой — не быком... Это совместно не соответствует действительности. Если совместно не соответствует действительности, то с необходимостью что-то одно не соответствует действительности» («Изъяснение. Верхняя часть», гл. 42, опр. 74). Наиболее общие формулировки проводимой здесь мысли гласят: «Спор — один называет нечто этим (*ши* [*12*]), а другой — не [этим] (*фэй*) и соответствующее действительности побеждает» («Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43, опр. 35/36); «Недопустима обоюдная недопустимость [альтернатив]» (*бу кэ лян бу кэ*) («Канон. Верхняя часть», гл. 40, опр. 73).

Последнее выражение Я. Хмелевский как раз и счел единой строго дизъюнктивной (квазиконъюнктивной) формулой закона противоречия и исключенного третьего — «Недопустимо, что **либо p**, **либо p'** недопустимо», т.е. $(p \veebar p')''$.

В «Каноне» данное выражение является определением важного методологического неологизма моистов — *фань* [*2*], систему употреблений которого реконструировал в 1978 г. А. Грэм, переведший его словом «конверсия» («обращение»). Этот специальный термин был образован из иероглифа *фань* [*1*] («обратность, возвратность, перевернутость, отражение, противо-, анти-, контр-») прибавлением к нему ключевого знака № 9 «человек», широко представленного в терминологических знаках «Мо-цзы». Различие между *фань* [*2*] и *фань* [*1*] такое же, как между двумя смыслами слова «альтернатива» — «соположение взаимоисключающих возможностей» и «одна из взаимоисключающих возможностей». Термин *фань* [*2*] обозначает соотношение двух «обратных» друг другу альтернатив (*фань* [*1*]). Поэтому мы его переведем словом «альтернативность»: «Альтернативность обоюдна (*лян* [*2*]), а не одностороння (*пянь* [*2*])» («Изъяснение. Верхняя часть», гл. 42, опр. 83); «Спор — состязательная альтернативность» («Канон. Верхняя часть», гл. 40, опр. 74; «Изъяснение. Верхняя часть», гл. 42, опр. 74).

Исходный для термина *фань* [*2*] его омоним *фань* [*1*] представляет собой одну из центральных методологических категорий китайской классической философии, выражая прежде всего идею противоположности как основной характеристики *дао*, воплощающего антитезу *инь* [*1*] — *ян* [*1*]. В составленном Лю Ци собрании логизированных фрагментов высказываний древних авторов «Древние образцы примеров суждений» («Лунь ли гу ли». Шанхай, 1973) приведена цитата из «Синь шу» («Новая книга», или «Книга о новом», гл. «Дао шу» — «Искусство *дао*») Цзя И, в которой с помощью *фань* [*1*] в значении «противоположность» определены десять пар оппозиционных категорий.

На основе иероглифа *фань* [*1*] образованы и современные термины, выражающие логическую идею противоположности.

Но при этом иероглиф *фань* [*1*] в классических текстах обозначал и противоречие, что явствует, в частности, из приведенного А. Грэмом в связи с анализом *фань* [*2*] фрагмента «Люй-ши чунь цю» («Вёсны и осени господина Люя», X, 3), в котором как *фань* [*1*] характеризуется соотношение между утверждением (*ши* [*12*]) и отрицанием (*фэй*). И моисты («Мо-цзы». «Изъяснение. Верхняя часть», гл. 43, опр. 35/36), и китайские лексикографы писали о контрадикторности *тун* [*1*] и *и* [*7*], определяя второе посредством отрицания (*фэй*, *бу* [*3*]) первого. Однако, например, в гл. 34 «Хань Фэй-цзы» эти категории связаны друг с другом отношением *фань* [*1*].

Следовательно, иероглиф *фань* [*1*] в лексиконе китайской классической философии обозначал прежде всего противоположность, но также и слитое с ней противоречие. Семантика образованного на его основе термина *фань* [*2*] равным образом не предполагала различение этих отношений. Поздние моисты, несомненно, сумели уловить идею контрадикторности и выразить ее основной признак — «недопустимость обоюдной недопустимости [альтернатив]», однако нигде не сопоставили ее с идеей контрарности. Более того, они стали называть противоречие «альтернативностью» (*фань* [*2*]), т.е. фактически «противоположностью». Поэтому нет ничего странного в том, что термин *фань* [*2*] не был никем воспринят в качестве носителя принципиально нового смысла и тут же оказался забыт.

Небрежение им отразилось даже на самом тексте «Мо-цзы», в методологическом разделе которого он сохранился до наших дней лишь в двух определениях («Канон. Верхняя часть», гл. 41, опр. 30/31, 72/73), а в остальных четырех («Канон. Верхняя часть», гл. 40, опр. 73, 74; «Изъяснение. Верхняя часть», гл. 42, опр. 83; «Канон. Нижняя часть», гл. 41, опр. 3; «Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43, опр. 5), согласно А. Грэму, был искажен и превращен в другие знаки. Показательно, что в новейшее время, уже после знакомства с западной логикой, понятие «противоречие» было связано на Дальнем Востоке с сочетанием *мао дунь*, а не более подходящим термином *фань* [*2*]. Еще выразительнее тот факт, что Хань Фэй, заставший живую традицию моизма, не воспользовался созданным ею термином и определением противоречия.

Помимо хронологической близости моистов и Хань Фэя объединяла общая полемика с двумя оппозиционными друг другу тезисами: «школы имен» — об «обоюдной допустимости» (*лян кэ*) альтернатив и даосизма — об «обоюдном забвении» (*лян ван*) альтернатив. «Изъяснение об обоюдной допустимости [альтернатив]» (*лян кэ чжи шо*) в древних источниках приписано государственному деятелю второй половины VI в. до н.э. Дэн Си, который считается предтечей школы имен («Ле-цзы», гл. 6; «Люй-ши чунь цю», гл. XVIII). В «Люй-ши чунь цю» (XVIII, 4) приведен следующий пример рассуждений Дэн Си, «устраняющих различие между допустимым и недопустимым»: «Река Вэй очень полноводна. [В семье] богача из [государства] Чжэн кто-то утонул. Некий человек выловил труп утонувшего, который богач пожелал выкупить. Выловивший запросил очень большие деньги. Тогда [богач] обратился к Дэн Си, который сказал: „Будь спокоен. У него нет других покупателей“. Выловивший труп, обеспокоившись, обратился к Дэн Си, который так же ответил: „Будь спокоен. Ему негде больше купить“».

Оппозиционный даосский тезис об «обоюдном забвении», т.е. возможности одновременного отказа от обеих альтернатив, был выдвинут в «Чжуан-цзы» (гл. 6, 26). Любопытно, что более ранний пример подобной позиции содержится в высказывании Конфуция (главы противоположного даосизму лагеря) о своем стремлении «ни допускать, ни не допускать» — *у кэ у бу кэ* («Лунь юй», XVIII, 8).

Об общей полемической направленности против двух соперничавших тезисов свидетельствует сама знаковая форма рассмотренных заключений: моистов — *бу кэ лян бу кэ* — «недопустима обоюдная недопустимость [альтернатив]» и Хань Фэя — *бу кэ лян ли* — «недопустимо обоюдное установление [альтернатив]». Для еще большей наглядности сведем все сопоставляемые выражения в следующую модель:

Дэн Си	*лян*	*кэ*
Чжуан-цзы	*лян*	*ван*
Моисты	*бу кэ лян*	*бу кэ*
Хань Фэй	*бу кэ лян*	*ли*

Полученная модель ясно показывает, что моисты прежде всего выступали против даосского тезиса, а легисты, к которым принадлежал Хань Фэй, — против тезиса «школы имен». Из нее также видно, что заключение моистов, опровергающее и «обоюдную допустимость [альтернатив]», по своей грамматической форме может быть воспринято как эквивалент положения Дэн Си, построенный с помощью двойного отрицания (отрицания отрицания): чисто механическое устранение обоих «не» (*бу* [*3*]) приводит к выражению *кэ лян кэ* — «допустима обоюдная допустимость». Настоящий пример хорошо демонстрирует неформализованность моистской протологики, обусловившую существенное снижение ее возможностей конкурировать с нумерологией.

Вероятно, грамматическая нечеткость моистского заключения ввела в заблуждение Я. Хмелевского, вложившего в него идею дизъюнктивности без достаточных на то оснований. Из примеров, сопровождающих разбираемые выражения моистов и Хань Фэй-цзы, ясно видно, что речь идет о конъюнкции («соположении», «одновременном установлении»), а не дизъюнкции (причем понятий/предикатов, а не суждений/высказываний). Да и без этих примеров для правильной интерпретации могло бы хватить одного иероглифа *лян* [*2*] («двоица, пара, обоюдность»), терминологизированного моистами в значении конъюнкции и противопоставленного термину *пянь* [*2*] («сторона, односторонне») в значении строгой дизъюнкции (согласно переводу А. Грэма, *лян* [*2*] — «в обоих случаях», *пянь* [*2*] — «в одном случае, но не в другом»).

Будучи формализованной с использованием двух видов отрицания — контрадикторного и контрарного («оппозиционного»), построенная ранее модель приобретает следующий вид:

Дэн Си	*лян*	*кэ*	$A \wedge \neg A$ или $A \wedge \overline{\neg}A$
Чжуан-цзы	*лян*	*ван*	$\neg A \wedge \neg\neg A$ или $\neg A \wedge \overline{\neg\neg}A$
Моисты	*бу кэ лян*	*бу кэ*	$\neg(\neg A \wedge \neg\neg A)$
Хань Фэй	*бу кэ лян*	*ли*	$\neg(A \wedge \overline{\neg}A)$

Формула моистского заключения показывает тривиальную, с современной точки зрения, выводимость из него как закона противоречия, так и закона исключенного третьего — по закону снятия двойного отрицания: $\neg(\neg A \wedge \neg\neg A) \equiv \neg(\neg A \wedge A)$; по закону коммутативности: $\neg(\neg A \wedge A) \equiv \neg(A \wedge \neg A)$; по закону Де Моргана: $\neg(\neg A \wedge \neg\neg A) \equiv \neg\neg A \vee \neg\neg\neg A$; по закону снятия двойного отрицания: $\neg\neg A \vee \neg\neg\neg A \equiv A \vee \neg A$

Однако подобная выводимость отнюдь не означает, что оба усмотренных Я. Хмелевским закона сознательно выражались данным заключением. Скорее наоборот, такая форма заключения свидетельствует об их недифференцированности и неосознанности в стандартном для Европы виде, что соответствует общему уровню развития древнекитайской протологики.

Сопоставление, которое позволяет сделать наша модель, обнаруживает логическую специфику этой недифференцированной (в указанном смысле) формы. Заключения моистов и Хань Фэя объединяет общая идея антиконъюнкции, родившаяся в ответ на конъюнкцию противоречащих или противоположных альтернатив в тезисах Дэн Си и Чжуан-цзы. По всей видимости, в последних контрадикторность и контрарность не различались, но моисты и Хань Фэй в своих антитезах осуществили такое различение. Правда, сделано оно было неявно, поскольку ни в том ни в другом случае противоречие никак не отделено от противоположности и нововведенные термины в этом смысле не специфицированы: *фань* [*2*], вероятно, в той же мере мог означать контрарность, в какой *мао дунь* — контрадикторность.

Убедительным доказательством последнего может служить тот факт, что в статье «Закон противоречия» современного китайского «Логического словаря» («Лоцзи цыдянь». Цзилинь, 1983) идея самопротиворечивости, т.е. нарушения данного закона, иллюстрируется ссылкой на притчу из «Хань Фэй-цзы». Вместе с тем не только содержание самой притчи, но и более позднее ее истолкование, а также употребление бинома *мао дунь* свидетельствуют о том, что в собственном смысле он выражал отношение противоположности. Уже упоминавшийся танский Ян Ши-сюнь, разъясняя историю о всепробивающем копье и непробиваемом щите, писал: «Если, [беря] копье и щит, говорят отдельно о каждом из них, то все они хороши. Если же говорят о них,

противопоставляя (*дуй* [*2*]) друг другу, то с необходимостью появляется нехорошее» («Гулян чжуань», Ай-гун, 2-й г.). Использованный Ян Ши-сюнем для определения *мао дунь* иероглиф *дуй* [*2*] («противоположность, соответствие, правильность») вместе с *фань* [*1*] стал основой для современных обозначений контрарности. Он и в древности входил в состав терминологической пары *фань* [*1*] — *дуй* [*2*] («обратность» — «супротивность»), знаменующей собой разграничение двух видов противоположности, а также более общую оппозицию: «неправильность, несоответствие» — «правильность, соответствие». В качестве методологической абстракции, несущей идею контрарности, иероглиф *дуй* [*2*] был терминологизирован, по-видимому, позже, чем *фань* [*1*]. Во всяком случае, уже в комментариях Ван Би к «Чжоу и» фигурирует общее понятие противоположных сторон (*дуй мянь*) всего сущего (комментарий к афоризму гексаграммы № 52 Гэнь).

Ян Ши-сюнь жил спустя несколько столетий после Ван Би, поэтому, несомненно, знал терминологический смысл иероглифа *дуй* [*1*], с помощью которого определял *мао дунь*. Отсюда следует, что *мао дунь* он понимал именно как «противоположность».

Представители «школы имен» и даосизма сформулировали два оппозиционных тезиса — об обоюдной допустимости контрарно-контрадикторных альтернатив (*лян кэ*) и о возможности их обоюдного устранения (*лян ван*). Легисты и моисты выдвинули два соответствующих антитезиса — о недопустимости обоюдного установления контрарных альтернатив (*бу кэ лян ли*) и о недопустимости обоюдного отвержения контрадикторных альтернатив (*бу кэ лян бу кэ*). В результате получился полный набор сочетаний отрицания и конъюнкции, т.е. таких логических констант, которых в сумме достаточно для образования всей системы исходных связок пропозиционального исчисления.

Специфику этого набора определяют две главные особенности. Во-первых, в нем возобладала идея антиконъюнкции, объединяющая формулы моистов и Хань Фэя. Антиконъюнкция, в современной логике называемая «штрихом Шеффера» (символ $/$), обладает богатым логическим содержанием. Она способна быть одной-единственной исходной связкой для построения всего пропозиционального исчисления[2].

Во-вторых, даже поздние моисты, дальше всех древнекитайских методологов продвинувшиеся в осмыслении противоречия, не эксплицировали его отличие от противоположности. Более того, в своей дефиниции противоречия они использовали неадекватную терминологию, скорее подходящую для определения противоположности. Таковы взаимоопределяемые термины *фань* [*2*] («альтернативность») и *лян* [*2*] («обоюдность»). Первый из них неотделим от представления об «обратной» (*фань* [*1*]) противоположности; второй предполагает одинаковый статус (равную значимость) сопоставляемых альтернатив, в то время как для отношения противоречия специфична асимметрия его элементов.

Здесь кроется объяснение загадочной на первый взгляд исторической ситуации: методологически столь важное моистское определение противоречия было довольно легко предано забвению. Уже Хань Фэй, младший современник поздних моистов, внешне игнорировал их дефиницию и предложил свое определение противоположности, как бы не замечая ее кардинального отличия от противоречия. Отдав таким образом приоритет контрарности перед контрадикторностью (правда, подчеркнем, в имплицитной форме), Хань Фэй оттолкнулся от моистской позиции в обоих смыслах, т.е. и отошел от нее, и учел ее. Последнее как раз и проявилось в общности формул, построенных на антиконъюнкции.

Антиконъюнкция логически выражает отношение несовместности («А и В несовместны», «неверно, что А и В»), которое, в свою очередь, определяет специфику противоположности (ср.: «...Гений и злодейство // Две вещи несовместные»). Следовательно, общим для моистов и Хань Фэя было признание особой, главенствующей роли противоположности, что обусловливалось принципиальной натуралистичностью китайской классической философии.

---

[2] К этой мысли пришел Ч. Пирс, около 1860 г., но не опубликовал ее. Впервые она была печатно выражена Х.М. Шеффером в 1913 г. Однако оценка ее до сих пор не устоялась; как писал Х.Б. Карри, «некоторые логики считают эту идею большим открытием» (например, А.Н. Уайтхед и Б. Рассел), «а другие — просто любопытным фактом» (например, Д. Гильберт и В. Аккерман).

Контрадикторное отрицание связано с идеей трансцендирования, выхода за пределы реальной действительности в небытие или иное, высшее, бытие — мир идеальных сущностей. Понятия абсолютного небытия и абсолютного (идеального) бытия составляют две стороны одной медали, что первым в Европе показал Парменид. А контрадикторное отрицание можно сравнить с формой, в которой отливается эта медаль. Поэтому существует глубокая взаимообусловленность между натуралистичностью китайской классической философии и отсутствием в ней строгих понятий бытия, небытия, идеального, материального и противоречия. Доминировавшее здесь контрарное отрицание не подразумевало выход за пределы реальной действительности, поскольку понималось как **утверждение** иного, т.е. противо**полагание**. Именно этот смысл естественноязыковой негации был акцентирован «школой имен» в афоризмах типа «Белая лошадь не лошадь». Они построены как утверждения различий: в данном случае — между белой лошадью и лошадью вообще (точнее, лошадью, чей цвет не определен) или соответствующими выражениями «белая лошадь» и «лошадь», знаковые формы которых в буквальном смысле не одинаковы.

На основе такого отрицания и возникла формула антиконъюнкции *бу кэ лян* («недопустима обоюдность», «нельзя совместно», «неверно, что оба»), воплощенная Хань Фэем в термине *мао дунь* («[всепробивающее] копье [и непробиваемый] щит»). Неся в себе идею несовместности, этот термин использовался для обозначения не только контрарности, но и контрадикторности, т.е. выражение, соответствующее формуле со штрихом Шеффера (A/B), могло трактоваться и как $A / \neg A$, и как $A / \neg\neg A$. Последняя трактовка позволила превратить *мао дунь* в современный эквивалент логического термина «противоречие».

Таким образом, в отличие от европейской логики, где контрарность определялась через контрадикторность, в китайской методологии, наоборот, контрадикторность определялась через контрарность, поскольку собственный смысл *мао дунь* — «противоположность». В определении контрарности через контрадикторность противоположности суть отрицания друг друга $(\neg A \subset \neg A,\ A \subset \neg\neg A)$, предполагающие промежуточный (по Аристотелю — «средний») элемент $(\neg A \wedge \neg\neg A)$. В определении контрадикторности через контрарность противоречащие альтернативы суть противоположности, исключающие промежуточный элемент $(\neg A \equiv \neg A,\ A \equiv \neg\neg A)$.

Своеобразие представления контрадикторности с помощью контрарности составляет определенность содержания обоих соотносимых понятий, в целом соответствующую китайскому классификационизму, и в частности общефилософской теории «сходства по родам». Для иллюстрации, обращаясь к примеру из «Мо-цзы», можно сказать, что в европейской контрадикторности «не быки» охватывают весь универсум, за исключением быков, а в китайской — только представителей единого с быками «рода» шести видов домашних животных (*лю чу*), т.е. лошадей, овец, кур, собак и свиней.

Итак, бином *мао дунь* в китайской классической философии как методологический термин употреблялся в смысловой амплитуде от «противоположности» до «несовместности». В последнем, расширительном смысле он распространялся и на противоречие, выступая таким образом в качестве аналога аристотелевского «противолежания» или «противопоставления». По мнению Я. Хмелевского, этот термин использовался и еще более широко; китайские мыслители, включая Хань Фэя, могли назвать «изъяснением [о всепробивающем] копье [и непробиваемом] щите» (*мао дунь чжи шо*) вообще любую ложную, а не только противоречивую точку зрения, что польский синолог считает свидетельством понимания ими противоречия как высшего критерия ложности. Однако в связи с указанными Я. Хмелевским фрагментами «Хань Фэй-цзы» можно говорить лишь о расширении смысла *мао дунь* до «несовместности», а не «ложности вообще».

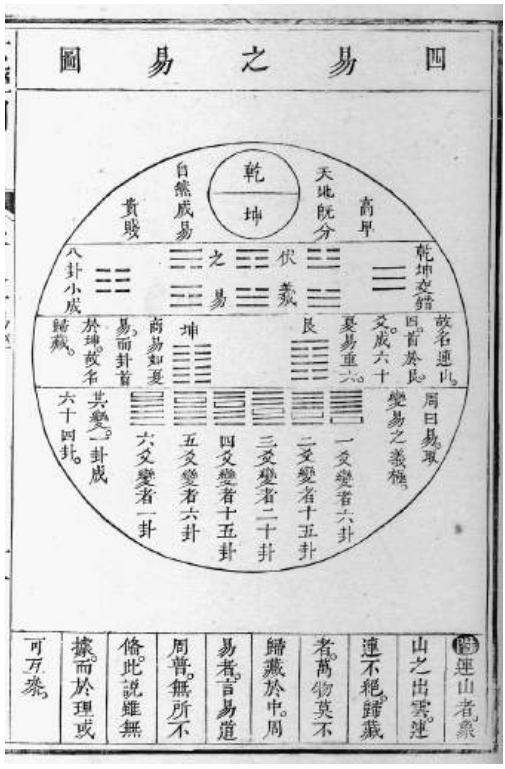
При смысловой ясности бинома *мао дунь* интригующей остается его история. Почему методологически столь значимый термин, подытоживший собой соответствующие теоретические искания по меньшей мере четырех ведущих философских направлений Древнего Китая — школы имен, даосизма, моизма и легизма, в последующий двухтысячелетний период развития китайской мысли практически вышел из употребления? Объяснение этому — в решительной победе нумерологии над протологикой, что было официально закреплено примерно через столетие после написания «Хань Фэй-цзы». В начале второй половины II в. до н.э. один из столпов

конфуцианской нумерологии, Дун Чжун-шу, сделавшись придворным ученым и министром (*сян* [*2*]), добился признания за реформированным и последовательно нумерологизированным им конфуцианством статуса официальной общегосударственной идеологии. В этой идейной и социальной обстановке протологические достижения основных противников конфуцианства — моистов и легистов стали, мягко говоря, неактуальными.

Противоположность — *мао дунь*, понимаемая онтологически, как в гл. 36 «Хань Фэй-цзы», не только не отвергалась конфуцианской нумерологией, но, напротив, принималась ею в качестве едва ли не самого главного принципа, выраженного такими почтенными терминами, как «двоица начал» («две стороны» — *лян дуань*) Конфуция и «двоица образов» (*лян и*) «Чжоу и». Поэтому для конфуцианцев и любых нумерологов неологизм *мао дунь*, нацеленный на отвержение противоположности, был неприемлем, а нацеленный на ее приятие — бесполезен, ибо они уже располагали своей собственной терминологией.

Нужда в выражении *мао дунь* возникла только тогда, когда в Китай стали проникать новые — логические — идеи с Запада. Первые признаки интереса к *мао дунь* в Китае нового времени проявились за два с лишним столетия до принятия этого бинома в качестве термина, обозначающего противоречие, но опять-таки в связи с западным влиянием. В XVII в. Фан И-чжи, через католических миссионеров познакомившийся с некоторыми аспектами европейской культуры и, возможно, первым среди ученых Срединной империи осознавший преимущества латинского алфавита для транскрибирования китайских слов, предпринял попытку уточнить традиционную терминологию. В частности, он стал различать догматическое изложение учения (*шэ цзяо*) и научное исследование природы («изучение неба и земли» — *сюэ тянь ди*). Первое страшится *мао дунь*, второе не смущается им («И гуань вэнь да» — «Вопросы и ответы о пронизывании единым»).

С одной стороны, в категории *мао дунь* недифференцированно слиты понятия противоположности и противоречия (при доминантности первого из них), объединенные идеей несовместности, а с другой стороны, она знаменует собой противостояние методологических систем: нумерологии и протологики как соответственно принимающей и отвергающей явления, подводимые под ту или иную категорию.



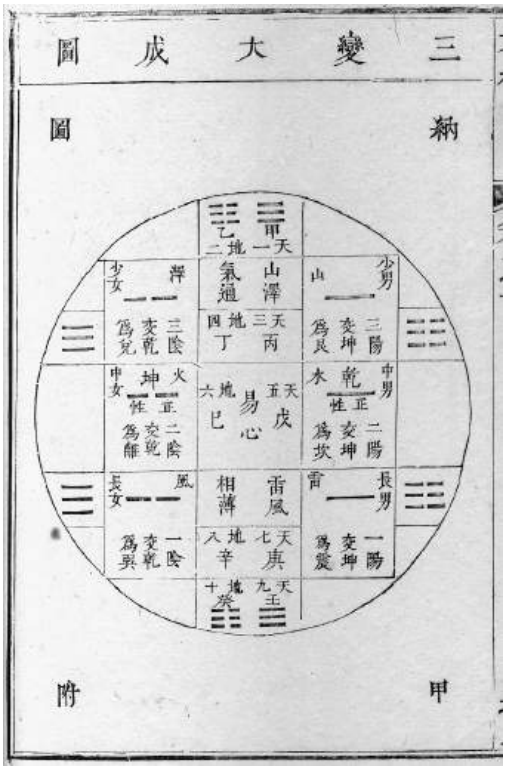
Идею противоречия синологи также часто связывают с оппозицией *инь–ян*. Но и ее члены могут быть вместе отрицаемы (так, Единое и Хаос, Беспредельное, или Предел отсутствия, и Великий предел суть ни *инь* [*1*], ни *ян* [*1*]), а следовательно, выражают отношение противоположности или по крайней мере несовместности. Исследователь «Чжоу и» Лю Бай-минь, например, прямо противопоставляет первый принцип этого канонического произведения — закон дуальности *инь* [*1*] и *ян* [*1*] логическому закону противоречия. Показательно также, что Ян Сюн счел возможным дополнить символизирующую *инь* [*1*] и *ян* [*1*] «двоицу образов» (⚋ и ⚊) третьим равноправным символом ☯ , что было бы невозможно при отношении противоречия между *инь* [*1*] и *ян* [*1*].

Все основные законы европейской диалектики предполагают различение понятий противоречия и противоположности, осуществленное формальной логикой. Китайские философы не проводили такого различия, и потому их диалектические построения следует квалифицировать как таковые в осо-

бом, «несобственном», смысле. Высшие онтологические категории европейской философии, «бытие» и «небытие», разделенные контрадикторным отрицанием, знаменуют собой и логический, и диалектический приоритет отношения противоречия. Китайские аналоги этих категорий *ю* [*1*] («наличие», «обладание») и *у* [*1*] («отсутствие», «лишенность»), подобно аристотелевской паре «обладание» — «лишенность», могущие быть и взаимно контрадикторными, и взаимно контрарными, отражают недифференцированность противоречия и противоположности. О доминантной роли противоположности в этом слиянии свидетельствуют наиболее глубокие в древнекитайской философии осмысления *ю* [*1*] и *у* [*1*], содержащиеся в «Чжуан-цзы» и «Хуайнань-цзы», где данные категории представлены в виде онтологических полюсов, между которыми расположен целый ряд их комбинаторных модусов («наличие отсутствия», «отсутствие наличия», «отсутствие отсутствия» и т.п.).

Генерализирующее обобщение. Логическое осмысление противоречия, столь значимого для логики и диалектики, было достигнуто в Европе благодаря осознанию идеальной сущности понятия, тайну которой составляет ее общность. Фиксируемые в понятии признаки общи всем объектам, входящим в его объем. Общее и было гипостазировано Платоном как идеальное. Идея (эйдос) есть вид.

Напротив, китайский натурализм, не различая идеального понятия и материального слова (и то и другое есть «имя» — *мин* [*2*]), не выработал и логической концепции общего как идеальной сущности, присущей целому классу материальных объектов. Поэтому, в частности, уже давно отмечено синологами, что китайские классификации не соблюдали принципа соотношения общего и частного. Вместе с тем китайские философы признавали принцип «исходя из одного — знать многое», напоминающий восхождение от абстрактного к конкретному. Так, в «Лунь юе» сообщается, что Конфуций утверждал: «Если тот, кому определили (*цзюй* [*4*]) один угол (*юй* [*8*]), исходя из этого не [сумеет] обернуться (*фань* [*1*]) к [остальным] трем углам, то не следует повторять» (VII, 8)[3], — а также что его любимый ученик Янь Хуй «на основании услышанного об одном знал о десяти» (V, 8/9), и, наконец, что сам Конфуций характеризовал себя как того, кто познает и следует *дао*, «пронизывая единым» (IV, 15; XV, 2/3). В виде гносеологической формулы этот принцип представлен и в «Сюнь-цзы» (гл. 5): «Посредством одного познается десять тысяч (тьма, многое)», и в «Хуайнань-цзы» (цз. 7): «Для способного знать единое нет ничего (досл.: ни одного. — *А.К.*) не знаемого. Для не способного знать единое нет ничего (досл.: ни одного. — *А.К.*), что бы [он] был способен знать». Единым или одним в «Сюнь-цзы» и «Хуайнань-цзы» названо, разумеется, *дао*, о котором в «Дао дэ цзине» (§ 21) сказано аналогично: «С древности до современности его имя не уходит и служит для постижения [всего] множества наименований».



[3] Из высказывания Конфуция хорошо видна отмеченная выше условность противоположности. «Обратность» (*фань* [*1*]) в отличие от противоречия не однозначна: противоположным («обратным») центру в четырехугольнике, о котором идет речь у Конфуция, можно считать каждый из четырех углов.

Однако даже внутри конфуцианства универсальность этого принципа подвергалась сомнению. Например, Сюнь-цзы, явно намекая на вышеприведенное положение Конфуция («Лунь юй», VII, 8), утверждал, что применительно к *дао* «одного угла (*юй* [*8*]) недостаточно, чтобы определить (*цзюй* [*4*]) его» («Сюнь-цзы», гл. 21). Суть дела, впрочем, не в этом, а в том, что во всех случаях здесь речь идет об одном как о главном, а не общем, о едином как о конкретной целостности, а не абстрактной общности. Это достаточно очевидно из самих приведенных пассажей. Но еще более выразительно следующее рассуждение Сюнь-цзы о *дао* (т.е. универсальном «Едином»): «Тьма вещей представляет собой одну сторону (*пянь* [*2*]) *дао*[4]. Одна вещь представляет собой одну сторону тьмы вещей. Глупец, имея дело с одной стороной одной вещи, считает себя знающим *дао*. [Но в действительности такое] знание отсутствует» («Сюнь-цзы», гл. 17). Если бы *дао* мыслилось китайским философом (выдающимся методологом и создателем конфуцианской протологики) как нечто предельно общее, как своего рода универсальная закономерность, то он должен был бы сказать, что оно представляет собой одну сторону всей тьмы вещей, а не наоборот.

В данном случае мы имеем дело с тем, что в логике называется репрезентативной абстракцией. Для пояснения и проверки этого предположения следует обратиться к анализу самого термина «общий» (*гун* [*1*]), которым оперировали китайские философы в протологических построениях (например, *гун мин* — «общее имя», *да гун мин* — «большое общее имя» в «Сюнь-цзы»). Пиктографическая ипостась знака *гун* [*1*] — изображение двух сведенных вместе рук, отсюда его общее значение — «сводить вместе», именно «соединять», а не «отвлекать» или «абстрагировать» (лат. abstrahere — «отделять, отрывать»), т.е. «разъединять».

Это значение отчетливо проявляется в изречении «Дао дэ цзина» (§ 11): «Тридцать спиц соединяются (*гун* [*1*]) в одной ступице». Идея соединения рождает идею соединяющего начала, классическим примером чему служит афоризм из «Лунь юя» (II, 1): «Осуществляющий политику добродетели (*дэ* [*1*]) подобен Полярной звезде, которая находится на своем месте, а множество звезд соединяется (*гун* [*1*]) [вокруг] нее». Оба эти раскрывающие понятие *гун* [*1*] образа — колеса со ступицей в центре и небосвода (также круглого) с центральной Полярной звездой — имели общеметодологическое значение, о чем можно судить, например, по высказыванию Сыма Цяня в 130-й, резюмирующей главе «Ши цзи»: «Двадцать восемь созвездий (*сю* [*2*]) окружают Полярную звезду. Тридцать спиц соединяются в одной ступице. Вращаясь, движутся без конца. Под стать этому подданные, помогающие и содействующие [государю], как ноги и руки. Верно и благонадежно осуществляя *дао*, дабы служить Его Величеству, [я] создал тридцать [глав] „Наследственных домов“ (*ши цзя*)». Высказывание Сыма Цяня знаменательно, во-первых, сведением в единый предпосылочный блок двух образов — из «Лунь юя» и «Дао дэ цзина»; во-вторых, синонимичностью *гун* [*1*] (в цитате из «Дао дэ цзина») с *хуань* — «окружать» (в параллельном парафразе афоризма из «Лунь юя»); в-третьих, использованием этой образной методологемы в качестве универсального образца и для служения государю, и для написания текста, доходящего даже до количественного копирования: 30 спиц — 30 глав.

Методологический потенциал образа колеса проглядывает также в следующем высказывании из «Чжоу ли» (VI, 1): «Спицы обеспечивают прямые указания». Непосредственный натуралистический смысл данной фразы состоит в том, что спицы являются связующими звеньями между «обобщающим» центром — ступицей и «обобщаемой» периферией — ободом. Но самое главное в передаче этой мысли — использование важнейшего логико-лингвистического термина *чжи* [*9*] — «указание» («палец»→«указание»→«значение»), свидетельствующего о знаково-понятийном смысле колесной модели. В свою очередь, в применении к спицам наглядно раскрывается термин *чжи* [*9*], выражающий собой «значение» прямой материальной связи, подобной спице, между означающим («именем») и означаемым («вещью», «реалией»). Быть может, неслучайно также в разбираемом высказывании оказались сведенными вместе два омонима: *чжи* [*9*] — «указание» и *чжи* [*15*] — «прямое», в парном употреблении зафиксирован-

[4] Ср. положение «Хуайнань-цзы» (цз. 7): «Брать тьму вещей в качестве одной стороны квадрата (*фан*)», — снабженное комментарием Гао Ю, трактующим «сторону квадрата» (*фан*) как «род» (*лэй*).

ные в методолого-гносеологическом контексте «Мо-цзы», где в грамматически параллельных конструкциях говорится о двоичном поперечно-горизонтальном указании (*хэн чжи*) и троичной продольно-вертикальной прямизне (*сань чжи*) («Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43). Полярная звезда в «Лунь юе» и «Ши цзи» обозначена термином *бэй чэнь* (букв.: Северный ориентир). В древнейшем толковом словаре «Эр я» сказано: «Северный предел (*бэй цзи*) называется Северным ориентиром», чему дается пояснение в комментарии Го Пу: «Северный предел есть центр неба, упорядочивающий четыре времени [года]». Ранее Го Пу об этом же прямо писал Чжан Хэн: «Северный предел — это середина неба». В почти синхронном «Каноне великого равновесия» («Тай пин цзин», II в.) говорится: «Небо имеет три категории (букв. „имени“ — *мин* [*2*]. — *А.К.*): солнце, луну, звезды. Северный предел является центром». Отмечая центральное и руководящее положение Полярной звезды на небе, Сыма Цянь называл ее не только Северным ориентиром, но и Небесным пределом (*тянь цзи*), находящимся в Срединном небесном дворце (*чжун гун*) и воплощающим в себе Великое Единое (*тай и*) («Ши цзи», цз. 6, 27). Под таким наименованием она фигурирует и в еще более древнем произведении — «Люй-ши чунь цю» (XIII, 1), где говорится: «Звезды [всех] пределов (*цзи син*) вместе с небом перемещаются, а Небесный предел недвижим».

Полярная звезда издревле в Китае осознавалась как центральная, а следовательно, самая главная звезда на небосводе. Поэтому концентрация вокруг нее других звезд, подчинение ей циклического хода времен, притяжение к ней магнита и т.п. считалось вполне естественным.

При таком понимании Полярная звезда адекватно обозначалась термином *цзи* [*2*] — «предел» (также «край, оконечность, центр, главная позиция, конек крыши»). В первом полном китайском словаре «Шо вэнь цзе цзы» этот термин определяется посредством иероглифа *дун* [*3*], имеющего значение «центральная балка, центр (комнаты), верх, конек». В «Си цы чжуани» (II, 2) *дун* [*3*] выступает в паре с *юй* [*2*] — «протяженность» в выражении, синонимичном термину *юй чжоу* — «протяженность–длительность, пространство–время», «вселенная». Следовательно, синонимы *дун* [*3*] и *чжоу* [*1*] также выявляют связь *цзи* [*2*] с идеями центральной вертикальной оси, верха и неба (времени)[5]. Присущие термину *цзи* [*2*] словарные значения «главный» и «центральный» (к сожалению, не фиксируемые в отечественных китайско-русских словарях) прослеживаются уже в древнейших канонических произведениях — «Ши цзине» и «Шу цзине». В одном из стихотворений «Ши цзина» иероглиф *цзи* [*2*] непосредственно обозначает центр: «Столица Шан сильна-крепка, [она] — центр–предел (*цзи* [*2*]) для четырех стран света (*сы фан*)». В «Шу цзине» же раздел (*чоу* [*3*]) 5 гл. «Хун фань», занимающей центральное место в моделирующем текст этой главы о девятеричном магическом квадрате *ло шу*, называется «Предел владыки» (*хуан цзи*). И старые китайские экзегеты, и современные специалисты единодушно истолковывают здесь *цзи* [*2*] с помощью иероглифа *чжун* [*1*] — «центр, середина».

В отечественной синологии космоцентрирующую семантику *цзи* [*2*] исследовал К.В. Васильев (1975), взявший в качестве отправного пункта комментарий Бань Гу к «Хун фаню» («Хань шу», цз. 28), трактующий *цзи* [*2*] как «центр».

Семантика иероглифа *цзи* [*2*] определяет смысл фундаментального философского термина *тай цзи* — «Великий предел». Он обозначает предельное обобщение «перемен» (*и* [*4*]), двоичных символов (*инь–ян*), три-, гексаграмм (*гуа* [*2*]), «принципов» (*ли* [*1*]) и поэтому скрывает в себе тайну нумерологической методологии. Данный термин играл важную роль в китайской философии с древности, происходя из «Чжоу и», где говорится: «Перемены имеют Великий предел. Он рождает двоицу образцов (*лян и*). Двоица образцов рождает четыре символа (*сы сян*). Четыре символа рождают восемь триграмм» («Си цы чжуань», I, 11). Нетрудно заметить, что тут это понятие связано и с числовой, и с наглядно-образной (*сян* [*1*]), т.е. пространственной, символикой. В «Си цы чжуани» (I, 5, 10) знак *цзи* [*2*] представлен и как обозначающий определенную числовую операцию *цзи шу* — «доведение чисел до предела». Но эта операция вовсе не обязательно предполагает «обобщение» чисел, т.е. приведение

[5] В китайской оппозиции «небо — земля» первому члену соответствует время, а второму — пространство.

большего к меньшему, многообразия к единству, как может показаться, если судить по пассажу о *тай цзи*. В «Тай сюань цзине» (цз. 8) Ян Сюна, например, говорится о том, что «доведение до предела единицы производит двойку, доведение до предела двойки производит тройку».

Следовательно, Великому пределу может соответствовать и наименьшее и наибольшее число, т.е. в нумерологической номенклатуре — и 1 и 10 000 (тьма) или 11 520. Именно так двояко он и соотносится с принципами (*ли* [*1*]) в неоконфуцианской теории. В наиболее репрезентативном ее варианте — концепции Чжу Си Великий предел осмысляется, с одной стороны, как изначальный, первоосновной и наивысший принцип, а с другой — как собрание (*цзун* [*3*], *хэ* [*3*], *хуй* [*2*]) всех принципов, «принципов неба, земли и тьмы вещей». Существенно важно то, что Великий предел объединяет принципы не в качестве самой общей идеи (вроде Блага у Платона или Бытия у Гегеля), ибо прежде всего не он присутствует в каждом из них, а наоборот, вся «тьма принципов» — в нем (здесь возможны аналогии и с первосостоянием, когда «все вещи были вместе» у Анаксагора, и с высшей монадой, т.е. Богом, у Лейбница).

Подобный способ выражения общности вполне понятен в свете основных методологических особенностей китайской классической философии. Отсутствие развитых форм идеализма, эксплицитного понятия об идеальном, логических представлений об абстракции заставляло выражать идеи с помощью материальных символов. Желая представить определенную идею посредством материального объекта, естественно выбирать такой объект, в котором все признаки, охватываемые данной идеей, будут наличествовать в наибольшей полноте и характернейшим образом. А это и означает, что выбранный объект будет описан как собрание всех рассматриваемых признаков.

Если взять идею любви в логическом смысле, то следует сказать, что составляющие ее признаки присущи всем разновидностям любовных проявлений. Если же говорить о Венере как репрезентативной абстракции любви, то, напротив, следует сказать, что ей присущи все разновидности любовных проявлений. Обычно репрезентативная абстракция — результат перехода от индивидуального к общему: например, Афродита у Эмпедокла отождествляется с общекосмической интегративной силой, Любовью («О природе», 71, 73), но может быть и результатом обратного процесса: например, фраза «се, Человек!» (Иоан. XIX, 5) означает, что вся человечность в целом присуща одному Человеку (Христу), ибо с теологической точки зрения не люди воплощают в себе Христа, а он — всех людей в себе.

Конечно, репрезентативная абстракция, релевантная религиозно-мифологическому или обыденному сознанию, все-таки — абстракция, способная определенным образом отражать логические связи. Например, в форме представлений об участии Венеры во всем, что связано с любовью, и присутствии Великого предела в каждой вещи. Такова «логическая тайна» Великого предела. Ее раскрытие показывает, что соотношения между принципами вплоть до их апогея — Великого предела не носят в строгом смысле собственно логического характера, поскольку это — соотношения материальных или материализированных структур (в виде набора репрезентативных абстракций), а не идеальных объектов (в виде иерархии логических признаков).

Материальная (материализированная) природа Великого предела была акцентирована уже в древнейших разъяснениях термина *тай цзи*, введенного в «Си цы чжуани». Так, в комментариях Хань Бо — Кун Ин-да, вошедших в конфуцианское «Тринадцатиканоние», сказано: «Великим пределом называется составляющий единство хаос изначальной пневмы, существовавший еще до разделения неба и земли». Включенный в даосский «Дао цзан» сунский трактат «Чжоу и ту» («Планы „Чжоуских перемен“») начинается словами: «Когда Великий предел еще не имел символов и чисел, [он] был одной пневмой». Аналогичным образом минский неоконфуцианец Ван Тин-сян в «Рассуждении о Великом пределе» («Тай цзи бянь») определял его как первозданное хаотическое состояние вполне материально и чувственно воспринимаемой пневмы, утверждая, что «вне изначальной пневмы нет Великого предела», а в начале XX в. проникшийся западными идеями Сунь Ят-сен первобытную материю в виде эфира также обозначал термином *тай цзи*.

Материальный (материализированный) характер Великого предела проявляется и в наличии у него признака центральности (*чжун* [*1*]), что отражают многочисленные графические схемы и рисунки и в неоконфуцианской и даосской литературе. В самом знаменитом «Плане Великого предела», «Изъяснение» («Тай цзи ту шо») к которому написал Чжоу Дунь-и и который генетически связан с нумерологическими схемами из более древних даосских трактатов, Великий предел изображен в виде пустого круга — центрального для расширяющихся концентрических окружностей, символизирующих различные этапы космогенеза и уровни космологической структуры. Логическая трактовка Великого предела как наиболее общей идеи потребовала бы противоположного его изображения — в виде всеобъемлющего круга, с наибольшим диаметром. Видимо, под влиянием подобных схем сунские математики, особенно Чжу Ши-цзе, разработали матричный метод решения уравнений с несколькими неизвестными — «вычисление небесного элемента» (*тянь юань шу*), в котором термин *тай* [*цзи*] символизировал свободный член и записывался в центральной клетке девятеричной матрицы. Очевидно, что свободный член в уравнении является центральным и объединяющим, но не общим в смысле присущности всем остальным членам.

Следует также обратить внимание на связь Великого предела с *дао*. Уже в «Шу цзине» предел — *цзи* [*2*] выступает в качестве аналога *дао* («Хун фань»), а в гл. 25 «Чжуан-цзы» о *дао* прямо говорится как о «пределе вещей» (*у чжи цзи*). В «Люй-ши чунь цю» (V, 2) содержится любопытный парафраз «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 11): «Великое единое (*тай и*) производит двоицу образцов». Он обнаруживает тождество Великого предела и Великого единого, в свою очередь, в «Люй-ши чунь цю» (V, 2) идентифицированного с *дао*. Следовательно, данный памятник свидетельствует о тождестве Великого предела и *дао*. В своем комментарии ко второй фразе «Тай цзи ту шо» Чжу Си писал: «Великий предел — это надформенное *дао*» (*тай цзи син эр шан чжи дао е*). Он называл также Великий предел высшим *дао*-принципом (*дао ли*).

Вообще в китайской философии было популярно совмещение противоположных характеристик *дао*: то как присутствующего везде и всюду, всеохватного и всеобъемлющего, то как центральной точки мироздания. Одно из древнейших подобных описаний содержится в гл. 36 «Гуань-цзы»: «Находясь между небом и землей, *дао* так велико, что не имеет ничего вне себя, и так мало, что не имеет ничего внутри себя». Эти противоположные характеристики рационально согласуются друг с другом в свете сказанного выше о Великом пределе, который Чжу Си в комментарии к первой фразе «Тай цзи ту шо» прямо отождествил с Беспредельным, или Пределом отсутствия (*у цзи*).

В качестве репрезентативной абстракции *дао* является единичным объектом, Великим единым, центром мироздания и вместе с тем — репрезентантом всего сущего, благодаря чему тьма вещей представляет собой лишь одну сторону его «беспредельной» всеобщности. В этом смысле *дао* и Великий предел — полные аналоги. Основное различие их, видимо, в том, что *дао* отражает процессуальный, а Великий предел — структурный аспект бытия.

Важнейшая объединяющая *дао* и Великий предел ипостась — Великое единое — связана также с Полярной звездой, с которой и начался данный категориальный разбор. У Сыма Цяня отражены ханьские представления о том, что Великое единое располагается именно на Полярной звезде — Небесном пределе. Прямая же идентификация Великого предела с Полярной звездой (*бэй чэнь*) содержится в высказывании Ма Жуна, процитированном в комментарии Хань Бо — Кун Ин-да к «Си цы чжуани» (I, 8). Резюмируя, можно сказать, что Полярная звезда — это зримый и локализованный космологический аналог Великого предела, а Великий предел — незримый и нелокализованный общеонтологический и методологический аналог Полярной звезды.

Связанная с тем и с другим процедура обобщения представляет собой объединение определенной совокупности материальных (материализированных) объектов, структур или имен вокруг центрального (главного) члена. Подобное объединение (*гун* [*1*]), согласно Сюнь-цзы, дает в итоге «связующее имя» (*юэ мин*)[6]. На первый взгляд его получение может показаться результатом чистого абстрагирования, поскольку для нас невольно ассоциируется с несомым им понятием. Но тут следует помнить о материальном характере слов как таковых и о том,

[6] У Чжу Си Великий предел — это тоже имя (*мин* [*2*]), которое «сопрягает, связывает» (*цзун* [*3*]).

что имя китайские философы могли считать одним из элементов обозначаемого им (концентрирующегося вокруг него) класса вещей.

Об этом с парадоксальной заостренностью свидетельствует уже упоминавшийся, зафиксированный в гл. 33 «Чжуан-цзы», афоризм Хуй Ши «У петуха три ноги», в котором слово «нога» ставится в один ряд с двумя физическими ногами. Соответствующее разъяснение было дано другим представителем «школы имен» — Гунсунь Луном в главе «Тун бянь лунь» («Суждения о проникновении в изменения»): «Говоря о петухе, [скажешь об] одной [его] ноге, посчитаешь ноги — [их] две, две и одна образуют три». В обобщающей форме данный принцип рядоположенности имени и реалии, т.е. рассмотрения в единой плоскости обозначения и обозначаемого, зафиксирован в гл. 2 «Чжуан-цзы»: «Одно и слово (*янь* [*2*]) [„одно“] составляют два. Два и одно составляют три».

Подобный подход духовно обусловлен отсутствием представления о слове как логосе, т.е. воплощении противоположной материи идеальной субстанции — понятия, смысла, идеи или даже божества (ср. Иоан. I, 1), благодаря чему слово и обозначаемое им явление противополагались друг другу. Напротив, при отсутствии такого представления они сближались, мыслясь в качестве однопорядковых объектов — материальных вещей. Отсюда, в частности, ясно, почему в процедурах классификации и определения понятий китайские философы апеллировали не только к их логическому содержанию, но и к материальной форме: прежде всего учитывались количество, фонетика и графика используемых знаков — преимуществом пользовались определения через омонимы (омофоны) и графически схожие иероглифы (например, *ли* [*2*]-благопристойность — *ли* [*1*]-принцип, *жэнь* [*2*]-гуманность — *жэнь* [*1*]-человек, *чжэн* [*1*]-выправление — *чжэн* [*3*]-управление, *гуй* [*1*]-навь — *гуй* [*3*]-возвращение, *шэнь* [*1*]-дух — *шэнь* [*3*]-протяжение и т.д.), что с логической точки зрения совершенно безразлично.

Учет количественной характеристики знакового выражения при определении его содержания знаменует собой важный нумерологический эффект материализирующего представления об именах и их денотатах. К примеру, в «Мо-цзы» («Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43) сформулирован общий принцип именования двух объектов (двух множеств): «Называть то и это [в совокупности] „этим“ — недопустимо (*бу кэ*)». Отсюда должна следовать истинность суждения: «То и это [в совокупности] не [суть одно] это». Однако среди конкретных примеров, демонстрирующих данный принцип, недопустимым (*вэй кэ*) оказывается не только суждение по отвергнутой модели: «Быки и лошади [в совокупности суть] быки», но и его отрицание, соответствующее выведенной нами «правильной» модели: «Быки и лошади [в совокупности] не [суть] быки» («Мо-цзы». «Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43).

Анализ этого изъяснения (к опр. 67/68, ч. 2), в котором отвергаются оба приведенных суждения, позволяет прийти к важным заключениям. Во-первых, подтверждается, что отрицание *фэй* («не», «не [это]», «не [есть]», «[есть] не») отражает не только отношение противоречия, но и противоположности. Образованные тут с его помощью суждения оба отвергаются, что свидетельствует об их противоположности, а не противоречивости друг другу.

Во-вторых, в силу отсутствия связки «есть» высказывание *ню ма фэй ню е* может быть понято и как «Быки и лошади [в совокупности] не [суть] быки», и как «Быки и лошади [в совокупности суть] небыки». «Небыки» же в данном случае будут означать лошадей, поскольку речь идет о системе из двух объектов (множеств) — быков и лошадей. Но при таком прочтении рассматриваемое высказывание, как и его положительный аналог, подпадает под исходную формулу недопустимого суждения: «быкам» в ней соответствует «то», а «лошадям» и «небыкам» (означающим лошадей) — «это».

В-третьих, разбираемое изъяснение содержит пример истинного суждения, позволяющий глубже проникнуть в причины недопустимости приемлемого, с нашей точки зрения, суждения «Быки и лошади [в совокупности] не [суть] быки». «Не вызывающим затруднений» здесь названо суждение «Быки и лошади [в совокупности] не [суть] быки и не [суть] лошади» (или, на чем настаивает А. Грэм, «Быки и лошади [в совокупности суть] небыки и нелошади»). С чисто логической точки зрения истинность «не вызывающего затруднений» суждения необходимо обусловливает истинность его усеченного варианта «Быки и лошади [в совокупности] не [суть] быки». Однако моисты полагали иначе. Следовательно, все дело в количественном соответствии элементов субъекта и предиката, отличающем полную форму от сокращенной. В принятом за

норму суждении данного вида, т.е. относящемся к двум объектам (множествам), и субъект и предикат должны включать в себя имена их обоих объектов (множеств).

О нумерологической подоплеке воспроизведенной протологической конструкции прямо свидетельствует и текст, предшествующий в изъяснении завершающей формулировке нормативного суждения. Он гласит: «Поскольку быки не двоичны и лошади не двоичны, а быки и лошади [в совокупности] двоичны, постольку быки не [суть] небыки и лошади не [суть] нелошади, а [утверждение, что] быки и лошади [в совокупности] не [суть] быки и не [суть] лошади, не вызывает затруднений».

Этот нумерологизированный принцип, по-видимому, казался столь очевидным, что в главе «Бай ма лунь» «Гунсунь Лун-цзы» он был в явном виде распространен на парное сочетание имен, выражающих совершенно иной тип связи — не однородных объектов, а объекта и его свойства: «„Лошадь“ без „белого“ означает лошадь. „Белое“ без „лошади“ означает „белое“. Соединяя „белое“ с „лошадью“, [получаем] сложное имя „белая лошадь“. Это составное („белая лошадь“. — *А. К.*) именовать посредством несоставного („лошадь“. — *А. К.*) недопустимо (*вэй кэ*)». «Сложное» (*фу* [*3*]) имя из «Гунсунь Лун-цзы» соответствует «двойному» (*цзянь* [*2*]) имени из гл. 22 «Сюнь-цзы», которое там соотнесено с «одинарным» (*дань* [*1*]) именем.

Итак, в «Мо-цзы» и «Гунсунь Лун-цзы» зафиксировано общее требование, чтобы сложносоставной, в частности двухименный (*ню ма* — «быки и лошади», *бай ма* — «белая лошадь»), субъект определялся таким же сложносоставным, в частности двухименным, а не одинарным, предикатом. Данное требование ставит допустимость высказываний (истинность суждений) в прямую зависимость от количественной характеристики их знаковой формы, т.е., по существу, нумерологично.

Обобщение посредством репрезентативных абстракций и материализующее представление о понятиях на терминологическом уровне, в сфере имен, также давали своеобразный результат. Странной на первый взгляд особенностью многих китайских философских терминов является принципиальная разноуровневость их значений, выражающаяся в том, что один и тот же термин обозначает и определенный класс явлений в целом, и отдельный элемент этого класса. Например: «небо» (*тянь* [*1*]) — это и элемент космологической триады «небо–человек–земля» (*тянь жэнь ди*), и обозначение ее в целом в значении «природа»; «пневма» (*ци* [*1*]) — элемент гносео-психологической триады «пневма, душа-семя, дух-божество» (*ци цзин шэнь*) и одновременно обозначение каждого из трех ее элементов (*сань ци* — «три пневмы»); «индивидуальная природа (характер)» (*син* [*1*]) — элемент антропологической пары «индивидуальная природа, чувственность» (*син цин*) и ее обобщающее обозначение; «фигура (телесная форма)» (*син* [*2*]) — один из элементов пятеричного набора чувственных качеств вещей «вид, облик, фигура, звучание, цвет» (*мао сян син шэн сэ*) и обозначение суммы всех этих элементов; «тело (кожный покров)» (*шэнь* [*2*]) — один из элементов пятеричного набора органов чувств человека «тело (кожный покров), язык, нос, уши, глаза» (*шэнь шэ би эр янь*) и их совокупность в значении «целостный, обладающий душой и телом человеческий организм»; «[мажорный] лад» (*люй* [*1*]) — элемент пары «минорные (*инь* [*1*]) и мажорные (*ян* [*1*]) лады» (*люй люй*) и общее обозначение всех ладов; «ориентир» (*чэнь*) — пятая «земная ветвь» и одновременно каждый из циклических знаков этого двенадцатичленного набора (одно из обозначений которого — «двенадцать *чэнь*») т.д.

Данное терминологическое явление кажется странным с точки зрения формальной логики, требующей самостоятельного обозначения для каждого уровня обобщения и строгого соблюдения иерархии множеств (ср. тонкие дистинкции «теории типов» Б. Рассела). Но с позиций обобщения посредством репрезентативных абстракций оно выглядит довольно естественно. В классе A, состоящем из элементов a ... z , выделяется главный (центральный) элемент x (эту процедуру можно называть репрезентацией). Поскольку он является наиболее характерным (репрезентативным) в данном классе, его обозначение переносится на все остальные элементы, т.е. осуществляется мыслительная операция: a = x, b = x ... z = x. После этого уже очень просто перенести обозначение x на весь класс A, т.е. признать, что A = X. Последнюю процедуру можно называть генерализацией в узком смысле, а весь процесс получения репрезентативной абстракции — генерализацией в широком смысле. Действие приведенной схемы хорошо иллюстрирует пассаж из входящего в «Дао цзан» средневекового даосского трактата «Тай пин цзин шэн цзюнь би чжи» («Секретные указания совершенномудрого владыки, исходящие из „Канона Великого равновесия“»): «Три пневмы соединяются (*гун* [*1*]) в единое. Одно есть душа-семя, одно есть дух-божество, одно есть пневма. Эта триада соединяется в единой позиции (*и вэй*)». Для сравнения можно сослаться на характерное для западной нумерологии каббалистическое представление об Адаме Кадмоне как совокупности всех людей.

Рассмотренное явление отнюдь не свидетельство терминологической неразборчивости, а вполне закономерное следствие реального противоречия между неизбежно возникавшей теоретической потребностью в формировании многоуровневой «по вертикали» иерархии обобщений и господствовавшим натуралистическим представлением об именах (и словах вообще) как материальных объектах, которые в силу своей материальности имеют одинаковый — нулевой коэффициент абстрактности и, следовательно, все вместе мыслятся расположенными на едином «горизонтальном» уровне.

Подход к именам (словам) как материальным объектам обусловливал также визуализацию и геометризацию представлений об их взаимных соотношениях. Это и означает, что общеметодологическая структурно-организующая роль, которой в Европе обладала логика, в Китае принадлежала геометризированной комбинаторике, т.е. нумерологии. Простейший пример — фраза из «Сюнь-цзы» (гл. 21): *мин сань жи юэ*. Исходя из вышесказанного, в ней можно выделить по крайней мере три смысла: 1) онтологический, 2) понятийный, 3) лексический. Онтологический смысл: «Свет [разума] составляет троицу с солнцем и луной». Понятийный смысл «[Понятие] „свет“ — третье (т.е. обобщающее. — *А.К.*) для [понятий] „солнечный [свет]“ и „лунный [свет]“». Лексический смысл: «Из [двух знаков] *жи* и *юэ* [*3*] образуется третий — *мин* [*3*]». Послед-

ний смысл разбираемой фразы особенно интересен. В нем отражена графическая процедура, восстанавливающая этимологию иероглифа *мин* [*3*] — «свет», который состоит из элементов, тождественных иероглифам *жи* — «солнце» и *юэ* [*3*] — «луна», а именно: 日→明←月.

Анализ этой процедуры обнаруживает еще одно важное обстоятельство: соотносимый с наибольшим тут числом — 3 — обобщающий член занимает срединно-центральную позицию. Связь обобщающей категории *мин* [*3*] («свет», «прозорливость», «мудрость») одновременно с центральностью и числом 3 может быть подтверждена текстом «Хун фаня», где в *чоу* [*2*] 2 и 8 она занимает третье, срединно-центральное место в пятичленных наборах категорий. Среди приведенных выше примеров такое же свойство присуще термину *син* [*2*] — «фигура (телесная форма)», обобщающему, центральному и третьему в пятичленном наборе: *мао сян син шэн сэ* — «вид, облик, фигура, звучание, цвет».

В рамках троичного набора прямое отождествление третьего члена со срединно-центральной позицией выражено в гл. 31 «Гуань-цзы»: «Средний и центральный (*чжун ян*) [простой] человек (*жэнь* [*1*]) [является для] министра и правителя (*чэнь чжу*) третьим (*сань* [*3*]). В данном случае примечательно совпадение нумерологической генерализации с логическим обобщением. Нумерологически понятие «человек» генерализирует понятия «министр» и «правитель» в качестве срединно-центрального в пространственном аспекте и третьего — в числовом. Но оно же является нормальным обобщением этих понятий в логическом смысле, поскольку министр и правитель суть люди.

Аналогичным образом пространственно-центральным и нумерически третьим представлялось место человека в наиболее общей онтологической модели. Традиционное отождествление его со срединно-центральным, связующе-посредствующим элементом в системе «трех сил (материалов)» (*сань цай*) — небо–человек–земля — графически отражают символические рисунки в средневековых китайских текстах (рис. 1). Связь же понятия *жэнь* [*1*] с троичностью видна, например, из § 22 «Чжун юна», где соотношение человека с небом и землей описано как образование троицы (*сань* [*3*]), или из цз. 4 «Хуайнань-цзы»: «Небо — один, земля — два, человек — три (*сань* [*2*])». Отметим, что в русском языке представление о третьем элементе как среднем отражено в значении «посредник» у слова «третий» (т.е. «третье лицо»).

Генерализирующее обобщение с необходимостью обретало два аспекта, которые условно можно назвать арифметическим и геометрическим. В первом из них обобщающий член соотносится с наибольшим числом в том ряду членов, который он обобщает. Во втором аспекте обобщающий член соотносится с центральной позицией симметричной геометрической фигуры. Основные из этих фигур линейные — троица *сань* [*3*] (*сань* [*2*]), пятерица *у* [*7*] (*у* [*5*]), двумерные — пятеричный крест (рис. 2) (модель *хэ ту*), девятеричный квадрат (3×3) *цзин* [*1*] (рис. 3) (модель *ло шу*), 15-ричный прямоугольник (3×5) *сань у* (рис. 4). Центральным позициям в этих фигурах соответствуют числа: 3, 5, 9, 15.

Эквиваленты данных чисел в центральных позициях — обобщающие понятия; они являются таковыми, т.е. обобщающими, в достаточно непривычном для нас смысле. Чтобы процедуру их получения не путать с привычным нам логическим обобщением, мы предложили называть ее генерализацией. Этот общеевропейский термин совмещает в себе два значения: 1) общее, 2) главное. Рассмотренные выше логикоподобные процедуры китайской методологии могут давать «на выходе» логические обобщения, но это побочная функция, основной же их «продукт» — репрезентативные абстракции, т.е. выделенные в качестве главных определенные элементы тех или иных множеств. Скажем, генерал представляет собой нечто главное, а не общее для армии, гносеологическое же выделение его в качестве репрезентативной абстракции есть генерализация. Наиболее близок по смыслу к понятию «генерализация» синоним

Рис. 1

Рис. 2

Рис. 3

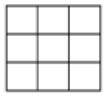


Рис.4

и омоним ранее рассмотренного термина *гун* [*1*] — иероглиф *гун* [*2*], совмещающий значения «общее» (например, «общественное») и «главное» (например, «господин») и также связанный с идеей рода (ср. лат. generalis, происходящее от genus — «род»). В лексическом плане аналог репрезентативной абстракции — имя нарицательное, и это значение как раз присуще термину *гун мин*.

В китайской философии категория *гун* [*2*] прежде всего означает «общественное, коллективное, публичное, альтруистическое» в противовес *сы* [*1*] — «частное, индивидуальное, приватное, эгоистическое». Однако уже с древности оба антонима употреблялись не только в этико-социальном, но и в гносеологическом смысле, в частности связываясь с протологической теорией имен. Особенность семантики *гун* [*2*] составляет неразрывное единство двух идей — конденсированности знания и централизации власти, соответствующее принципу «знание — власть». Это ясно выражено в § 16 «Дао дэ цзина»: «Знание постоянства содержательно, содержательность означает *гун* [*2*], *гун* [*2*] означает царственность (*ван* [*1*])».

Определение имени как орудия генерализации было дано в гл. 14 «Чжуан-цзы» (*мин гун ци е*). В методологическом разделе «Мо-цзы» был введен термин *сы мин* — «частное имя» для обозначения собственных имен («Шо», ч. 1, гл. 42), которые, называясь также просто «именами» (*мин* [*2*]), согласно оппозиции *сы* [*1*] — *гун* [*2*] противопоставлялись величанию *гун* [*2*] («Изъяснение. Верхняя часть», гл. 42, опр. 9). Это величание сходно с почтительным обращением на «Вы» к одному лицу в европейских языках. Сходство состоит в том, что свойственное многому атрибутируется единому. В данном употреблении иероглиф *гун* [*2*] можно переводить словами «вы» («Вы») и «господин» («милостивый государь»).

В «Люй-ши чунь цю» (I, 4) сформулирован общий принцип; «Установление всякого главенства (*чжу* [*1*]) рождается посредством *гун* [*2*]». Он же лег в основу знаменитого описания идеального состояния общества — «Поднебесная — *гун* [*2*]» в гл. 9 «Ли цзи». Комментируя данный тезис, Чжэн Сюань идентифицировал *гун* [*2*] с *гун* [*1*], прямо засвидетельствовав семантическое единство обоих знаков.

Оно распространялось и на методологические (нумерологические и протологические) смыслы *гун* [*2*] и *гун* [*1*], благодаря чему они были взаимозаменяемы в обозначении обобщения. Например, уже упоминавшийся Ли Чжи-цзао для выражения логической идеи обобщения использовал иероглиф *гун* [*2*] вместо *гун* [*1*], назвав при переводе европейского учебника логики «пятью генерализациями» *у гун* (*гун* [*2*]) такие аристотелевские категории, как «род» — genos (*цзун* [*1*]), «вид» — eidos (*лэй*), «видовое отличие» — diaphora (*шу* [*5*]), «само по себе» — kath' hayto (*ду*) и «привходящее» — symbebēkos (*и* [*12*]).

Понимание генерализирующего обобщения как главенствующей выделенности обусловило в гл. 26 «Чжуан-цзы» определение термином *гун* [*2*] наиболее общей мировой закономерности — *дао*. При этом чуть дальше *дао* названо «именем», что позволяет предполагать здесь действие ранее указанной формулы: «Имя — генерализационное орудие» (*мин гун ци е*). Из нее следует, что имя *дао* является пределом генерализации. Соответственно определение *гун* [*2*] в данном контексте раскрывается с помощью понятий «предел» (*цзи* [*2*]) и «десять тысяч» («тьма, многое» — *вань*). В китайской четырехразрядной системе счета 10 000 — «предельное» число. Таким образом, в качестве генерализации (*гун* [*2*]) «тьмы вещей» *дао*, с одной стороны, охватывает собой все сущее, с другой — выделяется из всего сущего как абсолютный предел, высшая точка, максимальное число. Прямая связь *дао* с числовой генерализацией засвидетельствована также в гл. 84 «Гуань-цзы», где сказано, что мифический император Фу-си, основатель китайской цивилизации, «создал счет (или: числа. — *А.К.*) девятью девять (таблицу умножения? — *А.К.*), чтобы соответствовать небесному *дао*».

Нумерологический компонент обнаруживает и этимология иероглифа *гун* [*2*]. Его первоначальная графема состоит из двух элементов: вверху — «восемь» (*ба* [*2*]), внизу — «рот, отверстие, пространство между» (*коу*). Нумерологический смысл данной графемы, вероятно, не ограничивается присутствием фундаментального нумерологического числа 8 (ср. восемь триграмм — *ба гуа*, восемь стран и полустран света — *ба фан*, восемь административных дел — *ба чжэн*, восемь законов — *ба фа*, восемь веков — *ба ши*, восемь эпох — *ба дай* и т.д.), а принадлежит всему сочетанию в целом. Анализ семантики исходных элементов иероглифа *гун* [*2*] в сопо-

ставлении со структурно схожими знаками *янь* [*4*] 合 и *гу* [*5*] 谷, обозначающими пространство между гор, т.е. горное ущелье, приводит к предположению, что этимологическим значением *гун* [*2*] было «пространство между восемью [другими пространствами]».

Последнее понятие точно соответствует такому объекту, как центральное поле в древнекитайской системе «колодезных полей», или «колодезных земель» (*цзин тянь*, *цзин ди*), которая подразумевала размежевание обрабатываемой земли по модели девятиклеточного квадрата, задаваемого формой иероглифа *цзин* [*6*] — «колодец». Причем центральное поле, осмыслявшееся как общее, называлось именно *гун тянь* (*гун* [*2*]). Общность *гун тянь* подразумевала или совместную обработку, или принадлежность генерализирующему члену коллектива — его главе, правителю, который также величался термином *гун* [*2*]. Очевидно, что такое общее (*гун* [*2*]) не принадлежит всем обобщенным объектам, а, напротив, радикально отчуждено от них и выделено, как центральное поле — среди восьми окружающих.

В китайской классической философии концепция «колодезных полей (земель)» имела весьма широкий мировоззренческий и методологический смысл, далеко выходя за границы проблематики, связанной с землеустроением и организацией сельского хозяйства. В основе этой концепции лежит идея согласования человеческой деятельности на земле с небесными, т.е. естественными, законами, согласования, выражающегося в приведении землеустройства в соответствие со структурой всего мироздания. Главная порождающая модель данной структуры — девятиклеточный квадрат — самым наглядным образом запечатлена иероглифом *цзин* [*6*], ведущим компонентом термина *цзин тянь* (*ди*).

Показательно, что уже в древнейших китайских текстах кон. II — нач. I тыс. до н.э. иероглиф *цзин* [*6*] регулярно использовался в качестве эквивалента *син* [*5*] — «модель, закон», т.е. графический образ девятичастной схемы колодца в его горизонтальной проекции ассоциировался с идеей универсальной структурной закономерности. В этом заключена разгадка многих загадочных сентенций китайских мыслителей, использующих иероглиф *цзин* [*6*] в весьма отвлеченном смысле.

Например, Сюнь-цзы связывал *цзин* [*6*] со структурной упорядоченностью посредством принципов — *ли* [*1*] («Сюнь-цзы», гл. 8), а в «Чжоу и» этим термином названа одна из 64 гексаграмм — *цзин* [*6*], № 48, афоризм к которой гласит: «Меняют города, но не меняют колодец». В «Си цы чжуани» (II, 6/7) гексаграмме *цзин* [*6*] (Колодец) даны в высшей степени абстрактные определения: 1) «пространственность (*ди* [*2*]) благодати (*дэ* [*1*])»; 2) «оставляя на своем месте, перемещает»; 3) «служит для того, чтобы различать смыслы (*и* [*3*])». В этих определениях: 1) выражена связь «колодезной» (*цзин* [*6*]), или, что то же самое, «канонической» (*цзин* [*1*]), схемы с общеземельным (*ди* [*2*]) планированием; 2) проведена мысль о том, что статическая по видимости пространственная классификация на самом деле как бы заставляет двигаться содержавшиеся в ней суждения, приводя их благодаря своей неодномерности в различного рода нелинейные соотношения друг с другом; 3) указана очевидно связанная с текстологическими процедурами руководящая мировоззренческая цель — «различать смыслы».

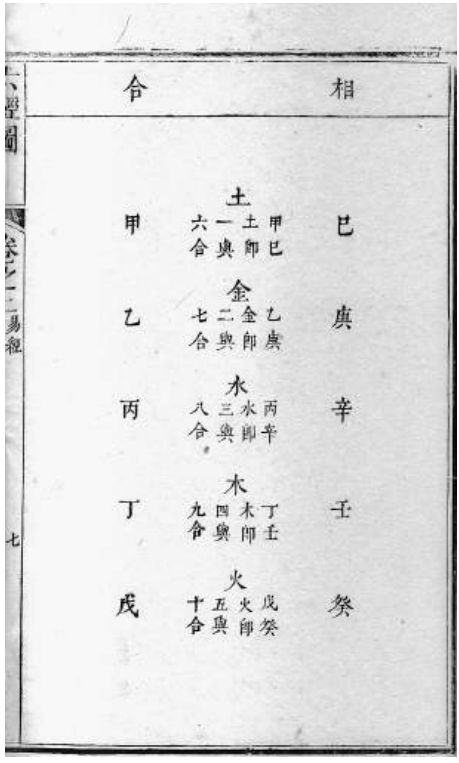
Идущее из глубины веков столь абстрактное и универсальное значение «колодезности» вообще и концепции «колодезных полей (земель)» в частности не могло не повлиять на формирование понятия обобщения в обоих его терминологических ипостасях — *гун* [*1*] и *гун* [*2*]. Возможно, в первом случае, как и во втором, это касается самой этимологии знака.

Центральным элементом исходной формы иероглифа *гун* [*1*] 𠙵, как и у *гун* [*2*], является «рот» («промежуточное, центральное пространство»). Тут он сочетается с изображением двух рук, и в целом вся композиция, графически гармонирующая с исходными формами иероглифов *гун* [*2*], *тун* [*1*], *янь* [*4*], *гу* [*5*] 𠙵 𠙵 𠙵 𠙵, кажется производной от системы «колодезных полей (земель)», т.е. представляющей акт сбора или преподнесения урожая с «общего» поля («центрального пространства»). Косвенным подтверждением нашей гипотезы служит то, что китайская научная традиция выделила в иероглифе *гун* [*1*] ключевой элемент «восемь» (*ба* [*2*]), явно соотнося его со знаком *гун* [*2*], принадлежащим к тому же разделу грамматико-семантической классификации по иероглифическим ключам. Учитывая также очевидное сходство окончательной

графической формы *гун* [*1*] с иероглифическим изображением колодца *цзин* [*6*], можно уверенно предполагать более или менее раннюю связь *гун* [*1*] с концепцией «колодезных полей (земель)» и общей идеей девятеричного членения централизованного пространства.

Итак, логическое обобщение древнекитайские мыслители представляли по аналогии с распределением наивысшей материальной ценности своего общества — сельскохозяйственной продукции. Движение плодов земли (право владеть ими) вверх по социальной лестнице своим высшим пунктом имело ранговую ступень *гун* [*2*]. Этот ранг-титул, обычно переводимый словом «герцог» или «князь», согласно канонической шестиступенной номенклатуре «Мэн-цзы» (V Б, 2), следует непосредственно за «сыном Неба» (*тянь цзы*) — обозначением императора. Сын Неба в силу своего сыновства принадлежит уже небесной сфере или по крайней мере выходит за земные пределы, являясь медиатором между небом и землей (этим обусловлен высший сакральный статус китайского императора). Поэтому высшей (и центральной — в горизонтальной проекции) точкой чисто земной пирамиды власти оказывается *гун* [*2*]. Отсюда понятен и смысл канонической формулы идеального состояния земли «Поднебесная — *гун* [*2*]», описывающей предельную упорядоченность земной пирамиды, доходящую до самой ее вершины — *гун* [*2*], которая репрезентирует все низлежащие уровни.

Реконструированная материальная модель вполне объясняет противоречивое на первый взгляд сочетание у иероглифа *гун* [*2*] значений «публичный, коллективный, общественный, общий» и «государев, правительственный, официальный, главенствующий, высший». Хотя общественность и народ, с одной стороны, и государь и правительство — с другой, образуют два полюса социальной иерархии, государь представляет свой народ и в репрезентативном смысле является его обобщением. Он общ для своих подданных, но не так, как общ для них государственный налог. Аналогичным образом *гун тянь* — это и общественное и государево (правительственное) поле, относящееся к категории общественных мест (loca communia), на которых должен быть каждый, но не общих мест (loci communes), которые должны быть у каждого. Общее место принадлежит каждому, но не обязательно всем вместе, а общественное — всем вместе, но не каждому в отдельности.



Предполагаемая этимологическая связь терминов *гун* [*1*] и *гун* [*2*] с определенной геометрической (и в этимологическом, и в современном смысле) структурой может быть подкреплена компаративистским соображением. Так, в ряде европейских языков категория общего восходит к обозначению общинной земли (ср. нем. Allgemeine, англ. common). Землеустроительной практике обязаны своим происхождением и другие европейские логические термины. Например, даже «термин» и «детерминация» («определение») восходят к лат. terminus — «межевой камень». Аналогичную семантику имеют и греческие обозначения определения horos и horismos; исходное значение первого — «межевой знак, межа», второго — «разграничение, размежевание». Имея в виду эту этимологию, Давид Анахт (V–VI вв.) писал: «Необходимо знать, что определение возникло от подражания границам сел и земельных наделов». Китайский аналог horos, horismos, terminus, determinatio — *чоу* [*2*] («пашня, межа, граница») также приобрел сходное значение «категория». Пространственно-земельную подоплеку

таит в себе русское слово «общий», праславянская основа которого означала «то, что вокруг», «окрестный».

Отмечая единые для Европы и Китая землеустроительные корни методологических категорий, следует подчеркнуть и принципиальную разницу. Общинная земля — это действительно «то, что вокруг», то, что объемлет все отдельные земельные участки, а *гун тянь* — то, что внутри, что объемлемо частными участками (*сы тянь*, ср. *сы мин* — «частное имя»), как центр — периферией (ср. с Великим пределом, изображаемым в виде центрального круга). Соответственно и логическое обобщение охватывает все обобщаемые объекты, а генерализация *гун* [*2*] выхватывает из них один — репрезентативный объект. Объем общего понятия составляют все единичные члены множества, определенного содержанием этого понятия. Объем репрезентативной абстракции составляет единственный (главный, центральный) член множества, определяемого ее содержанием. Выделение такого репрезентирующего члена может быть произведено по самым разным основаниям. Их выбор, в свою очередь, с необходимостью предполагает ценностный и нормативный подход. Поэтому генерализация тесно связана с ярко выраженной аксиологичностью и нормативностью (этической, эстетической, прагматической) китайской классической философии.

Столь же тесно она связана и с натуралистичностью философской мысли в традиционном Китае. Генерализирующее обобщение основано на том, что репрезентирующий элемент не предполагает идеализации, оставаясь всецело материальным объектом; общее тут приобретает значение соединяющего (опосредующего) члена. В этом смысле общим звеном в цепи, состоящей из трех звеньев, будет центральное звено, соединяющее два крайних. Данный пример наглядно демонстрирует сущностную связь репрезентации с выделением центрального элемента.

Таким образом, генерализирующее обобщение закономерно сочетает в себе количественную (числовую) упорядоченность с пространственным (геометрическим) структурированием. Вообще нумерологичность коренится в самой природе генерализации. Если взять любое натуральное число больше 1, то нетрудно заметить, что его можно интерпретировать и как индивида (точку на числовой оси), и как множество. А это означает, что в конечном множестве из 10 000 элементов («тьма вещей») число 10 000 может представляться и как высший, предельный (*цзи* [*2*]) элемент, и как совокупность всех элементов этого множества, что полностью совпадает с понятием Великого предела. В классическом китайском языке вероятность такого двоякого истолкования усиливалась отсутствием грамматического различения количественных и порядковых числительных. Очевидно, что «кровное родство» числовой и репрезентативной абстракций определило нумерологический характер генерализации, на которой зиждилась традиционная китайская методология.

Общетеоретическая формальная методология, построенная на получении путем генерализации (репрезентации и генерализации в узком смысле) репрезентативных абстракций (понятий, единичных по объему[7] и общих по содержанию), сущностно связанных с пространственно-числовыми структурами, как раз и является нумерологической

[7] Единичность в данном случае, конечно, относительна, т.е. характеризует любое множество, выступающее в качестве элемента другого множества.

методологией, функционально альтернативной европейской формальной логике в универсальных гносеологических процедурах, которые необходимы для получения, хранения, систематизации и передачи рационального знания.

Под единичным объемом репрезентативной абстракции имеется в виду только то, что он представляет собой единое целое по отношению к другим элементам класса, репрезентируемого содержанием данной абстракции. Само по себе это целое может быть каким угодно множеством. Например, человек (*жэнь* [*1*]) как центральная вещь (*чжун у*) репрезентирует весь класс («тьму») вещей. Но, естественно, само слово «человек» обозначает не одного конкретного человека.

Представление об обобщающей (идеализирующей) абстракции закономерно возникает только тогда, когда осознается, что все элементы определенного множества (в том числе и бесконечного) обозначают одно и то же слово, которое по своему грамматическому смыслу соответствует одному единственному объекту, а не множеству.

Скажем, слово «человек» как относящееся к грамматической категории единственного числа кажется соответствующим какому-то одному лицу, а в действительности обозначает их бесконечное множество (еще ярче это проявляется в западноевропейских языках, располагающих артиклями). Совсем иначе обстоит дело со словом «человеки» («люди»). Относясь к грамматической категории множественного числа, оно и соответствует множеству лиц, и обозначает их реальное множество.

Грамматическое различение в европейских языках единственного и множественного числа естественным образом заставляет задумываться над тем, чем отличается обозначение одного и того же множества словом в единственном числе («человек») от его обозначения словом во множественном числе («человеки»). Отсюда уже недалеко до мысли, что слово «человек» — носитель одной общей идеи или единого набора признаков человечности как свойства, присущего каждому представителю рода людского. Напротив, со словом «человеки» не ассоциируется представление об одной идее или едином наборе признаков, поскольку в принципе людей можно считать не имеющими единой сущности или универсальных свойств. Благодаря другой особенности европейских языков — способности легко превращать свойства и отношения в объективированные понятия (прилагательные и причастия — в существительные), представление о человечности как свойстве «универсального человека» без труда находило себе самостоятельное лексическое воплощение, которое, в свою очередь, позволяло свободно онтологизировать идею и форму человечности.

Ни к чему подобному не стимулировал классический китайский язык, в котором отсутствуют и грамматическая категория числа, и морфологическое деление на имена и глаголы. Поэтому проблема соотношения единого и многого не имела в Китае естественно-языковых оснований для трансформации в проблему идеализирующего абстрагирования.

К примеру, иероглиф *жэнь* [*1*] как таковой должен пониматься или в смысле множественного числа «человеки» («люди»), или в собирательном смысле «человечество», поэтому с ним легко ассоциируются идеи перечисления и объединения, но не абстрагирующего (идеализирующего) обобщения. Понятию «человеки» («люди») вполне естественно давать определение через перечисление: это — Сократ, Платон, Иванов, Петров и т.д., — не выделяя признаков человека вообще. В собирательном смысле оно включает в свой объем единственный объект — человечество, признаки которого отличны от признаков каждого отдельного человека. Оба определения, перечислительное и собирательное, в сущности могут быть сведены к элементарному номинативному акту — указанию пальцем на множество («человеки») или один («человечество») объект. Ни в том ни в другом случае нет никакой нужды отделять от материальных объектов их признаки (абстрагировать) и гипостазировать их в качестве самостоятельных сущностей — понятий или идей (идеализировать).

В этом смысле важен тезис А. Грэма о естественной номиналистической установке и отсутствии каких-либо следов реализма у виднейших китайских философов, занимавшихся логико-методологической проблематикой. А. Грэм, выступая против истолкования Фэн Ю-ланем и некоторыми другими синологами термина *чжи* [*9*] (букв. «палец, указание пальцем») как обозначения универсалий, еще в 1955 г. справедливо отмечал, что при классификации имен (*мин* [*2*]) китайские философы не проводили между единичным и общим именем того принципиального

различия, которое является отправным пунктом для любых представлений об идеальном. В специально посвященной именам общеметодологической гл. 22 «Сюнь-цзы» единичные (собственные) имена вообще терминологически не обозначены, а в главах 40 и 42 «Мо-цзы» («Канон. Верхняя часть», гл. 40, опр. 78 и «Изъяснения. Верхняя часть», гл. 42, опр. 78) соотношение между «частным именем» (*сы мин*) «Цзан» (имя собственное) и «родовым именем» (*лэй мин)* «лошадь» («лошади») представлено как однопорядковое соотношению между «родовым» и «всеохватывающим именем» (*да мин*) «вещь» («вещи»). Следовательно, основополагающая для европейской философии проблема абстрагирующего скачка от конкретных объектов к идеальным сущностям (общим понятиям) тут не ставится и все сводится к количественным (а значит, и нумерологическим) характеристикам (квантификации) обозначаемых классов: «частное имя» выражает единичность, «родовое» — множественность, «всеохватывающее» — всеобщность. При подобном подходе разница между общим и единичным выглядит чисто количественной, а не качественной, как между абстрактным и конкретным или идеальным и материальным.

Итак, классы объектов в китайском языке представляются именно как материальные множества, а не идеальные наборы абстрагированных признаков. Последние в качестве предпосылки требуют лексической индивидуализации (четкого различения «человеков» и «человека», «человечества» и «человечности»). Хотя идеи по отношению к материи играют роль общего, роль универсалий, сами по себе они принципиально индивидуальны. Умножение тождественных или схожих идей воистину абсурдно, на что указывал уже Аристотель в своей критике теории идей Платона аргументом «третий человек». Грамматическая индивидуализация представляет собой адекватную форму для логической индивидуализации идей (понятий), противопоставляемых материальным множествам.

Напротив, выражение понятий в формах, чуждых грамматической индивидуальности, обусловливало или по крайней мере поддерживало в Китае господство натуралистического подхода к миру как совокупности материальных множеств, которые обозначаются «соединяющими», «связывающими», «собирательными» именами без посредства идеализирующих абстракций.

Основные категории китайской философии представляют свои денотаты именно в виде множеств, о чем свидетельствует синонимичность, например, таких выражений, как *ли* [*1*] («принципы») и *вань ли* («тьма принципов»), *у* [*3*] («вещи») и *вань у* («тьма вещей»), *ю* [*1*] («наличия») и *вань ю* («тьма наличий»). Эта синонимия означает, что *ли* [*1*] не принцип вообще, а совокупность всех индивидуальных принципов, *у* [*3*] — не вещь вообще, а совокупность всех вещей, *ю* [*1*] — не бытие как Единое, а все сущее как предельное многообразие.

Отсюда ясно, что проблема соотношения общего и частного для китайских методологов была сведена к проблеме соотношения единого и многого, которая вне рамок чистой математики и логики легко приобретала нумерологическое звучание. Протологические проблемы, обсуждавшиеся первыми китайскими методологами — моистами, Хуй Ши, Гунсунь Луном, Сюньцзы, концентрируются именно вокруг соотношения единого и многого. Какой иной смысл может иметь, скажем, моистский нормативный тезис («Мо-цзы», гл. 45): *и ма ма е эр ма ма е* — «Одна лошадь — лошадь, две лошади — лошади», а точнее, т.е. переводя с учетом моистских методологических принципов: «Одна из лошадей [входит в (представляет?) класс] лошадей, две лошади [также входят в (представляют?) класс] лошадей». Адекватность второго перевода может быть подтверждена соблюдением в нем однозначности тождественных терминов: слово *ма* во всех случаях дано во множественном числе, что с неизбежностью нарушается в первом переводе, ориентированном на соотношение свойств, а не классов.

Помимо тривиального указания на вхождение одной или двух лошадиных особей в класс лошадей приведенная сентенция имеет и более глубокий смысл. Формально она представляется устанавливающей тождество между одним или двумя элементами множества и всем множеством, т.е. реализующей принцип генерализации (одна или две лошади репрезентируют всех лошадей).

В пользу подобного истолкования можно привести еще один пример из той же гл. 45 «Мо-цзы». Там содержатся два нормативных тезиса: «[Рабыня] Хо [входит в (представляет?) класс] людей. Любить Хо — [значит] любить людей (*ай жэнь*)» и «[Раб] Цзан [входит в (представляет?)

класс] людей. Любить Цзана — [значит] любить людей». Обычно эти тезисы трактуются в ином смысле: «Хо — человек. Любить Хо — [значит] любить человека. Цзан — человек. Любить Цзана — [значит] любить человека», — предполагающем, что иероглиф *жэнь* [*1*] здесь относится к отдельному человеку (un homme, а не l'homme или les hommes). Однако, во-первых, термин *жэнь* [*1*] в этой главе «Мо-цзы» обозначает именно всех людей, например: «Родители Хо — люди (т.е. входят в класс людей. — *А.К.*). То, что Хо служит своим родителям, не [значит], что [она] служит [всему классу] людей». Во-вторых, выражение «любить людей» (*ай жэнь*) тут же прямо определяется как означающее любовь ко всем людям в целом (*чжоу ай жэнь*). И в-третьих, неслучайно речь идет именно о рабыне и рабе, т.е. представителях самой нижней ступени лестницы человеческих существ. Любовь к этим наименее ценным образцам человеческой породы должна подразумевать и любовь ко всем ее более высоким образцам, т.е. ко всему человечеству.

Таким образом, в разнообразных тезисах обнаруживается не силлогизм, как это кажется некоторым, особенно китайским, специалистам, а генерализирующее умозаключение, в котором в качестве репрезентативной абстракции любви к людям выступает любовь к рабыне Хо и рабу Цзану.

Внелогический характер тезисов о Хо и Цзане проявляется в самой их двойственности. С логической точки зрения они совершенно тождественны и подобное удвоение избыточно, а следовательно, нелогично. С другой стороны, можно заметить, что в этих тезисах содержится очевидная оппозиция «женщина — мужчина». По поводу терминологической пары «белая лошадь» и «вороная лошадь» в двух аналогичных тезисах, непосредственно предшествующих разбираемым, В.С. Спирин в 1976 г. справедливо высказал тонкое замечание: видимо, они знаменуют собой «крайние точки, между которыми располагается вид — „лошади всех цветов“». Сходным образом, вероятно, и рабыня Хо с рабом Цзаном задают некоторые крайние точки определенной части «человеческого пространства». Такой способ репрезентации — через крайние точки (первую и последнюю или одну из них) столь же характерен для генерализирующей методологии, как и репрезентация через центр.

Китайская философская и научная терминология вся пронизана парными категориями, многие из которых выражают единое понятие посредством указания противоположных точек в определенном измерении, например: *тянь ди* — «космос» (букв. «небо — земля»), *цунь ван* — «существование» (букв. «жизнь — смерть»), *гань ин* — «реакция» (букв. «восприятие — отклик»), *цин чжун* — «вес» (букв. «легкое — тяжелое»), *до шао* — «количество» (букв. «много — мало»), *сяо си* — «новости» (букв. «уменьшение — рост») и т.д. В описательных конструкциях количество указываемых крайних точек может быть различным, но, как правило, кратно двум, например: «ойкумена» — *сы фан* («четыре страны света»), *сы хай* («четыре моря»), *ба фан* («восемь стран и полустран света»), «вселенная» — *лю хэ* («шесть соединений») и т.д. Оба способа репрезентации — через центр и через крайние точки вполне сочетаемы. Например, выражения *у фан* и *цзю фан* обозначают соответственно четыре страны и восемь стран и полустран света вместе с центром.

Единство обоих способов проявляется в том, что термин *цзи* [*2*] («предел») имеет значение и крайней точки, и центра и также связан с идеей противоположности, или «обратности» (*фань* [*1*]). В «Люй-ши цунь цю» (V, 2) содержится обобщающая формула этой связи: «По достижении предела снова следует обратное» (*цзи цзэ фу фань*), что, кроме того, еще раз свидетельствует о близости *цзи* [*2*] и *дао*, также определяемого с помощью понятия «обратность» (см., например: «Дао дэ цзин», § 14, 16, 25, 40; «У-цзы», I, ч. 2, 1; «Чжоу и», гексаграмма № 1, *сян* [*1*]; гексаграмма № 24, 4, *сян* [*1*]).

В целом репрезентация через пространственный центр (т.е. при считывании — через первую, среднюю и последнюю точки, что часто в циклических структурах одно и то же) более экономична, поскольку требует выделения только одного, а не двух и более элементов. Как наиболее простую, ее можно считать основной. Это не означает, конечно, что ее всегда легко обнаружить. Например, она требует специального выявления в очень важном для нашей темы случае, связанном с наиболее общим, согласно древнекитайской протологике, термином. В качестве такового, т.е. «всеохватывающего имени» (*да мин*) у моистов и «большого общего (точнее, объединяющего. — *А.К.*) имени» (*да гун мин*) у Сюнь-цзы, назывался термин «вещи».

Во-первых, ни у моистов, ни у Сюнь-цзы ничего не говорится о понятии, выражаемом этим термином. Он рассматривается как чисто материальный объект, могущий обозначать (представлять) максимально большое количество других материальных объектов и в этом смысле служащий для них объединительным центром. Во-вторых, что еще интереснее, оказывается, имя, представляемое в качестве высшей категории, таковым в действительности не является. Вспомним, что, согласно Сюнь-цзы, вся «тьма вещей представляет собой [лишь] одну сторону *дао*». О том, что *дао* не является вещью, со всей очевидностью говорится и в других философских памятниках, например в «Чжуан-цзы» и «Хуайнань-цзы».

Но мало этого. Помимо *дао* под понятие *у* [*3*] (*вань у*) в китайской философии, и в том числе у названных мыслителей, не подпадали также небо и земля (*тянь ди*, *цянь кунь*), которые вместе с тьмой вещей представлялись в качестве общемировой триады (охватываемой *дао*). Следовательно, вещи — это третий и центральный член в пространственно-числовой структуре: небо — вещи — земля. Из сказанного ранее явствует, что репрезентировать данную триаду могут или крайние точки — небо и земля, или центр — вещи. Китайские философы использовали оба эти варианта. В методологических концепциях моистов и Сюнь-цзы приоритет на высшем уровне был отдан второму из них.

Триада «небо–вещи–земля» изоморфна триаде «небо–человек–земля», из чего следует, что в последней «человек» репрезентирует все вещи, ибо он мыслится в качестве центральной (и наиболее ценной) среди них. Отсюда понятно, почему в эссе «Юань жэнь» («Обращение к началу человека») Хань Юй утверждал, что предопределенное существовать между небом и землей называется человеком (людьми, человечеством, человеческим) и «птицы и звери — все суть человек». Репрезентируя все вещи, человек, с одной стороны, антропологизирует их, а с другой — сам воспринимает их свойства (здесь заключен секрет глубокого взаимопроникновения антропологизма и натурализма в китайской классической философии). Именно поэтому в китайской культуре человек без какой-либо уничижительной коннотации называется вещью, а его природа приравнивается к природе всех вещей; термин *син* [*1*], обозначающий индивидуальную природу вообще, т.е. естественные качества любой отдельной вещи, без специального определения может обозначать и специфическую природу человека, в особенности его пол.

На формальном уровне подобный подход приводит к взаимозаменяемости высказываний «Человек — это вещь» и «Вещь — это человек», которая, однако, отнюдь не означает тождества по объему понятий «человек» и «вещь». В том-то и дело, что употребление указанных высказываний как равнозначных свободно сочеталось с отчетливым осознанием разнообъемности понятий «человек» и «вещь». Например, в гл. 17 «Чжуан-цзы» утверждается: «Указывая на число вещей, говорят: их — тьма (10 000). Человек является единицей в этом числе». Более того, человек мог даже противопоставляться вещам, как, скажем, в «Сань цзы цзине» («Троесловный канон»): «[Если] человек не учится, [то становится] хуже вещи». В основе этого противопоставления, однако, лежит убежденность в том, что на свет человек рождается именно как обычная вещь (одна из десяти тысяч), в процессе же окультуривания («обучения» — *сюэ*) он делается особой вещью, возвышающейся над остальными и в этом смысле им противостоящей.

Подобные понятийные соотношения устанавливаются в любом классе объектов, причисляемых китайскими мыслителями к «одному роду» (*тун лэй*). Здесь заключено объяснение многих фактов, на которых зиждется теория «коррелятивного (ассоциативного, категориального) мышления». По разным основаниям репрезентантами всего класса вещей «одного рода» могут быть различные его члены, между которыми тем самым устанавливается «сверхъестественная» корреляция, в действительности отражающая взгляд на мир как на органическое целое и способ его постижения посредством репрезентативных абстракций.

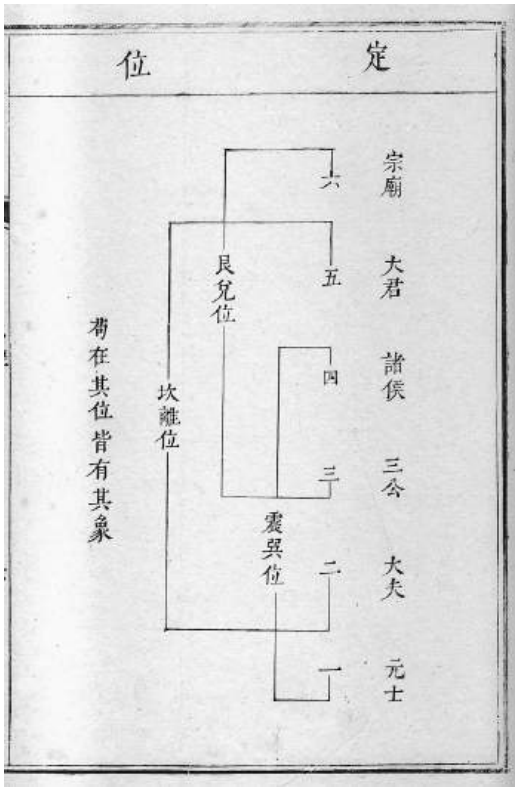
Для репрезентации такого класса объектов степень общности репрезентирующего термина не имеет принципиального значения, т.е. общее может быть представлено посредством частного (индивидуального), а частное (индивидуальное) — посредством общего, поскольку репрезентация и генерализация не опираются на логически проясненную родо-видовую иерархию.

Методологический аспект ценностно-нормативной гносеологии. Осознавая, что за логикоподобными формулами китайских философов стоят не логические, а какие-то иные структуры, современные западные синологи разными способами пытаются достичь их

адекватной интерпретации. В частности, видный специалист по истории китайской философии профессор Католического университета Америки (г. Вашингтон) А.С. Куа (Cua) в 1982 г. в монографии «Единство усилия и действия: исследование моральной психологии Ван Ян-мина» (Honolulu, 1982) предпринял развернутый логико-лингвистический анализ основополагающих для учения Ван Ян-мина дефиниций: 1) *дао* есть Небо (*дао цзи тянь*); 2) дух (сердце) есть *дао* (*синь цзи дао*); 3) дух есть резонность (*синь цзи ли*)[8]; 4) ритуальная благопристойность есть резонность (*ли цзи ли*). И пришел к выводу, что фигурирующая в них связка *цзи* [*8*] не может быть истолкована ни в смысле отождествления, ни в смысле включения в класс, ни в смысле предикации. Скорее всего, с его точки зрения, она в данном случае не имеет ничего общего с глаголом «быть», а является грамматической частицей, позволяющей одному термину выявить некоторые аспекты в значении другого. Это «выявление» эквивалентно тому, что в § 1 «Чжун юна» обозначено термином *сянь* [*3*] и противопоставлено *инь* [*3*] — «сокрытию»[9]. При таком истолковании вышеприведенные дефиниции приобретают следующий вид: 1) *дао* выявляется в Небе; 2) дух выявляет *дао*; 3) дух выявляет резонность; 4) ритуальная благопристойность выявляет резонность.

Подобным образом реконструированную дефинитивную процедуру А.С. Куа связывает со специфической природой основных понятий китайской философии. Конфуцианское мировоззрение, по его мнению, будучи дискурсивно выраженным, приобретает черты **характеристики**, отличной от описания (дескрипции). Характеристика не подлежит критериям доказуемости, не обладает эпистемическим статусом и объяснительной функцией, она формируется с помощью «амфибийных понятий». Вводя данный термин, А.С. Куа следует за Р. Фогелином (R.J. Fogelin), использующим понятие «амфибийное высказывание». Амфибийное понятие в едином выражении объединяет две точки зрения на предмет — описательную и оценочную. Оно может быть также истолковано как «протометафизическое понятие».

Оперирующее такими понятиями конфуцианское мировоззрение в существе своем морально, т.е. аксиологически и деонтически модализировано, построено на оценочно-предписывающем представлении о том, что заключенный в нем идеал должен быть воплощен в жизнь и связан с интересами, желаниями, надеждами, волей его носителей. Поэтому А.С. Куа утверждает, что характеристика конфуцианского морального мировоззрения в целом подразделяется на «ответную чувствительность» (responsive sensibility) и «когнитивный смысл» (cognitive sense).



[8] Исходя из своей морально-психологической теории, А.С. Куа считает правильным переводить термин *ли* [*1*] не как «принцип», а как «резонность» (reasonableness), отличая последнюю от «рациональности» (rationality).

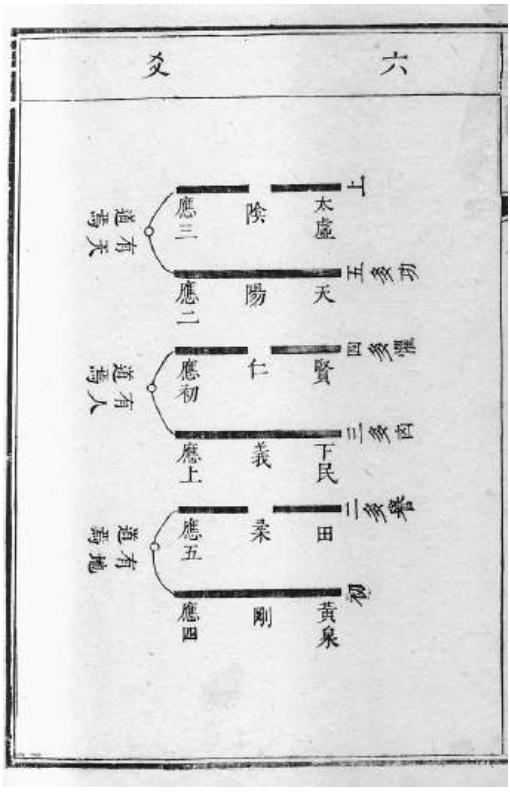
[9] В значении «выявленность» синонимом *сянь* [*3*] и *цзи* [*8*] выступает «генерализация» — *гун* [*2*] (ср. сочетание значений «выявленный» и «общий» у слова «публичный»). К примеру, термин *гун ань* («публичное дело») обозначает юридический казус и чань-буддийский парадокс — коан («коан» — японское чтение *гун-ань*). Оба явления объединяют в себе признаки публичной выявленности (обнародованности) и типовой обобщенности уникального случая (поступка и/или высказывания), т.е. генерализации.

Первая представляет собой оценочную, волевую и аффективную реакцию субъекта на проблемную ситуацию, второй — дискурсивный взгляд на действительность. Конфуцианский мыслитель прежде всего практик, а не создатель моральной теории, нормативной этики или метаэтики, поэтому его мировоззренческая характеристика есть не что иное, как руководство к действию.

Опыт и предшествует ей в качестве предпосылки понимания, и вытекает из нее в качестве реализации практических предписаний. Свою основную гипотезу в упомянутой выше работе А.С. Куа формулирует так: «Язык конфуцианского морального мировоззрения — это характеристика, включающая в себя амфибийные понятия, которые служат главным образом для расширения (amplification) и когнитивного смысла, и действенного значения морального мировоззрения как объединяющей перспективы целостной человеческой жизни».

Совершенно независимо, за шесть лет до появления книги А.С. Куа, нами была выдвинута сходная концепция в работе «Гносеологические установки первых конфуцианцев», опубликованной в 1976 г. в материалах VII Научной конференции «Общество и государство в Китае». Она также строилась на анализе конфуцианской философии, которая, как мы полагаем, в традиционном Китае всегда играла роль общетеоретической парадигмы. Последнее означает, что конфуцианскую методологию и категориальный аппарат можно считать показательными (с известными ограничениями, конечно) для всей философской и научной мысли традиционного Китая.

В упомянутой работе мы пришли к следующим выводам: «1) У древних конфуцианцев в понятие знания необходимо входит понятие о соответствующем действии... В мыслях Конфуция структура самого отношения между познающим и познаваемым или познавшим и познанным бинарна: она состоит из дескриптивного и прескриптивного элементов. Другими словами, знание какой-либо ситуации включает в себя описание ее и предписание к определенному действию; 2) критерием правильности долженствований, вмонтированных в каркас знания, являются традиционные нормы (писаные и неписаные); 3) два других элемента гносеологического отношения, его субъект и объект, чтобы вступить в таковое, должны быть строгим образом морально квалифицированы».



Использованный в названии процитированной работы термин «установки» аналогичен «амфибийным понятиям» у А.С. Куа, т.е. призван показать, что речь идет не о чистых концепциях или дескрипциях, а о представлениях, органично и даже чувственно сочетающих в себе понятийное, концептуальное, теоретическое знание с практическими, деонтическими и аксиологическими нормами.

Этот двузначный («бинарный», «амфибийный») характер понятий китайской философии определял и процедуру репрезентации. Выше мы уже обращали внимание на то, что, как правило, основанием выделения репрезентирующего элемента служила ценностная характеристика — существенная часть содержания выражающего его (этот элемент) понятия. Вновь возвращаясь к представлению о человеке, можно вспомнить, что и в конфуцианстве, и в даосизме его

выделенность из среды птиц и зверей определялась как большая ценность (*гуй* [*5*]) (см., например, гл. 9 «Сюнь-цзы» и гл. 7 «Ле-цзы»).

Но поскольку ценностные характеристики конвенциональны и в отличие от объективных истинностных признаков легко допускают субъективные трактовки, постольку понятие человека могло подвергаться существенным трансформациям, то расширяясь, то сужаясь. Если Хань Юй расширял понятие человека до распространения на птиц и зверей, то Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Ян Сюн, напротив, сужали его до того, что причисляли к птицам и зверям людей, не подпадающих под такие ценностные и нормативные характеристики, как гуманность, должная справедливость (*и* [*1*]), благопристойность (*ли* [*2*]) («Мэн-цзы», IV Б, 19; II А, 6; «Сюнь-цзы», гл. 1, 9; «Фа янь», цз. 1). Подобные трансформации возможны именно благодаря аксиологическим и деонтическим компонентам в содержании соответствующих понятий.

Если не учитывать эти компоненты, то нетрудно прийти к крайне нигилистическому выводу, что важнейшие термины китайской философии вообще однозначно неопределимы, будучи аналогами обозначений переменных величин в математике (Lin Ts'un-yan, 1971), или просто «ничего не обозначают» (В.В. Малявин, 1978). Ослабленно-компромиссный вариант подобного подхода предложил принять в 1982 г. известный ученый, председатель Ассоциации истории китайской философии КНР и один из первых исследователей категориально-понятийной системы этой философской традиции Чжан Дай-нянь, сославшийся на Хань Юя, который в эссе «Юань дао» («Обращение к началу Пути») разграничил *жэнь* [*2*] (гуманность) и *и* [*1*] (долг–справедливость–смысл), с одной стороны, и *дао* (Путь) и *дэ* [*1*] (качество–благодать) — с другой, как «установленные имена» (*дин мин*) и «пустые позиции» (*сюй вэй*) соответственно. Чжан Дай-нянь согласился с Хань Юем в том, что среди категорий и основных понятий традиционной китайской философии одни поддаются логическому определению, а другие — нет, поскольку являются «пустыми позициями», т.е. не чем иным, как переменными, принимающими любое значение.

В противоположность этим взглядам осознание ценностно-нормативной природы наиболее общих терминов китайской философии позволило А.С. Куа утверждать, что они выражают не размытые, но семантически открытые понятия, специфицируемые в том или ином контексте, и идентифицировать свою трактовку с пониманием «общих имен» (*гун мин*) у Сюнь-цзы.

Таким образом, сам понятийно-терминологический аппарат нацеливал внимание китайских философов на анализ соотносительной ценности и нормативных соотношений отдельных вещей в мире и мира в целом как их совокупности, а внимание европейских и индийских философов — на анализ истинной подосновы, субстанции вещей, отличной от всех них, порознь и вместе взятых. Последнее, видимо, обусловило то, что логика в Европе возникла и традиционно развивалась в качестве логики истинностных, а не ценностных или нормативных значений.

Поскольку построение модальных логик оценок и норм оказалось доступно лишь современной весьма изощренной логической мысли, трудно предположить, чтобы именно в такой форме могла зародиться наука логики в традиционном Китае, хотя именно эта форма, быть может, наиболее близка духу китайской классической философии. Напротив, более простая логика истинностных значений не соответствовала ценностно-нормативным установкам китайских мыслителей и не была ими создана.

Общемировоззренческие следствия отсутствия связки «быть» («есть») и понятия «бытие». Основные европейские языки располагают парами заметно выделяющихся глаголов, играющих особую грамматическую и семантическую роль. Таковы «einai» и «echein» в греческом, «esse» и «habere» в латинском, «être» и «avoir» во французском, «to be» и «to have» в английском, «sein» и «haben» в немецком, «быть» («есть») и «иметь(ся)» в русском и т.д. Существительное «бытие» в этих языках образуется, как правило, от выполняющих функцию связки глаголов, идентичных русскому «быть».

В *вэньяне* же отсутствует аналогичный глагол-связка и построенная на нем субъектно-предикатная грамматическая структура. Соответственно в китайской методологии не были выработаны понятия логико-грамматических субъекта и предиката. Оспаривая предприня-

тую Ху Ши попытку интерпретации терминов *ши* [*2*] («реалия») и *мин* [*2*] («имя») у моистов как субъекта и предиката, А. Масперо в 1928 г. писал: «Существует, впрочем, понятие, почти непостижимое для древнего китайца, в языке которого отсутствовала связка и для которого, следовательно, не существовало грамматического различия между субъектом и предикатом, в результате чего логическое различение субъекта и предиката само по себе (spontanement) не могло родиться».

С термином «бытие» в *вэньяне* сопоставим только иероглиф *ю* [*1*], который, однако, более соответствует таким глаголам (и их отглагольным формам), как «echein», «habere», «avoir», «to have», «haben» и «иметь(ся)» (в функции существительного его удобнее всего переводить словом «наличие»). Слово *ши* [*12*] , обычно считающееся связкой «быть» («есть», «суть») в современном китайском языке, в *вэньяне* имело значение «утверждать», «правда», «это». Благодаря местоименному значению «это» оно приобрело функцию связки, и, видимо, его так и нужно трактовать как аналог указательного местоимения «это» (ср.: «Москва — это столица»).

В арабском языке также нет связки «быть» («есть»), поэтому арабоязычному перипатетику аль-Фараби, комментируя Аристотеля, пришлось специально разъяснять своим читателям, что она одновременно означает бытие/существование и «связь двух идей». Для выражения связки «быть» («есть») тут было использовано все то же местоимение «это».

Логико-философское значение наличия или отсутствия в естественном языке связки «быть» («есть») ясно видно при сопоставлении двух истолкований единого по своей логической форме суждения, данных Аристотелем и аль-Фараби. Аристотель был вынужден специально оговаривать неэкзистенциальный смысл копулятивного употребления «быть» («есть»), поскольку это слово в греческом языке означало именно «бытие/существование» («Об истолковании», XI, 21a 25–30). Напротив, аль-Фараби пришлось специально указывать на единство экзистенциального и копулятивного смыслов связки «быть» («есть»), поскольку арабский язык таковой не располагал («ат-Та'ликат», 89–90).

Существенно, что, разъясняя слияние в семантике «есть» экзистенциального и копулятивного смыслов, аль-Фараби опирался именно на теорию идей. Без знакомства с ней и при отсутствии в языке слова «быть» («есть»), как то имело место в Китае, связочная функция местоимения «это» никак не ассоциируется с понятием бытия. «Принадлежащую западной философии „проблему бытия“, — отмечал Чжао Юань-жэнь в 1955 г., — очень трудно сделать понятной для китайского сознания, если ее специально не разъединить с *ши* [*12*] и не соединить с *ю* [*1*]».

Некоторые исследователи используют указанное обстоятельство в качестве аргумента для доказательства совершенной оригинальности китайского мышления и логики. Например, солидаризировавшийся с общими семантиками Чжан Дун-сунь отсутствие в *вэньяне* связки «быть» («есть») считал причиной отсутствия в китайской философии (если отвлечься от буддийских привнесений) категорий тождества, субстанции, причинности, атома, а также вообще онтологии и космологии (при наличии космогонии и философии жизни). В целом логику китайских мыслителей он называл «коррелятивной логикой», или «логикой коррелятивной дуальности», поддерживая тем самым и концепцию «коррелятивного мышления». В своей работе 1969 г. «Китайская логика» Чжан Дун-сунь рассуждал следующим образом: отсутствие в языке связки «быть» («есть») влечет за собой отсутствие идеи тождества и логического закона тождества, из этого вытекает, что «китайцы интересуются только взаимодействиями между различными знаками, не занимаясь субстанцией, которая их поддерживает», а отсюда уже возникают и «относительные и коррелятивные рассуждения».

Вместо термина «бытие» в *вэньяне* фигурирует термин «наличие-обладание» (*ю* [*1*]), и соответственно вместо «небытия» — «отсутствие-неимение» (*у* [*1*]). Разница между понятиями «бытие» и «наличие-обладание», малозаметная в одних аспектах, в других становится кардинальной. Об этом можно судить хотя бы по той роли, какую играет такое различение в европейской философии: от Аристотеля, который «бытие» считал охватывающим все категории, а «обладание» — только одной из них («Метафизика», V, 7, 1017a 23–27; «Категории», IV, 1b 25–27), до Г. Марселя и Э. Фромма, вынесших эту понятийную оппозицию в заголовок своих известных книг.

Существуют такие языки, в которых отсутствует глагол «быть», и такие языки, в которых отсутствует глагол «иметь(ся)», а следовательно, указанное качество китайского языка не уникально. Оригинальным в нем может показаться наличие глагола «иметь(ся)» без генетически предшествующего глагола «быть», поскольку, согласно выдающемуся французскому языковеду Э. Бенвенисту, идущему вслед за А. Мейе, нормальным следует считать исторически более позднее появление «иметь(ся)» в качестве инвертированной формы от «быть» (*Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974, с. 211–212). Для языков с первородным глаголом «быть» характерна его этимологическая связь с рукой, что, в частности, стало важным пунктом яфетидологии Н.Я. Марра. В китайском языке первородным было слово «иметь(ся)» — *ю* [*Л*], но оно также этимологически связано с рукой, поскольку его исходное значение — «правая рука, держащая мясо». «Рука» присутствует и в этимоне антонимичного *ю* [*Л*] иероглифа *у* [*Л*] — «танцор с перьями в руках».

Таким образом, генетические корни европейского «быть» и китайского «иметь(ся)» достаточно близки и, по-видимому, восходят к нерасчлененному образу «бытия-обладания», в развитии которого европейская мысль сделала акцент на первом компоненте, а китайская — на втором.

Анализ различий между понятиями «бытие» и «наличие» («наличное бытие»; ср. «Dasein» — «здесь-бытие» у М. Хайдеггера) впервые в синологии системно проведенный А. Грэмом в работе 1959 г., весьма важен для понимания некоторых фундаментальных особенностей китайской философии в целом и отдельных ее концепций. Для демонстрации этого остановимся лишь на некоторых наиболее существенных моментах.

1. Китайский глагол *ю* [*Л*][10], как и французский «avoir» (ср. «авуары»), в субстантивированном состоянии имеет значение «имущество», «достояние», «ценность»[11]. Аксиологический смысл предельно общей категории китайской философии, безусловно, связан с ее сильной аксиологической окрашенностью в целом, с тем, что для китайских мыслителей характерен ценностный — этический, эстетический, прагматический и т.д. подход ко всему сущему. Отсюда следует, что в моделировании как логических ходов мысли китайских философов, так и их протологических концепций, видимо, наиболее весомые результаты может дать привлечение формализующих средств логики оценок и логики норм.

Китайское понимание бытия как ценности принципиально отличается от его общеиндоевропейского понимания как истины. «„Бытие“ и „есть“ означают, что нечто „истинно“», — утверждал уже Аристотель («Метафизика», V, 7, 1017a 31–33). Санскритское «satya» — это и реальное бытие и истина. Производное от индоевропейского *sant греческое «бытие» (on, ontos) также означает истинно-сущее. Однокоренными являются русские слова «есть» и «истина». Оборотной стороной этого союза стало онтологическое осмысление истины в индоевропейском культурном регионе. Сходным образом и в арабском языке слово «хакика» обозначает как истину, так и реальность, или то, что есть на самом деле.

Напротив, в китайском понимании истины просматривается ценностно-нормативный аспект. Так, иероглиф *чжэнь* [*Л*] (истина) восходит к пиктографическому изображению головы (эквивалентному современным знакам *шоу* [*Л*] и *е* [*З*], с которым связаны представления о главенстве и первостепенности, т.е. нормативность и ценностность).

2. Сопоставление предложений с глаголами «быть» и «иметь(ся)» в самом элементарном виде (в абстрагировании от кванторных слов и отрицательных форм[12], а также с условием, что субъект стоит на первом месте, а предикат — на втором) показывает, что в предложениях с «быть» субъект берется в полном объеме (распределен), т.е. предикат приписывается **всем** предметам, охваченным понятием субъекта, тогда как в предложениях с *ю*, напротив, субъект берется в части своего объема (не распределен), т.е. предикат приписывается только **некоторым** предметам, охваченным понятием субъекта. Видимо, благодаря этим свойствам слов «быть» и «иметь(ся)»

[10] Мы здесь оставляем в стороне проблему частей речи в *вэньяне* и для простоты условно называем иероглиф *ю* глаголом, поскольку глагольная функция у него основная.

[11] Например, в «Ле-цзы» (гл. 8) говорится, что род Мэн «завидовал достоянию (*ю* [*Л*]) рода Ши», а комментарий объясняет знак *ю* [*Л*] посредством знака *фу* [*б*] — «богатство».

[12] Кванторные слова можно считать частью обозначения субъекта или предиката, а отрицательную форму связи можно преобразовать в отрицательную форму предиката или субъекта.

первое в субстантивированном виде обозначает нечто самое общее — бытие, а второе — частное: иероглиф *ю* [*1*] в одном из своих значений синонимичен иероглифу *хо* [*2*] — «некоторые».

С другой стороны, в наших условно-элементарных предложениях с «быть» (не в смысле эквиваленции) предикат не распределен и поэтому связывается с идеей частности, а в предложениях с *ю*, наоборот, — распределен и поэтому связывается с идеей общности. Действительно, нетрудно заметить, что глагол «быть» и синонимичный ему в данном случае «существовать», гипостазируя нераспределенность соответствующего им предиката, могут иметь значение «некоторые» (например: «есть люди, которые...», «существуют люди, которые...»)[13], отчего и квантор частности в логике называется квантором существования (его символическое обозначение ∃ — перевернутое E — первая буква из общеевропейских дериватов existere). Напротив, китайское *ю* [*1*], оформленное «пустым» (служебным) словом — объективатором *со* (здесь объективация есть опредмечивание распределенного предиката), приобретает значение квантора общности: *со ю* — «все имеющееся». Следовательно, и «быть» и *ю* [*1*] ассоциируются как с общим («всем»), так и с частным («некоторым»), но — противоположным друг другу образом. При этом у «быть» все же теснее связь с субъектом (и идеей общности), а у *ю* [*1*] — с предикатом (и идеей частности).

3. Устойчивость грамматического субъекта в европейских языках столь велика, что неопределенно-личные, обобщенно-личные и безличные конструкции в них образуются с помощью формальных подлежащих, таких, как фр. il, on, англ. it, one, they или нем. man, es. В китайском языке — наоборот. Как было отмечено А.М. Карапетьянцем (1974), там существует «возможность опускания любого члена предложения, кроме сказуемого. При этом грамматический субъект является едва ли не самым неустойчивым элементом. Г. Марсель важнейшее различие между «быть» и «иметь» видел в том, что первое связано с субъектом, а второе — с объектом. Если для европейских языков обычным является усечение предиката, т.е. превращение «X есть Y» в «X есть», на что обращал внимание уже Аристотель («Об истолковании», XI, 21a 26–30), то для *вэньяня* обычно усечение субъекта (если оставаться в рамках субъектно-объектной схемы), т.е. превращение «X *ю* [*1*] Y» в «*ю* [*1*] Y». Причем последнее выражение в самом общем виде подразумевает то, что Y находится в мире, или универсуме, — *Тянься*, *тянь ди*, а это значит, что *ю* [*1*] как таковое отождествляется с миром.

«Наличное бытие» китайской философии как раз и есть интегральная сумма (а не субстанция) всех конкретных вещей и явлений, о чем, в частности, свидетельствует синонимичность обозначающих ее терминов *вань у* — «тьма вещей» и *вань ю* — «тьма наличий». Свойство «быть», играющее в языке роль универсального предиката, приобрело в европейском сознании статус предельной реальности, в китайском же сознании такой статус приобрел предмет «мир», играющий в языке роль универсального субъекта. В отличие от абстрактного свойства «быть» конкретный предмет «мир» не наводит на мысль о самостоятельном существовании абстрактов, или идеальных сущностей.

Понятие наличия конкретнее и конструктивнее понятия бытия. Не претендуя на большую строгость, соотношение между европейской и китайской философией в данном аспекте можно уподобить соотношению между классической и конструктивной математикой. Это уподобление оправдывает себя и в том, что традиционной китайской философии в принципе чужда идея актуальной бесконечности.

Благодаря своей генетической и сущностной связи с «быть» европоязычное «иметь(ся)» даже при наличии грамматического субъекта не подразумевает никакого логического или онтологического субъекта (ср. французский оборот il y a), выражая чистое существование объекта, т.е. выступает в роли одноместного предиката. В отличие от него китайское *ю*, несмотря на обычное усечение грамматического субъекта, практически всегда таковой подразумевает, т.е. выступает в роли n-местного (при $n \geqslant 2$) предиката.

---

[13] С лингвистической точки зрения глаголы «быть» и «существовать» выступают здесь в значении глагола «иметь(ся)» (показательна синонимичность французских оборотов «il est» и «il existe» с «il y a») — это значение в историческом процессе семантической дифференциации, видимо, как раз и перешло к последнему в языках, изначально обладавших только глаголом «быть» (охватывавшим и значение «иметь(ся)»).

Употребляясь в функции сказуемого без подлежащего или дополнения либо в функции дополнения без определения, иероглиф *ю*, как правило, подразумевает наличное бытие чего-то, лингвистически не обозначенного. К примеру, выражение из «Лунь юя» (VIII, 5) *ю жо у* — «наличие подобно отсутствию» или «имеется, а будто нет», следует понимать как «сам обладает [ученостью, а выглядит], будто не имеет [ее]». Но даже там, где *ю* [*Л*] и *у* [*Л*] явно субстантивны, у них все равно сохраняется смысловой оттенок «наличие/отсутствие чего-то и для кого-то»: например, в «Дао дэ цзине» (§ 11) и «Мо-цзы» («Изъяснение. Нижняя часть», гл. 43, опр. 49/50) отсутствие вообще определяется как отсутствие или чего-то, или где-то, или для кого-то — *у жо у янь*.

Хотя универсальный логический и грамматический субъект *ю* [*Л*] и *у* [*Л*] — «Поднебесная» (*Тянься*) или «космос» (*тянь ди*) — на первый взгляд кажется обозначением реальности вполне объективной в онтологическом смысле, на самом деле он неотделим от идеи онтологического субъекта как человека или человечества. «„Поднебесная“, — писал А.М. Карапетьянц в уже цитированной работе, — это не мир, а социум», т.е. ойкумена, а еще точнее — люди вместе с занимаемой ими территорией (ср. с древнерусским словом «земля», имевшим также значение «люди, жители вселенной», и санскритским «loka» — «земля, мир, вселенная, место; люди, народ, человечество»). Поэтому в «Дао дэ цзине» (§ 29) Поднебесная названа «одухотворенным предметом» (*шэнь ци*). «Космос» (*тянь ди*) (букв. «небо и земля») — это двоичный вариант троичной (полной) структуры *тянь–жэнь–ди*, в которой центральным членом является *жэнь* [*Л*] — «человек» или «человечество».

Грамматическим подтверждением неразрывности связи *ю* [*Л*] и *у* [*Л*] с человечеством как субъектом мысли служит их функционирование в классическом *вэньяне* в качестве формантов сослагательного наклонения, отражающее в модализированности существования того или иного явления отношение к нему субъекта (желательность — нежелательность, оценку степени вероятности и условности и т.д.; ср. с формальным присутствием субъекта во французском обороте il faut — «нужно»).

4. Осознание того, что антонимы *ю* [*Л*] и *у* [*Л*] соответствуют не «бытию» и «небытию», а «наличному» и «отсутствующему», помогает понять, почему, скажем, в «Чжуан-цзы» (гл. 22) сочетание *у у* обозначает не бытие, а сверхнебытие: «отсутствие [даже] отсутствующего» — как раз и есть сверхнебытие, которое правильнее было бы называть сверхотсутствием. В «небытии небытия» только и можно видеть построенное с помощью двойного отрицания обозначение абсолютного бытия, что же касается «отсутствия отсутствующего», то этим словосочетанием может обозначаться не присутствие или наличие, а отсутствие даже каких-либо следов самого отсутствия, т.е. самое полное, абсолютное отсутствие. Возможно, и русское слово «отсутствие» здесь не очень удачно, но о том, что оно все же в какой-то мере выявляет этот нюанс, свидетельствует существование таких выражений, как «при наличии отсутствия...». Их рациональный, а не только шуточный смысл в том, чтобы различить отсутствие, которое может быть и не выявленным («отсутствие»), и отсутствие, которое совершенно явно, которое наличествует как данность («наличие отсутствия»). В «Чжуан-цзы» сочетание *у у* призвано выразить идею такого полного отсутствия, что даже отсутствуют какие-либо признаки его как отсутствия, и это сверхотсутствие противопоставляется более слабой степени отсутствия — «наличию отсутствия» (*ю у*).

Приведенные соображения позволяют также ответить на занимающий исследователей вопрос, почему в «Чжуан-цзы» помимо простых обозначений «бытия» и «небытия» (*ю* [*Л*] и *у* [*Л*], точнее, «наличия» и «отсутствия») содержится еще и весь набор их сочетаний друг с другом: *ю ю*, *у у*, *ю у*, *у ю*. В «Хуайнань-цзы» подобные сочетания образуют и более длинные цепи (например, начало гл. 2).

Понятие бытия не заключает в себе идеи его выявленности, тогда как понятие наличия ее необходимо подразумевает. Наличие есть не что иное, как самообнаруженностъ, выявленная данность. Наличествовать или иметься — значит быть налицо, быть учтенным. Объект может мыслиться просто существующим вне всякой связи с субъектом, но если он мыслится имеющимся, или наличествующим, то здесь уже подразумевается его явленность субъекту. Поэтому, например, Ван Ян-мин утверждал: «Имеющееся (*ю* [*Л*]) — это то, что ты сам имеешь (*цзы ю*)».

А. Грэм в уже упомянутой работе описал одно из идеологических следствий этой лингвистической ситуации: «Английское слово „Ничто“ подразумевает отсутствие какой-либо „сущности“ (entity), китайское *у* [*Л*] — только отсутствие конкретных вещей. Даосы близки к западным идеалистам в своем восхищении перед нематериальным, однако не могут уподобиться им в его отождествлении с чистым Бытием; для даосов все, что не обладает материальной формой, определяется как *у*. Но если нематериальное есть Ничто, которое дополняет Нечто, оно не может быть изолировано; идея имманентности *дао* универсуму неслучайна для китайской мысли, она необходимо вытекает из функций слов *ю* [*Л*] и *у* [*Л*]».

«Нематериальное» у даосов — это отнюдь не идеальное в том смысле, который придает данному понятию западная философская традиция. Их «нематериальное», или «небытие», — это всего лишь невещественное, или неналичное, бытие. Следовательно, аналогом платоновско-аристотелевской первоматерии (пространственно-пустотного, не абсолютного небытия) можно считать «неналичное бытие» (*у* [*Л*]), аналогом мира чувственных вещей — «наличное бытие» (*ю* [*Л*]), что же касается мира идей, или чистого бытия, то такого понятия классическая китайская философия не знает.

* Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 292–294; т. 2. М., 1973, с. 25–40, 51–65; Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995, с. 282–284, 395–403; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 192–201; Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 43–46; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 318–361; *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-философские исследования. М., 1974; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 223–224; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993; *он же.* Школа имен (мин цзя): коллизия логики и диалектики // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004; *Крушинский А.А.* Имена и реалии в древнекитайской логике и методологии (обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реф. сб. М., 1987, с. 88–105; *он же.* Онтология «Гунсунь Лун-цзы» // XVI НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001, с. 574–575; *Спирин В.С.* О «третьих» и «пятых» понятиях в логике древнего Китая // Дальний Восток. М., 1961; *он же.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976; *Ткаченко Г.А.* Даосизм и школа имен в традиции древнекитайской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 1. М., 1996; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 103–115; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957; *Ван Дянь-цзи.* Чжунго лоцзи сысян ши (История китайской логической мысли). Шанхай, 1979; *Чжоу Юнь-чжи.* Мин бянь сюэ лунь (Суждения об учении об именах и диалектике). Шэньян, 1996; *Чжоу Юнь-чжи*, *Лю Пэй-юй.* Сянь Цинь лоцзи ши (История логики до [эпохи] Цинь). Пекин, 1984; *Chmielewski J.* Notes on Early Chinese Logic // Rocznik Orientalistyczny. Warszawa, 1962, т. 26, z. 1; 1963, т. 26, z. 2; т. 27, z. 1; 1965, т. 28, z. 2; т. 29, z. 2; 1966, т. 30, z. 1; 1968, т. 31, z. 1; 1969, т. 32, z. 2; *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong, London, 1978; *idem.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle (Ill.), 1989; *Hansen Ch.* Language and Logic in China. Ann Arbor, 1983; *Harbsmeier Ch.* Language and Logic // *Needham J.* (ed.). Science and Civilization in China. Vol. VII, pt 1. Camb., 1998; *Hu Shih*. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928.

См. ст.: **Даосизм**; **Конфуцианство**; **Легизм**; **Мин-цзя**; **Мо-цзя**; **Сюнь-цзы**; **Сяншучжи-сюэ**; **«Чжоу и»**.

А.И. Кобзев

Китайская этическая мысль

Китайская философия как суперэтика. Из трех главных и древнейших философских традиций: европейской, индийской и китайской — первая и последняя в наибольшей степени отличны друг от друга. Одним из определяющих специфику китайской философии качеств является ее универсальная этизированность, т.е. не просто превалирование этической проблематики, но и последовательное рассмотрение всех основных философских тем с точки зрения морали, стремление к созданию целостного антропоцентричного мировоззрения в виде своеобразной «моральной метафизики». Поскольку же философия образовала духовное ядро китайской культуры, особенностью последней многие специалисты также считают фундаментальную этизированность. Д. Бодде еще в 1942 г. в статье «Основные идеи в формировании китайской культуры» (“Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture”) указал на этику как духовную основу китайской цивилизации, кардинально отличающую ее от других крупнейших цивилизаций, основанных на религии.

В научной литературе специфическая этизированность традиционной китайской философии общепризнана. В этом смысле ценностно-нормативный характер последней очевиден и хорошо изучен. Но обычно под этизированностью здесь понимается абсолютное преобладание этической проблематики, что далеко не исчерпывает глубокого содержания данной характеристики.

Сфера этического для китайских философов всегда была не только наиболее важной, но и предельно широкой. В традиционной китайской культуре предмет этики оставался неотделимым от синкретического комплекса норм и ценностей этикета, ритуала, обрядов, обычаев, неписаного права и т.п. Поэтому же и термины, сопоставимые с понятиями «этика», «мораль», «нравственность», такие, как *дао дэ* («Путь и благодать») или *сань ган у чан* («три устоя [отношений между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой] и пять постоянств [гуманность, должная справедливость, благопристойность, разумность, благонадежность]»), значительно шире и «многослойнее» по своему содержанию.

Для сравнения укажем, что в Европе выделение этики в особую философскую дисциплину со специальным терминологическим обозначением (ēthika) и собственным предметом осуществил уже Аристотель в IV в. до н.э. Кроме того, здесь по крайней мере со времен стоиков этика стала считаться одной из трех основных частей философии наряду с логикой-методологией и физикой (вместе с метафизикой), а в послекантовскую эпоху была признана особой наукой о внеэмпирической области должного.

В Европе со времен античности существует философская тенденция к универсализации этики. Достаточно вспомнить «Этику» Спинозы с ее всеобъемлющим содержанием (от онтологии до психологии) и «геометрическим» методом. В наши дни также на фоне популярных представлений об относительной узости сферы моральных конвенций высказываются универсалистские взгляды на этот предмет. Об этом писал А. Швейцер: «Я установил, что наша культура не имеет достаточно этического характера. Тогда возникает вопрос, почему этика оказывает столь слабое влияние на нашу культуру? Наконец, я пришел к объяснению этого факта тем, что этика не имеет никакой силы, так как она непроста и несовершенна. Она занимается нашим отношением к людям, вместо того чтобы иметь предметом наши отношения ко всему сущему. Подобная совершенная этика много проще и много глубже обычной. С ее помощью мы достигнем духовной связи со вселенной» (цит. по: *Геттинг Г.* Встречи с Альбертом Швейцером. М., 1967, с. 118). Как явствует из приведенного рассуждения, проповедуемый в нем принцип отнюдь не доминировал в европейской философии, хотя, думается, он играл существенную роль в религиозно-теологической мысли, для которой теизирующая онтологизация моральных ценностей и норм вполне закономерна.

В китайской философии, никогда не противопоставлявшей себя религии, но успешно ее ассимилировавшей, отсутствовала отмеченная спецификация этики, а также принципиальная дифференциация в последней теоретического и практического, сущего и должного, благодаря чему сфера морального всегда считалась предельно широкой и онтологически обусловленной.

Китайская этическая мысль

Согласно Г. Роземонту (1976), китайские мыслители разрабатывали отсутствовавшую на Западе «моральную теорию человеческих действий», которая была призвана интеллектуально санкционировать систему исконных ритуалов, обрядов и обычаев в качестве необходимого и достаточного регулятора жизни в обществе. Более того, в китайской философии этика имела не только социальный и антропологический, но также гносеологический и онтологический смысл. Основные виды знания различались по их моральной значимости, а фундаментальные параметры бытия трактовались в этических категориях, таких, как «добро» (*шань* [*2*]), «благодать-добродетель» (*дэ* [*1*]), «подлинность-искренность» (*чэн* [*1*]), «гуманность» (*жэнь* [*2*]) и пр. Поэтому некоторые современные исследователи и интерпретаторы конфуцианства видят его специфическую заслугу в выработке уникальной теории — «моральной метафизики».

Так, имея в виду кантовскую постановку проблемы соотношения морали и религии, выдающийся китайский философ и историк китайской философии Моу Цзун-сань в своей работе «Синь ти юй син ти» («Сущность сердца (духа) и сущность [человеческой] природы») следующим образом определяет специфику конфуцианства: «У конфуцианцев мораль (*дао дэ*) не замкнута в ограниченной сфере, не составляет с религией две противоположные сферы, как на Западе. Мораль у них обладает безграничным проникновением. Моральные действия имеют границы, но та реальность, на которой они основаны и благодаря которой являются таковыми, безгранична». Эта безграничность — уже сфера религии. Моу Цзун-саню вторит другой известный ученый и мыслитель, Ду Вэй-мин: «Конфуцианская этика с необходимостью простирается в область религии».

Моральная метафизика (*даодэ ды синшансюэ)* в терминах Моу Цзун-саня не тождественна метафизике морали (*даодэ чжи синшансюэ*). Последняя делает упор на мораль, объясняет ее доопытный характер. Первая же делает упор на метафизику и трактует обо всем существующем в мире, благодаря чему включает в себя и онтолого-космологические положения. Моральная метафизика сформировалась на основе анализа моральной практики и священного писания (канонов — *цзин* [*1*]), отличаясь от западной чистой метафизики. Ее «смысл в том, чтобы, следуя

доро́гой морали, прийти к метафизике или обосновать метафизику, следуя доро́гой морали. Это соответствует формированию „моральной религии“ (*даодэ ды цзунцзяо*)».

Как считает Моу Цзун-сань, Кант не справился с задачей создания моральной метафизики, не смог решить проблему единства природного и морального миров. Моральная метафизика должна быть одновременно теологией. После Канта западная философская мысль стремится к этому, утверждает китайский ученый. Но именно неоконфуцианцы эпох Сун и Мин (X–XVII вв.) «явились создателями полноценной „моральной метафизики“», тем самым превзойдя Канта.

Сходную точку зрения отстаивает один из крупнейших китайских философов XX в., виднейший историк китайской философии Фэн Ю-лань. Он полагает, что, идя этическим путем, неоконфуцианцы продвинулись дальше онтологического анализа в своем стремлении привести к единству выявляемое в подобном анализе наиболее общее противоречие между частным и общим. Методом достижения этой цели у них стала аккумуляция моральных поступков. Таким образом, заключает китайский мыслитель, Кант и неоконфуцианцы двигались в одном направлении, «но Кант все же не высказал того, что уже высказали представители учения о *дао*», т.е. неоконфуцианцы (1983).

Все упомянутые здесь исследователи сходятся на том, что в неоконфуцианстве достигло своего апогея конфуцианское стремление к осмыслению мира как этического универсума. Однако подчеркнем, возможным это оказалось именно потому, что этика в конфуцианстве не была специфицирована ни предметно, ни методологически, ни категориально.

В рамках подобного мировоззрения этические категории становятся в один ряд с онтологическими, что нашло свое теоретическое отражение уже в таком основополагающем для всей китайской философии трактате, как «Чжоу и» («Чжоуские перемены»): «То *инь* [*1*], то *ян* [*1*] — это называется Путем-*дао*. Продолжение этого есть добро. Оформление этого есть [индивидуальная] природа» («Си цы чжуань», I, 5).

Центральную этическую категорию «добро» в китайском языке выражает иероглиф *шань* [*2*], этимологически связанный с образами барана и флейты, что заключает в себе представление о моральном единстве материального и духовного начал. Сами древнекитайские ученые трактовали изображение флейты, входящее в иероглиф *шань* [*2*], как обозначение речи, подчеркивая тем самым духовный компонент его семантики.

Названная категория охватывает все три основных вида норм и ценностей — этических, эстетических и деонтологических, благодаря чему термин *шань* [*2*] издревле определялся с помощью иероглифов *мэй* («красота») и *и* [*1*] («долг», «справедливость»). В состав всех трех фундаментальных ценностно-нормативных категорий (*шань* [*2*], *мэй*, *и* [*1*]) входит элемент «баран» (*ян* [*2*]) в качестве символа общественно признанной чувственно-материальной ценности. Поэтому в лексиконе китайской философии «добро» — *шань* [*2*] охватывает все «хорошее» и напоминает древнегреческую «калокагатию», подразумевая не только благое и добродетельное, но и благообразное и доброкачественное. Соответственно и антоним *шань* [*2*] — понятие *э* означает все «плохое» — как недоброе, злое, дурное, так и безобразное, уродливое, некрасивое и недолжное, недостойное, некачественное, порочное, скверное.

Указанные особенности китайской философии сформировались уже в древности, в «золо-

той век» ее истории, когда в ней происходила идейная борьба «ста школ» (VI–III вв. до н.э.). Из этого множества направлений четыре главные этические программы — социализирующего гуманизма (этика ритуальной благопристойности и человеколюбивого самосовершенствования), индивидуалистического натурализма (этика природосообразного недеяния), религиозно-популистского утилитаризма (этика объединяющей любви и взаимной пользы) и законнического этатизма (этика тотальной власти) — были выработаны соответственно конфуцианством (*жу-цзя*), даосизмом (*дао-цзя*), моизмом (*мо-цзя*) и легизмом (*фа-цзя*). Дальнейшее развитие автохтонной этической мысли в традиционном Китае не выходило за рамки этих общих установок. Принятие других принципов было всецело обусловлено инокультурными влияниями, прежде всего буддизма, а затем христианства и марксизма.

А.И. Кобзев

Истоки и становление китайской этики. Для Китая на протяжении многих столетий традиционен взгляд на человека как на существо по преимуществу нравственное. Именно с конфуцианским учением по праву ассоциируется довольно рано возникший в китайской традиции умозрения идеальный образ Поднебесной как «царства порядка (ритуала) и справедливости (долга)» (*ли и чжи бан*). Конфуцианская традиция известна глубокой разработанностью и формализованностью этических норм, их непривычной для европейского наблюдателя детализацией (что отражено в известном европейском стереотипе — «китайские церемонии»). Эта система сложилась в глубокой древности в результате жесткого отбора, причем ее критика велась с двух сторон, так как среди китайцев с самого начала философствования не было недостатка ни в сторонниках идеи «ритуала», «обряда» (*ли* [*2*]) как основного, а в идеале — единственного регулятора общественных отношений, ни в ее противниках.

В полемике с конфуцианцами — защитниками классической традиции умозрения, считавшими себя носителями рационального взгляда на мир и называвшими себя просто «учеными» (*жу* [*1*]), их критически настроенные противники, приверженцы даосского стиля мышления, систематически обвиняли оппонентов в преувеличении значения культуры (*вэнь*), ритуала (*ли* [*2*]), долга (*и* [*1*]) и вообще моральных норм в жизни социума. Даосы прямо указывали на искусственный, конвенциональный и даже репрессивный характер якобы изобретенных самими конфуцианцами этических норм и в полемических целях призывали от них отказаться. В европейской синологии некритическое восприятие даосской аргументации отдельными исследователями вело, с одной стороны, к некоторому преувеличению роли ученых конфуцианцев (*жу-цзя*; в европейской синологической традиции — literati) в создании китайской этики как философской теории морали, а с другой — к тому, что проблемы, обсуждавшиеся в ходе полемики между представителями конфуцианской и даосской ветвей, отождествлялись с тематикой китайского умозрения в целом.

Последнее обстоятельство, в свою очередь, стимулировало формирование у историков взгляда на китайскую традицию философствования как на развивающую преимущественно аксиологически-прагматическую проблематику, в целом окрашенную в тона конфуцианско-даосской контроверзы и не испытывающую большого интереса к онтологии

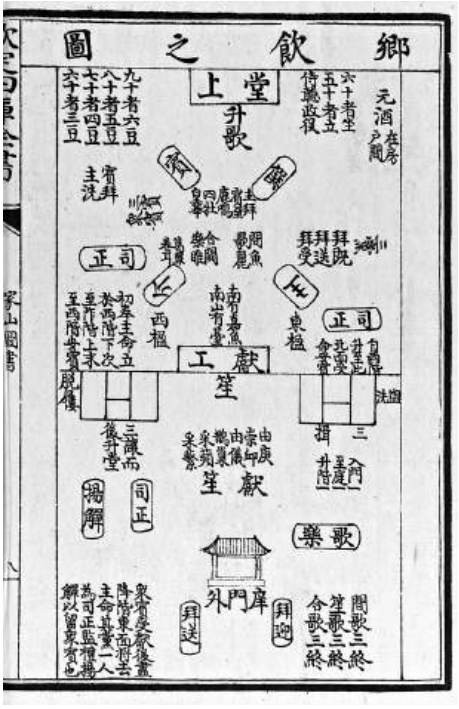
и гносеологии. В соответствии с этой позицией вопросу о религиозном обосновании китайских учений о нравственности (в противоположность теоретико-логическому, рациональному) в историко-философских исследованиях отводилось куда более скромное место, чем, например, изложению содержания этико-политического учения Конфуция, которое в лучшем случае признавалось «светской религией», последовательно не интересовавшейся «метафизическими проблемами». Архаическая же (доконфуцианская, или неклассическая) религиозность, с одной стороны, и связанные с нею «имперская (или императорская) религия» (или «религия государства», в европейской синологии — state religion) и сопутствующие ей «народные верования» (folk religion, popular religion, в отечественной литературе иногда также «популярная религия») — с другой, как важнейшие источники моральных норм традиционного китайского общества обычно оставались на периферии внимания ученых. В последние десятилетия, однако, в контексте все возрастающего интереса к феномену китайской религиозности (и парарелигиозности) в целом внимание синологов было привлечено к религиозным основаниям китайской культуры и не в последнюю очередь именно к так называемой имперской религии. В ходе этих исследований все большее число историков китайского умозрения стали обращать внимание на бытование в Китае на протяжении весьма длительного времени непрерывной традиции, в которой сосуществовали: 1) единственно значимый для легитимации наличной власти и отправляемый только самими императорами культ государства и 2) различные конкурирующие «учения» (*цзяо* [*1*]), статус которых всегда оставался более или менее неопределенным, а степень признания обществом колебалась в широких пределах в зависимости от идеологической моды. При этом неизменность и простота имперского ритуала приводили к фактическому отождествлению в сознании носителей китайской культуры имперского культа с представлением о ритуале (*ли* [*2*]) как о почти спонтанном проявлении организованного «порядка жизни», органически присущего человеческому обществу и человеку как виду вообще. Постепенно этот культ «священного быта» в обществе и государстве (классической традицией неизменно отождествляемых) превратился в некое символическое выражение «естественного» («природного», или «небесного», в терминах китайской культуры) «порядка вещей», рассмотрению и обсуждению вообще не подлежащего. При этом одной из важнейших характеристик этого «порядка» выступала якобы присущая ему «моральная составляющая», привлекавшая к себе внимание мыслителей еще в глубокой архаике.

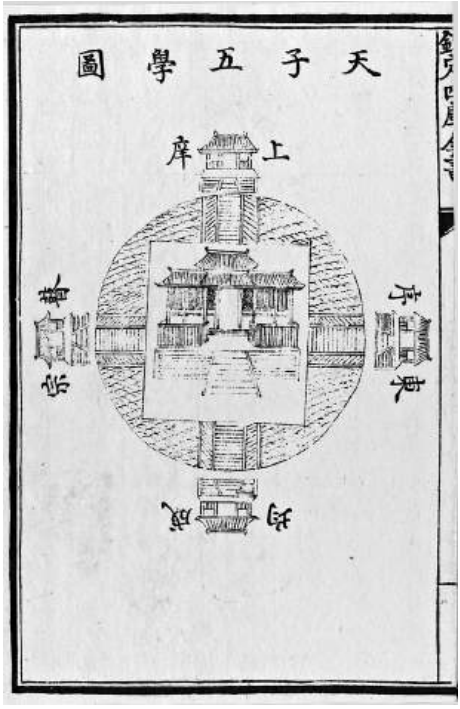
«Культ государства (*го* [*1*])» возникает и формируется в основных чертах примерно за тысячу лет до появления так называемых философских «школ» (*цзя* [*2*]) с присущим им стремлением к выработке своего особого взгляда на вещи. При этом если «имперская религия» стремилась к сохранению изначальной цельности и простоты, особенно в ритуале, философские «учения», возникшие в Китае во второй половине I тыс. до н.э. (такие, как конфуцианство, даосизм, легизм, учение «натурфилософов» — *иньян-цзя*) или заимствованные извне (буддизм в первых веках н.э.), отличались значительным разнообразием установок, а также степенью разработанности философской топики. По этой причине они, как правило, и рассматривались специалистами не как некая система, имеющая общекультурные основания, а по отдельности, как независимые друг от друга феномены. Соответственно, и этические взгляды последователей различных учений или религий часто представлялись в большей мере как нормативные (и даже ортодоксальные) для той или иной конкретной «школы» и в значительно меньшей — как отмеченные некоторой общей диффузностью и неопределенностью, хотя и вполне индивидуальные, этические представления конкретного мыслителя.

Между тем картина компромиссного сосуществования нескольких, иногда даже альтернативных, «этосов» в рамках единого и дисциплинированного социума, при всей ее пестроте и кажущейся фантастичности, вполне соответствует как наблюдаемой извне на протяжении веков исторической действительности Китая, так и самоощущению традиции. В целом же все это разнообразие свидетельствует не о религиозном индифферентизме или моральном релятивизме китайцев, а о последовательном воспроизведении в индивидуальном сознании носителей данной культуры основных установок архаического коллективного бессознательного, заданных древнейшей картиной мира.

Таким общим представлением для древних было признание существования в едином универсуме параллельных обитаемых миров, населенных соответственно людьми и духами. Эти последние назывались «божества-предки» (*гуй шэнь*, иногда в русском переводе — «нави и духи»). «Божества» (*шэнь* [*Л*]) восходили к «природным духам» и в основном были локально (дух — божество конкретной горы, потока, домашнего очага) и ситуационно (дух — хозяин весны, войны, брака) определенными. «Предки» ассоциировались с душами умерших и, как правило, конкретного места обитания не имели. Связь между двумя мирами осуществлялась специальным посредником. Однако уже в эпоху Шан-Инь (XVII/XVI–XII/XI вв. до н.э.) функция посредника становится прерогативой царя (*ван* [*Л*]), а специфическая процедура гадания (дивинации) иньских *ванов*, предусматривающая обращение к «божествам-предкам» с целью получения от них санкции практически на любое значимое действие коллектива людей (военный поход, брак правителя, принесение в жертву пленников) или прогноза на будущее (дождь, виды на урожай), формализуется и скрупулезно фиксируется. Акты гадания иньских *ванов* сохранились в записях в виде уникальных памятников письменности, известных как «гадательные надписи» (на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота, открытых археологами только в конце XIX в. и считающихся самыми ранними документами духовного прототипа «имперской религии»). В них устанавливается зависимость успеха в самых обыденных делах от благоволения высшей «инстанции» — нуминозных божеств-предков.

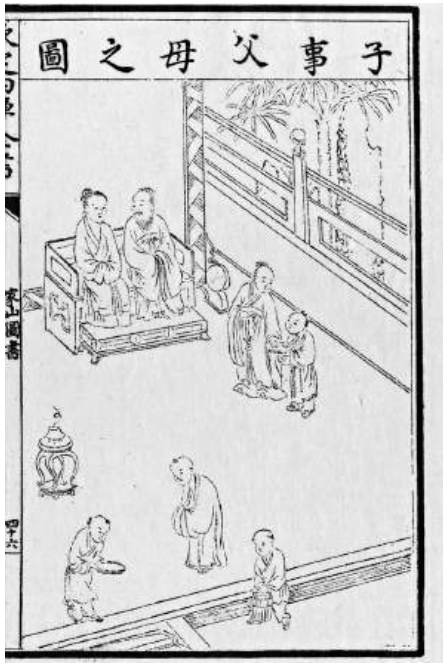
Функционально божества-предки в шан-иньской религиозной картине мира подобны Абсолюту, чьи реакции и действия произвольны и не подлежат рациональному рассмотрению. Этот Абсолют соответствует «контексту предельного смысла» (в терминах П. Тиллиха), который, сам не будучи «смыслом» (поскольку у него нет никакого «рационального объяснения»), в перспективе последовательно задает все «культурные смыслы» в семантическом пространстве данной традиции, в том числе иерархические отношения и правила коммуникации. В этом «контексте предельного смысла» становится понятным и зафиксированный





в синхронных памятниках взгляд иньских *ванов* на самих себя как на единственных законных (легитимных) представителей человечества во всех актах коммуникации с божествами-предками, вероятно, на том основании, что только они являются личными потомками главных божеств-предков. Осознание этого особого положения центральной фигуры социума, ее «единственности» (*и жэнь*) имеет два важных последствия: во-первых, поскольку *ван* — «единственный», кто имеет право обращения к предкам, любые самовольные попытки контактов с нуминозным со стороны других членов социума запрещаются и пресекаются как прежде всего незаконная (нелегитимная) претензия на статус *вана*; во-вторых, *ван* — «единственный», кто несет «моральную ответственность» за любые (в том числе ошибочные или несвоевременные) шаги, предпринимаемые иньским племенем (обществом), перед высшим (нуминозным) миром — Абсолютом. «Высшие предки» (позднее — «Небо»), в свою очередь, авторитетно оценивают поведение *вана* и выносят ему свой приговор — «повеление» (*лин* [*2*], позднее — *мин* [*1*]). Последний термин в традиции имеет также значения «жизнь», «судьба», поэтому «небесное повеление» (*тянь мин*; в переводах иногда — «мандат Неба») соотносится с ценностями экзистенциального характера: речь буквально идет о жизни и смерти.

Правитель, следовательно, вообще единственное существо, потенциально наделенное моральным сознанием, которого остальные «вещи» (*вань у*), в том числе «люди», в субстанциальном смысле лишены, так как вся «человечность» как бы сосредоточена в *ване*. Поэтому и неуспех того или иного действия (например, военного похода, предпринятого не вовремя или не в нужном направлении) молчаливо ассоциируется всеми с «человеческой», т.е. нравственной несостоятельностью *вана*. Есть основания полагать, что это свойство «человечности» поначалу понималось также вполне субстанциально: в самой телесности *вана* было нечто, отличающее его от других («обычных») людей. Поэтому и несостоятельность *вана* в каком-то конкретном действии начинает устойчиво ассоциироваться с недостаточностью в нем в этот момент некой субстанциальной же «силы-достоинства», которая впоследствии опознается народным сознанием как врожденная телесная магическая сила, натурфилософией — как особая причастность к космоэнергетике, а классическим (равно и контрклассическим) философским умозрением — как «моральная сила», или «добродетель» (*дэ* [*1*]; другие переводческие эквиваленты — «доблесть», «дарование», «благодать» и т.д.).

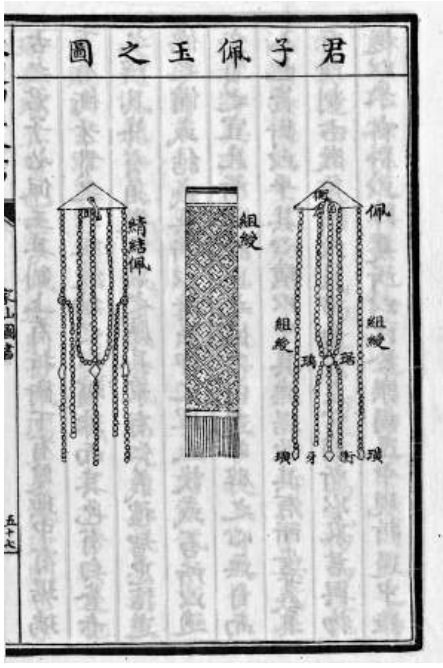


Происхождение и характер этой «доблести» по-настоящему становится одной из обсуждаемых тем только в полемике школ так называемого «золотого века» китайской философии — эпох Позднего (Восточного) Чжоу (770–256) и Чжань-го (478–221). Однако уже в архаической религиозной картине мира, сложившейся задолго до эпохи философской рефлексии, потенциально присутствуют все три активных элемента (агента действия) концептуальной картины мироздания (космоса), взаимодействие которых носит системный характер и в итоге неявно оценивается социумом (т.е. его возникающим в этом контексте «моральным сознанием») как «успех» или «неуспех» правителя-*вана*. Системность взаимодействия трех агентов (совокупность которых позже обозначается специальным термином — *сань цай*: Небо–Земля–человек) проявляется, в частности, в осмысливаемой в процессе фиксации результатов гадания (дивинации) самими дивинаторами тесной причинно-следственной обусловленности результатов шагов всех

акторов: успех «третьего элемента» (*вана*), с точки зрения «второго элемента» (социума), зависит от благорасположения «первого элемента» (предка — *ди* [*1*]), которое, в свою очередь, зависит от «правильности» поведения *вана*, выражающейся в «правильном» руководстве социумом.

Эта «правильность» (*чжэн* [*1*]), объективно обусловливающая в общем случае благоприятный («успешный») исход очередного цикла взаимодействия трех центров мироздания, и становится здесь функциональным эквивалентом «морального закона» (императива) и соответственно — первой этической категорией китайского умозрения. Этимологически эта «правильность» восходит к таким значениям слова *чжэн* [*1*], как «[правильное] прямое вертикальное [положение тела]», «правильная (ровная) осанка», «образцовая манера держаться», «отменная выправка», «бравый вид». Закономерность же в действиях иерархически высшей инстанции (сначала «главного предка» *ди* [*1*], затем — «Неба») усматривается в том, что эта инстанция стандартно-«положительно» (поощрительно) реагирует именно на те ситуации, в которых правитель-*ван* явно «держится молодцом» (*чжэн* [*1*] — «правильный»). Понятно, что на него же в этих случаях как на совершенный образец автоматически ориентируются, стараясь подражать, иерархически подчиненные ему подданные, сначала «аристократы», а затем и «массы», народ. Случаи же «неуспеха» объясняются прежде всего недостаточностью у правителя поощряемых качеств, т.е. морального достоинства (как ценности). Нельзя не видеть, что обсуждение этой ценности неизбежно оказывается при данной культурной диспозиции в центре нарождающейся философии, чем и обусловливается присущий всему дальнейшему китайскому умозрению особый «аксиологический акцент».

Когда значительно позже возникает полноценная теоретическая культура, «единственный» *ван*, «правитель-образец», достаточно легко трансформируется в «особого» носителя общезначимой моральной нормы (*жэнь* [*2*], конфуцианский термин со значением «человечность»), а в перспективе — в «благородного мужа» (*цзюнь цзы* — букв. «княжич, сын правителя»). Совокупность таких «благородных мужей» во времена Конфуция уже составляет как бы клуб («общество») наделенных моральным достоинством (особыми качествами и соответствующим самосознанием) индивидов, к которым только и приложим термин «человек» (*жэнь* [*1*] — омоним вышеуказанного *жэнь* [*2*] со значением «человек, индивид»). Остальные члены социума в теории составят лишенную самостоятельного значения и не расчленимую на отдельных индивидов массу, обладающую только коллективным сознанием (скорее — бессознательным) и обозначаемую термином *минь* («народ, массы»). Из такой ситуации автоматически выводится обязанность высших руководить низшими, что впоследствии выражается в классической метафоре: «Правитель — ветер, народ — трава».



Однако моменту окончательного формирования этики как теории морали в истории идей предшествовало становление учения о «небесном повелении», которое связывают с событиями, завершившимися около 1027 г. до н.э. переходом власти от династии Шан-Инь к династии Чжоу. Историки связывают эту смену правящей династии с завоеванием полукочевыми скотоводческими («варварскими») племенами цивилизованной аграрной страны, сопровождавшимся свержением и убийством легитимного иньского *вана*, — факт, который требовал теоретического обоснования. Оправдать действия чжоуских вождей с точки зрения морали и призвана была теория «небесного повеления».

Китайская этическая мысль

Ранние эпические сказания о подвигах основателей чжоуской династии и их соратников и наследников были впоследствии зафиксированы в канонических «Книге стихов» («Ши цзин») и «Книге преданий» («Шу цзин»), в «Основных записях [о деяниях дома] Чжоу» («Чжоу бэнь цзи»), в «Исторических записках» («Ши цзи») Сыма Цяня, а также в позднейших исторических сочинениях, созданных по этому образцу.

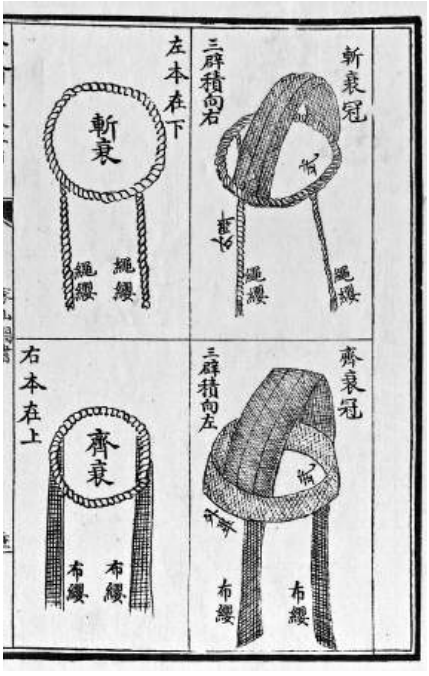
Согласно «исторической» версии, имя Вэнь-ван (в переводе иногда — «Царь Просвещенный») — посмертный титул Цзи (Си-бо) Чана, одного из высших сановников при дворе последнего иньского *вана* Чжоу-синя, который рисуется позднейшей (чжоуской) традицией в качестве хрестоматийного злодея, находившего утонченное удовольствие в систематическом причинении страданий другим людям. Сочувствуя народному горю, Вэнь-ван, в то время — чжоуский вождь Цзи Чан, получивший от Чжоу-синя высокие титулы (*гун* [*2*], *бо* [*1*]) и обширные земли во владение, стремился объединить недовольных Чжоу-синем аристократов и свергнуть тирана. Поскольку Цзи Чан пользовался неограниченным доверием Чжоу-синя, ему удалось фактически подготовить государственный переворот. События завершились битвой при Муе, в предместье иньской столицы (традиционная дата — 1122 г., но не позднее 1027 г. до н.э.), в ходе которой сын умершего к тому времени Цзи Чана, Цзи Фа, известный традиции под посмертным титулом У-вана (в переводе иногда — «Царь Воинственный»), уничтожил иньское войско и самого Чжоу-синя и стал основателем новой, чжоуской династии.

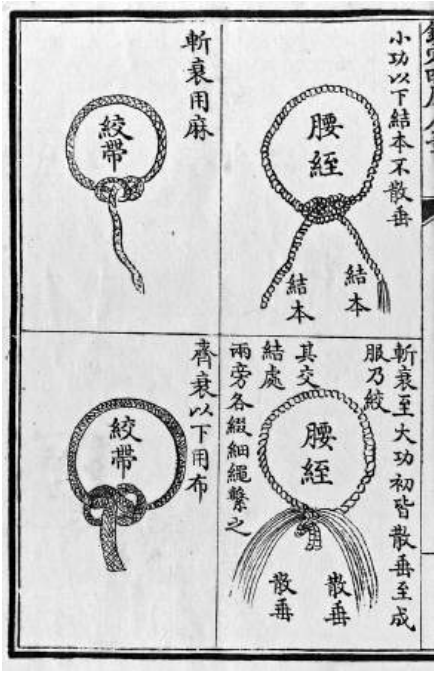
Значение этих событий для развития теории нравственности трудно переоценить, так как возникшая в ходе обсуждения деяний Вэнь-вана, У-вана и его главнейшего помощника Цзи Даня (более известного под посмертным именем Чжоу-гуна) дискуссия не только очертила проблемное поле последующей философской рефлексии по поводу легитимности правителя и лояльности подданного, впервые осмысленных как отвлеченные понятия, но и стимулировала выработку первой социополитической доктрины, согласно которой Вэнь-ван и его сын У-ван действовали не как узурпаторы, вероломно свергнувшие пусть и порочного, но все же вполне законного иньского *вана*, а как «избранники Неба», на которых этим Абсолютом была возложена миссия («небесное повеление», *тянь мин*) по избавлению народа (*минь*) от «бесчеловечного» правления Чжоу-синя. Иными словами, Вэнь-ван и У-ван были хоть и не слепыми, но орудиями Абсолюта, в данном случае Неба (*тянь* [*1*]), воля которого состояла в устранении порочного, т.е. безнравственного, правителя и замене его на «правильного» (*чжэн* [*1*]) и «добродетельного» (носителя особого качества моральных свойств — *дэ* [*1*]). При этом, согласно теории морали, выраженной в учении о «небесном повелении», Небо как высшая инстанция (Абсолют) предпочло по существу самозванца У-вана вполне легитимному Чжоу-синю именно потому, что последний сам себя лишил необходимого правителю особого качества *дэ* [*1*], которое ассоциируется со способностью устанавливать «человечное правление» (*жэнь чжи* или *дэ чжи*), в то время как первый в себе это качество сознательно культивировал и в конце концов оказался настолько преисполнен «доблестью-добродетелью», что она стала очевидной (*мин* [*3*]) для всех людей Поднебесной, поддержавших его в борьбе против «бесчеловечного» деспота, что и предопределило победу У-вана. Дальнейший ход событий подтвердил безошибочность выбора Неба, отдавшего власть более «человечным» чжоусцам. Во-первых, прямым доказательством благотворности санкционированного Абсолютом перехода власти к новой династии призвана была служить многократно воспетая в «Ши цзине» радость народа (*минь*) по поводу воцарения У-вана и его потомков. По существу, недавно подвергшееся завоеванию население (*минь*) и его новые правители в чжоуском эпосе «Ши цзин» уже во втором поколении наслаждаются взаимной любовью в духе семейной идиллии. Вот как об этом говорится в посвященной сыну У-вана Чэн-вану («Царь Совершенный») оде: «Государь, и счастливый, и вместе любезный народу, — // Для народа он словно отец и родимая мать!» («Ши цзин», III, II, 7; пер. А.А. Штукина). Иными словами, основным результатом чжоуской эпопеи оказывается восстановление той «человечности», которая была всегда угодна Абсолюту (Небу), но игнорировалась или «самовольно» (волюнтаристски) отвергалась последним иньским *ваном* Чжоу-синем.

В плане этическом здесь является попытка распространения категории «человечность» на всех подданных чжоуских царей. Если же учесть, что в орбите чжоуской власти оказалась прак-

тически вся «варварская» периферия, то носителями морального сознания в той или иной степени становятся все насельники «царских земель» — вся Поднебесная (*Тянься*). Следовательно, чжоусцы как бы выполняют миссию, с которой не справились иньцы, — приобщить к благам цивилизации и сопутствующим им нормам общежития (которые впоследствии будут названы «чжоуским ритуалом») всех «варваров» — насельников Восточной Азии. В этом смысле они не столько завоеватели, сколько преемники шаниньской культуры, преодолевающие ее ограниченный этноцентризм и развивающие ее универсалистские тенденции. Поскольку же основным средством приобщения к цивилизации с этого времени провозглашается овладение чжоуской письменной культурой (*вэньхуа* — «культура», «цивилизация», букв. «трансформация при помощи текста»), то бывшие варвары в исторической перспективе оказываются настоящими просветителями.

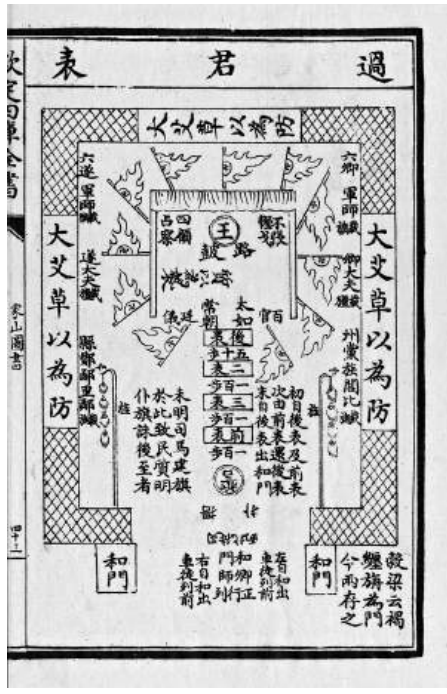
Разработка этой, по-видимому, первой в истории китайской мысли сознательно сконструированной идеологемы, возможно, призванной оправдать узурпацию власти чжоусцами и регицид, но оказавшейся весьма плодотворной в ходе развития теории нравственности, последующей китайской историографической традицией приписывается Чжоу-гуну — сыну Вэнь-вана и брату У-вана. Его титул (*гун* [*2*], букв. «общее благо», «справедливость») ассоциируется с положением второго после *вана* лица в иерархии чжоуского общества-государства, которое традицией представлялось в качестве идеального образца для всех последующих китайских империй. Взгляд на чжоуский период как на «золотой» век китайской государственности нашел отражение в ностальгической позиции авторов «Чжоуского ритуала» («Чжоу ли»), произведения, авторство которого также приписывалось Чжоу-гуну, но в действительности созданного, вероятно, на рубеже н.э. В этом тексте нашло отражение представление о необходимости развитой административной системы как гаранта правильного отправления обрядов имперской религии и, следовательно, оптимального функционирования государства. Достижение этой цели «Чжоу ли» связывает уже не столько с императором и его родственниками, сколько со служилым чиновником как носителем этических норм, заданных примером Чжоу-гуна: «вторичный» и «служебный» по отношению к императорской власти, административный аппарат именно в этой





«вторичности» и «служебности» может усматривать свое нравственное превосходство над аристократией, живущей личными и родовыми интересами. К тому же в конкретном случае аристократа Чжоу-гуна его добровольная «вторичность» представляется традиционному сознанию еще более значимой и символичной, поскольку является результатом сознательного морального выбора — отказа Чжоу-гуна от принадлежащего ему по рождению положения «первого лица», т.е. статуса и титула чжоуского *вана*. Дело в том, что вскоре после свержения иньской династии, захвата власти У-ваном и основания им чжоуской династии сам У-ван умирает и оставляет после себя малолетнего наследника (упомянутого выше Чэн-вана), племянника Чжоу-гуна. Чжоу-гун, для которого, вероятно, не составляло труда устранить наследника и самому стать во главе нового царствующего дома, единолично и добровольно принимает решение остаться при Чэн-ване опекуном (регентом) до его вхождения в зрелый возраст. При этом следует помнить, что наследование власти от брата к брату было в данном культурно-историческом контексте по крайней мере столь же распространенной практикой, что и наследование от отца к сыну. Поэтому подразумеваемый сознательный отказ Чжоу-гуна от трона рассматривается традицией безусловно как подвиг, имеющий «всемирно-историческое» значение. Неслыханный альтруизм Чжоу-гуна, его потрясающая «самоотверженность» (эквивалентная *гун* [*2*] — «справедливости», т.е. приверженности «общему благу») навсегда становятся для классической традиции эталоном благородного поведения носителя высокой нравственности, «морального сознания», характерного для высших слоев общества, представителей «рыцарского сословия» (*ши* [*13*]). Неслучайно поэтому именно этот мифологический нарратив (предание о Чжоу-гуне) берется за основу при разработке уже Конфуцием и его учениками и последователями поведенческой модели «благородного мужа» (*цзюнь цзы*) — важнейшей фигуры, наглядно воплотившей принципы классической (конфуцианской) философии, в целом представляющей собой уникальную теорию нравственности (этики), удачно названную современными последователями конфуцианства «моральной метафизикой».

С этого времени одной из важнейших историографических задач китайских ученых классического направления становится теоретическое обоснование практики «отказа от власти над Поднебесной» (*жан Тянься*) и поиск или создание постфактум соответствующих прецедентов, относимых к глубочайшей древности. Постепенно в этом контексте рядом с Чжоу-гуном появляются все более «нейтральные» и менее «конкретные» фигуры древнейших правителей Яо, Шуня и Юя, основателя якобы предшествовавшей Шан-Инь династии Ся, исторические свидетельства существования которой пока не обнаружены. Фигуры этих древнейших правителей, время царствования которых традиционная историография относит к «периоду пяти государей» (*У ди цзи*, 2852–2205 гг. до н.э.) и «династии Ся» (2205–1766 гг. до н.э.), служат примерами не меньшей самоотверженности, чем проявленная много позже Чжоу-гуном: Яо отказывает в наследстве своим многочисленным сыновьям и передает власть никому не известному Шуню, основной доблестью которого является необычайная сыновняя почтительность, а Юй в борьбе с потопом, угрожающим жизни всего населения, забывает о своей семье и собственном здоровье.



В эпоху Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) процесс «удревнения» сравнительно молодой мифоистории, создаваемой уже достаточно многочисленным и влиятельным сословием ученых, которое

некоторые исследователи считают прототипом «интеллигенции», в основном завершается, получая развитое натурфилософское оформление. В это время на роль первопредка и патрона ученых воздвигается новый персонаж мифоистории — Хуан-ди (Желтый Предок). В ханьской натурфилософской схематике Хуан-ди оказывается в «центре» пространства («земли») и времени («годового цикла»), т.е. всего космоса с его имманентным законом — «небесным (природным) *дао*». Однако обаяние Чжоу-гуна этим последующим и сознательным удревнением традиции и интродукцией новых культурных героев не умаляется, — напротив, конструируемые традицией «древние» прецеденты и предшественники придают его действиям ореол еще более глубокой укорененности в мифоистории и менее оспоримой легитимности. Неслучайно нарратив о Чжоу-гуне со всеми его импликациями сохраняется не только в канонических уже в эпоху Конфуция «Ши цзине» и «Шу цзине», на примерах из которых воспитывалось моральное сознание «классического ученого», члена «рыцарского сословия» (*ши* [*13*]), но и в альтернативной, «диссидентской» (даосской) литературе, где Чжоу-гуну также отводилась роль «эталонного конфуцианца» и в этом смысле — второй по значению (после самого Конфуция) мишени для даосской критики и сатиры.

Таким образом, Чжоу-гун — благородный муж как для классики, так и для оппонентов, личность, в которой эгоизм (*сы* [*1*]) полностью вытеснен альтруизмом во имя общего (*гун* [*2*]) блага, под чем в первую очередь понимается способность «достойного» (*дэ* [*1*]) правителя на деле обеспечить всеобщий мир и безопасность (*ань нин*). Разница лишь в том, что классика считает такой тип личности (*шэнь* [*2*], букв. «тело-персона»; в англ. пер.: self) эталоном благородства, а даосская контрклассика стремится представить его образцом «конфуцианского» лицемерия.

Несмотря на даосскую критику, Чжоу-гун остается эталоном благородного мужа на все времена, и если его собственная «самоотверженность» явилась результатом личного выбора, то для последующих поколений правителей и властителей дум идеал альтруистического (незаинтересованного) поведения становится нормативным и обязательным. Духовным наследникам Чжоу-гуна уже не приходится самостоятельно выбирать между «правильным» (*чжэн* [*1*]) и «общезначимым» (*гун* [*2*]) и «неправильным» (*се*) и «лично-значимым» (*сы* [*1*]); отныне любая политическая или административная, управленческая деятельность уже в самом языке определяется как «правление-выправление» (записывается иероглифом *чжэн* [*3*], производным от иероглифа *чжэн* [*1*] — «правильный»). Сама позиция «управляющего» подразумевает реализацию им этой поистине метафизической «правильности» (мы бы сказали — правды), в противном случае носитель власти, как административной, так и интеллектуальной (дискурсивной), перестает «соответствовать» (*дан* [*1*], букв. «быть на своем месте») занимаемой позиции («должности»), злоупотребляет властью и в конце концов ее утрачивает. В этом смысле прецедент с Чжоу-синем, переставшим «соответствовать» занимаемой позиции иньского *вана*, никогда не утрачивает актуальности.

Остается навсегда актуальным и прямое следование идеалу Чжоу-гуна в реальной истории («прямое действие») в тех случаях, когда некто, в духе Вэнь-вана и У-вана, претендует на «должность» правителя Поднебесной и в случае успеха (что равносильно одобрению его предприятия Небом-Абсолютом) оказывается основателем новой

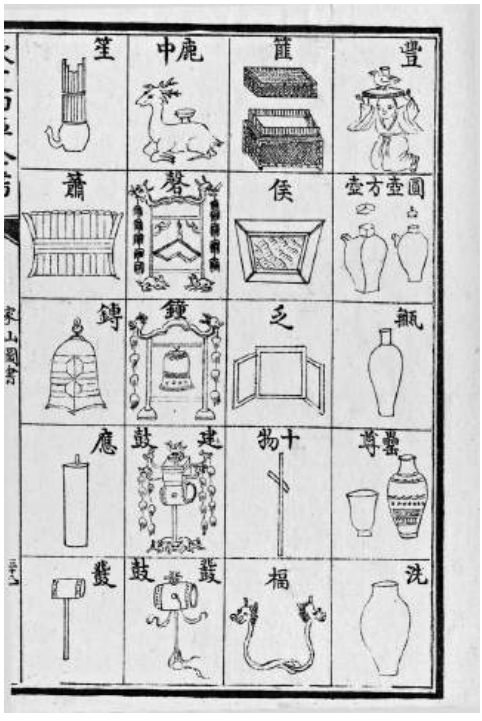
династии. Его легитимность традиционным сознанием напрямую связывается со способностью восстановить в социуме нарушенный утрачивающим легитимность предшественником «нормальный» (т.е. нравственный) порядок вещей. В свою очередь, устанавливающий такой порядок герой-правитель и основываемая им династия поддерживается Абсолютом-Небом только до тех пор, пока этот порядок (*чжи* [*11*]) не сменяется смутой (*луань*), вызванной, как правило, злоупотреблением властью и произволом, т.е. в конечном счете эгоизмом. Тонкость классического морализма при этом заключается в признании им естественности эгоистических устремлений всего живого и необходимости сознательного волевого усилия (*чжи* [*3*], букв. «устремление воли, намерение») со стороны индивида для преодоления этих врожденных наклонностей. Поэтому важнейшим для классики оказывается положение (постулат) о поощрении Небом-природой (Абсолютом) волевого усилия индивида, направленного на преодоление «естественного» (т.е. природного же) эгоизма. Разумеется, оппоненты классической теории нравственности, указывая на приобретенный (через «образование», «конфуцианскую» науку — *сюэ*) характер социально-значимых моральных качеств, таких, как «человечность» (*жэнь* [*2*]), «чувство должной справедливости» (*и* [*1*]), «уважение, проявляемое к другим» (*гун* [*6*]), вообще «благоразумие» (*чжи* [*1*]), предполагающих самоотречение или самоограничение, подвергали сомнению тезис о поощрении в индивиде этих качеств именно Небом, а не школьными учителями и родителями. Очевидная же заинтересованность этих последних в безоговорочном послушании (т.е. самоотречении) младших родичей и учеников существенно подрывала базу аргументации в пользу «небесно-природного (метафизического) порядка вещей».

Конечно, исключительная роль образования и воспитания в поддержании «правильного» этоса, и в частности общезначимых (этических) принципов легитимации власти, признавалась как конфуцианцами, так и их оппонентами. В философии таковыми выступали представители неклассических «школ» (*цзя* [*2*]), известные как «легисты» (*фа-цзя*), «моисты» (*мо-цзя*), «натуралисты», или «натурфилософы» (*иньян-цзя*), многочисленные «эклектики» (в традиции называемые *цза-цзя*), пытавшиеся в той или иной форме примирить различные традиционные учения о ценностях (аксиологии), а также представители принципиально слабо оформленных в доктринальном отношении течений мысли, традиционным сознанием объединяемых под именем «даосизма». В числе видных представителей последнего назывались такие философы-индивидуалисты, как Чжуан-цзы, Лао-цзы, Ле-цзы, отчасти Гуань-цзы и ряд других, гораздо менее известных фигур, чье историческое существование и связь с одноименными текстами многим исследователям представляются проблематичными. Авторы этого круга, тексты которых в конечном счете вошли в своего рода «контрклассический канон», известный как «Сокровищница даосских [писаний]» («Дао цзан»), были настроены более или менее скептически или даже резко критически по отношению к «классической» мифоистории и этической теории и предлагали альтернативные концепции нравственности, однако успех этих концепций, даже когда они по каким-то причинам, в основном политического характера, официально поддерживались государственной властью, неизменно бывал временным и ограниченным. Классический же дискурс, пережив несколько эпох «синтеза», традиционно именуемых «ханьским», «сунским» или «минским» конфуцианством, благополучно просуществовал в качестве непрерывной традиции философствования вплоть до настоящего времени, когда он переживает в работах «новых конфуцианцев» (Лян Шу-мин, Фэн Ю-лань, Моу Цзун-сань, Тан Цзюнь-и, Сюй Фу-гуань и др.) очередной расцвет и многими специалистами в области моральной философии рассматривается как серьезная альтернатива западным «идеологиям».

* *Позднеева Л.Д.* Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н.э.). М., 1967; Книга правителя области Шан (Шан-цзюнь шу) / Пер., вступ. ст. и коммент. Л.С. Переломова. М., 1968; Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М., 1972, 1973; *то же.* Эпоха Хань. М., 1990; *Сыма Цянь.* Исторические записки (*Ши цзи*). Т. I–VIII. М., 1972–2002; *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая

«Книга перемен». 2-е изд. М., 1993; Китайский эрос / Сост. А.И. Кобзев. М., 1993; *Лаоцзы*. Обрести себя в Дао / Сост., предисл., пер., коммент. И.И. Семененко. М., 1999; ** *Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 1. М., 1995; *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. СПб., 1994; *Зинин С.В.* Протест и пророчество в традиционном Китае: жанр *яо* с древности до XVII в. н.э. М., 1997; История китайской философии / Пер. с кит. В.С. Таскина. М., 1989; Китайские социальные утопии. М., 1987; *Кобзев А.И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис // Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986; *он же*. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002; *он же*. Китай // История этических учений. М., 2003; *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1970; *Кычанов Е.И.* Основы средневекового китайского права. М., 1986; Личность в традиционном Китае. М., 1992; *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000; От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979; Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999; *Семененко И.И.* Афоризмы Конфуция. М., 1987; *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998; *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976; Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

Г.А. Ткаченко



Китайская эстетическая мысль

Зарождение китайской эстетической традиции относится к периоду Чжоу (XI–III вв. до н.э.), ознаменовавшемуся разложением и секуляризацией архаической культуры. Свойственное первобытной эпохе восприятие священной реальности в ее единичных проявлениях сменилось представлением о неизменной судьбе, или Пути, всего сущего, источника мирового движения, скрытого за разнообразием явлений мира.

Китайская традиция с самого начала не знала противоречия между моральным усилием и природной данностью, свободой и необходимостью. Это качество современные китайские специалисты по истории эстетической мысли часто определяют идеологемой, сформулированной во II в. до н.э. как «совпадающее единство Неба и человека» (*тянь жэнь хэ и*) и подразумевавшей, что принадлежность человека миру в то же время является и мерой его отделенности от мира.

На пространство единения, смычки всего сущего указывает ритуальный или, шире, нормативно-символический жест. Со временем ритуал в чжоуском Китае потерял связь с архаическим культовым подтекстом и приобрел значение эстетически ценного прообраза вселенской гармонии. Переосмысление древнего ритуала легло в основу господствующего направления в идеологической традиции Китая и сопредельных стран Восточной Азии — конфуцианства. В проповеди его основоположника, Конфуция (551–479 гг. до н.э.), эстетическое отношение к миру представлено очень явственно. Сами формы поведения, соответствовавшие нравственной норме, имели в глазах конфуцианцев эстетическую ценность, а в сознании непрерывности своего морального усилия конфуцианский муж обретал «радость» (*лэ*). Последний термин относился в древнем Китае к различным видам искусств и наслаждению, ими доставляемому, т.е. нравственное самосовершенствование в конфуцианстве воспитывало гармонию духа, которую способно внушить искусство. Конфуций придавал большое значение хорошим манерам и обучению принятым среди чжоуской аристократии искусствам, но для него внешняя форма должна была служить знаком определенного нравственного содержания.

В учениях древних конфуцианцев были намечены основные контуры символического миросозерцания, которое со временем легло в основу традиционной китайской эстетики. В русле этого миросозерцания реальность рассматривалась как нечто, доступное лишь символическому выражению и переживаемое как некое первичное, предшествующее субъективному знанию и опыту сознание. Иными словами, символическая реальность в данном случае есть нечто, отсутствующее в любой данности и потому сокровенное: конфуцианскому мудрецу полагалось быть «погребенным в глубоком уединении» и «понимать безмолвно». Познание же истины и красоты означало перевод внешних образов вещей в их внутренний, «хранимый в сердце» образ.

Китайская эстетическая мысль

Наряду с конфуцианством огромное влияние на формирование традиционной эстетики в странах Дальнего Востока оказало и другое направление древнекитайской философской мысли — даосизм. В центре внимания даосских мыслителей находилась та же проблема символической связи между внутренним и внешним аспектами бытия, где внешнее оказывается зеркально перевернутым, «предельно отдаленным» образом, или «тенью» внутренней реальности. Истинное бытие — *дао* (букв. «путь») — даосы трактовали как универсальный, внесущностный предел всех форм, равнозначный постоянному «отсутствию наличия», «не-данности» (*у* [*1*]). Они также называли реальность «пустотой» (*сюй*), имея в виду, что «пустота», во-первых, способна все в себя вмещать, во-вторых, сама себя устраняет, «опустошает». Таким образом, «пустота» в даосской философии обозначала и «отсутствие наличия», и предельную целостность «одного тела» мира, и бесконечную перспективу самотрансформации бытия, отраженной в категории *хуа* — «превращение».

Самоуступчивая природа «пустоты» подчеркивалась значениями ключевых терминов даосской традиции, таких, как «предел» (*цзи* [*2*]), «забытье» (*ван* [*2*]) (имеется в виду непрерывная самотрансформация сознания мудреца), «след» (*цзи* [*4*]) как прозреваемое в явлениях мира свидетельство ускользающей реальности. Бесконечный самоотрицающий символизм «пустоты» в даосизме превосходит не только свои проявления, но и сам принцип проявлений. Здесь великое единство *дао* в конечном счете неотличимо от хаоса (*хунь дунь*) как творческого «рассеивания» всего сущего, неисчерпаемой конкретности опыта. Красота (*мэй*) у даосов предстает, по закону символической формы, контрастным единством сокрытия и выражения. В «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н.э.) говорится, например: «Небо и земля обладают совершенной красотой, но не ведут об этом речь, четыре времени года обладают ясным правилом чередования, но не обсуждают его» (гл. 22).

Многие даосские понятия и образы перешли в традиционные эстетические концепции Китая. Само представление о вечно нетождественном себе хаосе как неисчерпаемом разнообразии без идеи и формы носило, по существу, эстетический характер. Эстетическая природа мировоззрения древних даосов стала одним из факторов, воспрепятствовавших выделению эстетики в самостоятельную область знания. Если конфуцианцы подчиняли эстетические ценности этическим требованиям, то у даосов эстетическое сливалось с природным бытием.

Нераздельность эстетического и природного в древней китайской мысли отобразилась в фундаментальных понятиях традиционной эстетики Китая. Достаточно сказать, что главной из них была не «красота», а *ци* [*1*] — энергетическая конфигурация, или энергетическая субстанция мироздания, ключевое понятие всех китайских наук о природе и человеке. Будучи субстратом всего сущего, *ци* [*1*] в каждой точке пространства, в каждый момент времени претерпевает превращение, ее природа — бесконечная

Китайская эстетическая мысль

самоизменчивость «пустоты». Именно понятие *ци* [*Л*] стало служить в Китае обозначением творческой индивидуальности художника. Другим фундаментальным понятием китайской эстетики является *фэн* — «веяние» (букв. «ветер»), указание на природу *дао* как всеобъятного, но неосязаемо пустотного потока.

Заложенные классическими школами древнекитайской философии потенции развития эстетической мысли и теории искусства были реализованы лишь на рубеже древности и средневековья. Раннее искусство Китая питалось в основном архаическими сюжетами, было подчинено соображениям магического или нравоучительного свойства, а стилистически являло собой сочетание декоративности и схематически-экспрессивного изображения. Только в IV–VI вв., в эпоху кризиса традиционных политических и моральных ценностей, искусство в Китае перестало довольствоваться ролью служанки нравоучения или культа и сложился эстетический канон китайской традиции. Одним из первых кредо традиционной эстетики изложил ученый V в. Цзун Бин: «Мудрые, вмещая в себя *дао*, откликались вещам; достойные мужи, в чистоте лелея дух, внимали образам. Что же до гор и вод, то они, будучи вещественными, увлекают к духовному... Правду, утерянную во времена седой древности, можно в помыслах постичь даже через тысячу поколений. И если утонченнейшую мудрость, пребывающую вне слов и образов, можно сердцем постичь из книг, то тем более можно формой передать форму, а цветом — цвет из того, что лично пережито и привлекло когда-то взор».

Приглашая взглянуть на мир «чужими глазами», Цзун Бин выразил первое правило художественной традиции в Китае: художник изображал не просто то, что видел, а свое отношение к тому, как мир видел кто-то другой до него. Прекрасное оказывается местом и моментом встречи, «духовного соприкосновения» (*шэнь хуй*) различных перспектив созерцания. В том же столетии Се Хэ в трактате «Гу хуа пин лунь» («Заметки о категориях старинной живописи») сформулировал шесть законов живописи, ставших каноническими для китайского искусства. Главными из этих законов принято считать первый — «живое движение в созвучии энергий» (*ци юнь шэн дун*) и третий — «выписывание образов в соответствии с вещами» (*ин у се сян*). «Созвучие энергий» составляет содержание хаотического «узора» (*вэнь*) мира. В практике китайского искусства оно соответствовало выразительности художественного языка произведения. Второй принцип Се Хэ отнюдь не является программой реалистического искусства: в китайской традиции предметом эстетического опыта является интуитивно постигаемая «подлинность» (*чжэнь* [*Л*]) бытия, а образы, зафиксированные и закрепленные традицией, были призваны не показывать реальность, а вовлекать в ее ускользающее присутствие.

Своеобразие традиционной эстетики Китая в особенности проявилось в понятии «категория», «тип» (*пинь*). Этот термин перешел в эстетическую традицию из популярной в раннее средневековье конфуцианской практики опре-

деления характера человека в риторически законченной формуле, т.е. сведения личности к типу. Первоначально понятие *пинь* использовалось для классификации поэтов и художников по трем разрядам: низшему, среднему и высшему. С VIII в. к низшему разряду стали относить живописцев «умелых» (*нэн*), которые могли хорошо передать внешний вид предметов. Средним уровнем мастерства, по мнению средневековых критиков, обладали те художники, которые умели искусно запечатлеть «утонченность» (*мяо* [*Л*]) вещей, т.е. выразить символическую глубину образов, подлинность бытия. Лучшими считались художники, способные отобразить всеединство мировой «духовности» (*шэнь* [*Л*]), превосходящей различие между скрытым и явленным. Позднее термин *пинь* стал обозначать также различные «типы» эстетического настроения, пронизывающего поэтическое или живописное произведение. Например, литератор XVIII в. Хуан Юэ в сочинении «Хуа пинь» («Категории картин») выделял такие «типы», как «возвышенно-древний», «целомудренно-чистый», «непостижимо-далекий» и т.п. Потребность в школе привела к классификации и типовых форм вещей: к XII в. китайские знатоки живописи различали более 30 «типов» конфигураций гор, около 20 состояний водной стихии, множество разновидностей деревьев, облаков и прочих элементов пейзажа. Сформулированные в IV–VI вв. эстетические принципы были во многом связаны с учениями распространившихся в раннее средневековье индивидуалистических религий — даосизма и буддизма. Они пропагандировали фундаментальную для эстетики на Дальнем Востоке идею взаимопроникновения полноты бытия и каждого его фрагмента, или, говоря языком китайской традиции, способность мудрого «вместить всю тьму вещей в крохотное пространство сердца». Пределы реализма классической китайской живописи были с особой наглядностью выявлены эстетикой чань-буддизма — наиболее китаизированной формой буддистской религии. Школа *чань* проповедовала идеал «просветленно-пустотного» сознания, мгновенно высвечивающего пустотность, небытийность всех явлений. Чаньская эстетика оказала глубокое влияние на искусство Китая, в первую очередь на живопись и каллиграфию, особенно в XII–XIII вв. В творчестве художников, вдохновлявшихся чань-буддизмом, из вихрей интенсивной, сметающей реальные границы вещей экспрессии проступает незыблемый покой «не-сущего». Пейзажи таких мастеров почти всегда содержат тщательно выписанные детали, которые как бы указывают на незамутненную ясность просветленного сознания. Именно наследие *чань* стало главным проводником китайской традиции в сопредельных странах — в Корее, Японии, но породило там иные художественные формы и иное мировоззрение. В Китае же заложенный в чаньской философии заряд самоотрицания завершился отрицанием самого чань-буддизма. Чаньская «просветленность» была отождествлена с обыденным сознанием, устоями общественной жизни, и в позднем средневековье в китайской эстетике вновь восторжествовала связанная с конфуцианской традицией идея типовой формы.

Китайская эстетическая мысль

Эстетическая мысль в Китае была органической частью традиционного миросозерцания. Само представление китайцев об эстетическом объекте, как и о реальности вообще, основывалось на идее всеобщего и непрерывного «превращения» (*хуа*), исключавшей статичное созерцание. Внимание к внешнему образу вещей, изучение их физических параметров всегда считалось в Китае занятием поверхностным, недостойным истинного мастера. Как писал в IX в. ученый Чжу Цзин-сюань, художник призван «изображать то, что не могут осветить ни солнце, ни луна» и добиваться «преемственности духа» (*и шэнь*), жить неким внутренним, сокровенным континуумом сознания, в котором свершается «преображение вещей».

Таким образом, назначение традиционного искусства в Китае далеко не ограничивалось собственно эстетическими задачами. Художественное творчество трактовалось в Китае как соучастие в безначальном и бесконечном самопреображении просветленного духа, как деятельная сопричастность Пути (*дао*) мироздания. Предмет эстетического видения в Китае — символическая, «небесная» глубина опыта (*сюань*), интимно внятная, но всегда «отсутствующая» в данности опыта, неуловимая для внешнего наблюдения, но постигаемая внутренним узрением. Китайские художники не рисовали с натуры и были совершенно равнодушны к формальным правилам построения живописного образа. Китайские скульпторы (большей частью оставшиеся неизвестными, поскольку работа с пластической формой по уже понятным для нас причинам не считалась в Китае высоким искусством) нисколько не смущались даже грубыми нарушениями телесных пропорций и тем более не искали внешнего сходства своей модели с реальным прототипом. Правда искусства в китайской традиции удостоверяется единственно сердцем мастера. Европейское же искусство всегда представлялось китайцам плодом добросовестного, но бездуховного ремесленничества.

Сущность художественного искусства в Китае по традиции определялась понятием «одна черта» (*и хуа*). Это понятие, в частности, закрепляло органическое единство живописи и письменности, наиболее полно запечатленное в китайской каллиграфии. Оно также подчеркивало приоритет деятельности над созерцанием в китайской эстетике: в конце концов, работа живописца или каллиграфа есть не что иное, как движение кистью. Наконец, оно помещало художественное творчество в перспективу символического миропонимания традиции, обосновывая преемственность работы художника и покоя «Небесной» полноты бытия. На рубеже XVII–XVIII вв. художник Ши Тао в таких выражениях писал о понятии «одна черта»: «В незапамятно древнем нет приемов, и великая целостность не рассеяна. Когда же великая целостность рассеяна, появляются приемы. На чем же основываются приемы? Они основываются на одной черте. Одна черта — исток всего сущего, корень всех явлений. Она рас-

крывается в жизни духа и хранится человеком. Посему истина одной черты устанавливается нами самими. Постигший истину одной черты может вывести все приемы из отсутствия приемов и постичь одну истину во всех истинах...»

Суждение Ши Тао четко определяет статус всякого изображения в китайской традиции как декора, следа или «среды» внутренней, духовной глубины опыта. Шедевр каллиграфического искусства в средневековом Китае уподобляли «следу, который тянется на тысячи *ли* [*10*] и исчезает в недосягаемой дали». В противоположность Японии, где сама жизнь воспринимается как эстетическое зрелище и в этом смысле предстает продолжением искусства, в Китае искусство рассматривалось как продолжение жизни — внутренней, возвышенной, преображенной усилием творческой воли жизни. В опыте сокровенной вечнопреемственности духа природа и культура, индивидуальность художника и неисчерпаемая конкретность Хаоса неразделимы.

Подобно тому как в китайской этике нет места понятию целостной и уникальной личности, эстетическое суждение в Китае движется между двумя полюсами: произведения искусства оценивались и классифицировались китайцами, с одной стороны, по чисто техническим показателям (прежде всего по характеру работы кистью), а с другой — по некоей общей атмосфере, неуловимому «настроению» (*цюй* [*2*]), пронизывающему картину. Соположенность одного и другого исключала понятие собственно художественной формы (аналогичным образом китайская классическая словесность не знала понятия жанра). Соответственно, эстетическая ценность образа сводилась к моменту его превращения, преодоления собственной границы, самоустранения. Можно сказать, что эстетическая ценность вещи для китайцев сосредоточивалась в ее «тени», или «отблеске», т.е. декоративных, чисто орнаментальных моментах, подобно тому как ценность морального действия (по крайней мере в конфуцианстве) не мыслилась без церемониальной артикуляции этого действия. Этим обстоятельством объясняется, помимо прочего, постоянное тяготение китайских живописцев к экспрессивной графике, их вкус к гротеску и тонкое чувство стильного штриха. По той же причине внехудожественному, чисто материальному присутствию произведения искусства китайцы придавали не меньшее значение, чем собственно художественным качествам картины. Уместно напомнить о необычайно высоком уровне развития техники снятия отпечатков в Китае, начиная с изготовления печатей и эстампов и кончая книгопечатанием, а также о тенденции приписывать эстетическую значимость разного рода побочным атрибутам бытования произведения искусства, например, печатям на картинах, шкатулкам для их хранения и даже личностям их владельцев. Отсюда, наконец, и своеобразная «открытость» эстетического бытия произведения искусства в Китае: живописный свиток со временем обрастал все новыми

Китайская эстетическая мысль

печатями и надписями, что составляло вещественную параллель тому преемствованию просветленного духа, безначальной (по-китайски — «древней») творческой воли, которые стремился воспроизвести в своем творчестве каждый китайский мастер. В связи с этим следует подчеркнуть, что любое творение китайского художника — это прежде всего комментарий к опыту, пережитому кем-то прежде. Оценка мастера в Китае неизменно сводилась к определению его «правильной родословной». Собственно же эстетические критерии творчества были не столь существенны.

Таким образом, в китайской эстетике первостепенное значение имеет не форма, а структура, главным же свойством творческого акта является не выявление, а наоборот, «рассеивание» (*сань* [*l*]), внушающее опыт вечно отсутствующей полноты бытия. «Письмо — это рассеивание», — говорится в «Слове о письме» Цай Юна (II в.), одном из первых сочинений об искусстве каллиграфии в Китае. Цай Юн связывает акт «рассеивания» с состоянием духовного покоя и расслабления как условия внутренней концентрации: «Тот, кто желает писать, прежде пусть посидит прямо, упокоит мысли и отдастся влечению воли, не изрекает слов, не сбивает дыхания и запечатает свой дух глубоко внутри, тогда письмо его непременно будет превосходным...» Этот принцип саморассеивающейся структурности запечатлен уже в первом законе живописи Се Хэ, называвшем главным достоинством живописного образа «живое движение в созвучии энергий». Отсюда проистекают такие важные особенности китайской эстетики, как перенесение на художественное произведение теории взаимодействия полярных сил *инь–ян*, принципиальная фрагментарность и декоративный характер внешнего образа (каковой является не более чем «следом», отблеском, преломлением внутренней реальности), экранирование как ведущий принцип художественного пространства в изобразительном искусстве и ландшафтной архитектуре, аллюзия как сущность классической словесности и др. Вслед за даосским мудрецом Лао-цзы, говорившим об «образе без образа», эстетическая теория Китая объявляла высшей ценностью «поэзию вне поэзии» и «картину вне картины». Наглядным примером саморассеивающейся, чистой структуры «пустоты» является традиционная мелкая пластика и даже мебель китайцев, где предметная форма как бы теряется, исчезает в прихотливой игре выпуклых и вогнутых поверхностей, уступая место видению творческой мощи одухотворенной жизни. Композиция картины — в первую очередь пейзажа — должна была явить прикровенный образ энергетических каналов, так называемых «драконьих вен», пронизывающих мироздание. В этом пункте китайское искусство органически смыкалось с традиционной китайской физикой и космологией.

Эта смутная интуиция, угадывавшая пустотную структуру бытия, традиционно выражалась в китайской живописи в образах туманов, облачной дымки, полупрозрачных испарений. Выражение «туманная дымка» даже слу-

жило синонимом живописи вообще. Тонкая вуаль облаков или туманов является превосходным образцом экрана, который скрывает внешние образы, чтобы выявить глубину пространства, и устраняет все фиксированные перспективы созерцания вещей. Поэтому мир туманов — это также мир снов и пророческих видений, отмечающих опыт творческого преображения жизни, каковое и составляет подлинный предмет и главный «секрет» классической живописи Китая.

«Экранирование» как непременное условие эстетического созерцания означает, что пространство в китайском мировосприятии обладает слоистой структурой и его организующим принципом является свертывание, завихрение, складка. Отсюда приверженность китайских художников к кривым линиям, их склонность сводить линию к точке, символизирующей значимые «узлы» сознания. Отсюда и присущее китайским пейзажным картинам панорамное, как бы сферическое видение мира. Модель пространства в искусстве и науке Китая — это две вложенные друг в друга сферы (ее прототипом была тыква-горлянка — самый популярный символ универсума в Китае). Прообразом же созерцания в китайской традиции выступало чтение, погружающее в сокровенный мир смыслов, и слушание, дающее опыт глубины восприятия.

В итоге восприятие пространства в китайской традиции оказывается актом не наблюдения, а раскрытия глубины посредством, так сказать, «распрямления складки». Созерцание воистину превращается в выявление «чудес и таинств» бытия. Обманный вид в китайском искусстве — не трюк, а единственная возможность видеть. Предел же видения есть «семя» вещей, символическое пространство вселенской «завязи жизни», предвосхищающей все сущее. Ясно, что художественные образы в Китае и не предназначались для созерцания в качестве некоего статического объекта. Они выступали вместилищем взрывчатой силы бытия, перехлестывали свои границы, продолжались в иных интимно заданных человеку качествах. Знатоки вдыхали «испарения» картин, старинные бронзовые сосуды ценили не в последнюю очередь за их запах, фарфоровые чаши и декоративные камни в саду слушали, ударяя по ним палочкой, и т.д.

Правда традиционного искусства Китая — это постижение предела всякого опыта и переход в инобытие, что по-китайски именовалось *жу шэнь* — «вхождением в духовность». Об этом моменте самопревращения духа свидетельствует соприсутствие в классических китайских пейзажах двух планов изображения: плана миниатюры, дающего неправдоподобно увеличенные образы деталей, и плана макровосприятия, относящегося к необозримо широкой перспективе видения. Обе эти формы созерцания превосходили разрешающую способность глаза, требовали участия духовной интуиции; картина воистину должна была пребывать «вне картины». Что же касается предметных образов картины, то они, будучи продуктами отбора и преображения в сознании мельчайших «семян» восприятия, не имели прототипов среди естественных

предметов или идеальных форм и представляли собой в сущности галлюцинации, отблески и проекции непостижимых глубин «мирового сердца», которое само себя скрывает. Эти образы изначально нормативны и стилизованы, поскольку выявлены творческой волей мастера. Они не отображают действительных вещей, а только подобны этим вещам или напоминают их. Они — как метафоры безымянной истины.

Одним из важнейших эстетических приемов в Китае было так называемое заимствование вида (*цзе цзин*), когда реальные предметы вводились в другой и чуждый им пейзаж, создавая тем самым обманный вид. При этом иллюзионизм китайской живописи чужд натуралистического правдоподобия, к которому стремилась живопись Европы, — этот иллюзионизм есть, скорее, убедительность невероятного.

Эстетическая программа китайской культуры позднего средневековья, дошедшая до XX столетия, окончательно сложилась к XVII в. Художнику предписывалось искать не внешнее подобие вещей, а проникновение в «творческую силу мироздания», он должен был «вторить древним» (*фан гу*), пестовать целомудренное «неумение» (*чжо*) и добиваться «неброскости» (*дань* [*2*]) своих произведений. Предметом художественного изображения единодушно признавалась «древняя воля» (*гу и*) — определенность жизненной интуиции, предвосхищавшая все формы и всякое понимание. Термин *и* [*3*] в западной литературе обычно переводят словом «идея», но речь идет о реальности, которая недоступна умозрению, представляет собой стихию творческих метаморфоз бытия и воплощенную непоследовательность, разрыв: в ней бытие разделяется на интимное «веяние» духа и чистую вещественность «следа» (*цзи* [*4*]) реальности. Поэтому картины в Китае оценивали, с одной стороны, по их неосязаемому настроению, общей атмосфере, совершенной целостности стиля, а с другой — по особенностям живописной техники, нюансам «игры туши» (*мо си*). Предметное же содержание картины имело второстепенное значение.

Необходимость все настойчивее подчеркивать иллюзорный характер живописных образов, сохраняя при этом видимость их натуралистического правдоподобия, в конце концов привела к разложению классического стиля китайского искусства. Исторический конец китайской традиционной эстетики наступил в тот момент, когда типовые формы классического искусства под влиянием западной цивилизации были соотнесены с их предполагаемыми прототипами в природном мире. В результате был утрачен сам принцип символического миропонимания.

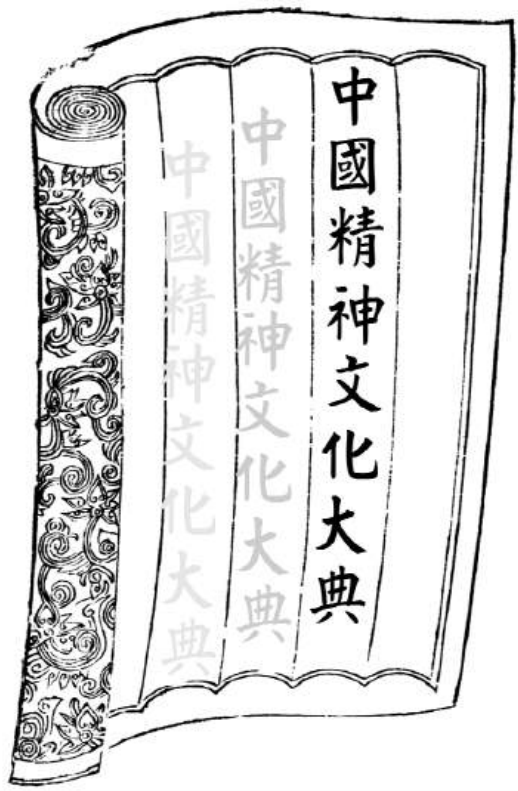
* Чжунго мэйсюэ ши цзыляо сюаньбянь (Избранные материалы по истории китайской эстетики). Т. 1–2. Пекин, 1979–1980; Слово о живописи из сада с горчичное зерно / Пер. с кит., коммент. Е.В. Завадской. М., 1969; ** *Алексеев В.М.* Китайская литература. Избранные труды. М., 1978; *Виноградова Н.А.* Искусство стран Дальнего Востока. Китай. М., 1979; *Завадская Е.В.* Беседы о живописи Ши Тао. М., 1978; *она же.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975; История эстетической мысли. Т. 2. М., 1985; *Кривцов В.А.* Эстетика даосизма. М., 1993; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979; *Малявин В.В.* Китайское искусство: принципы, школы, мастера. М., 2004; *он же.* Сумерки Дао: Китайская культура на пороге Нового времени. М., 2001; *он же.* Традиционная эстетика в странах Дальнего Востока. М., 1987; *Соколов-Ремизов С.Н.* Литература, каллиграфия, живопись: к проблеме синтеза искусств в художественной культуре Дальнего Востока. М., 1985; *Siren O.* The Chinese on the Art of Painting. N.Y., 1963.

См. ст.: **Вэнь**; **Даосизм**; **Инь–ян**; **Конфуцианство**; **Конфуций**; **Сань цай**; **Син [1]**; **Сюй**; **Ци [1]**; **Чань школа**; **Чань-сюэ**; **Чжо**; **Ю–у**.

В.В. Малявин

乙

Словарный раздел



АЛАЙЕ ШИ

阿賴耶識

Алайе ши (санскр. алая-виджняна) — «сознание-хранилище». Важнейший термин буд. философии (см. **Буддизм**), обозначающий восьмое сознание в йогачаровской классификации сознания (см. **Ба ши**).

В философии йогачаров для обозначения сознания использовалось несколько терминов: читта, виджняна, манас. Термин «читта» соответствовал кит. термину **синь** [**1**], «виджняна» — термину *ши* [*4*], «манас» — термину *и* [*3*]. Согласно О.О. Розенбергу, «различные названия элемента сознания — „читта“, „манас“ и „виджняна“ — выражают только различные тонкости анализа: „читта“ — единая форма сознания; „виджняна“ — то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания; „манас“ — сознание предыдущего момента» (Проблемы буддийской философии. Гл. XIII). В текстах йогачаров нет однозначного определения алая-виджняны.

В Китае учение об алая-виджняне особенно тщательно разрабатывалось в школе *фасян* (см. **Фасян-цзун**), представляющей собой кит. ответвление йогачаров, и прежде всего в соч. Сюань-цзана «Чэн вэй ши лунь» («Трактат об установлении только сознания»), где раскрывается троякий смысл понимания сознания как хранилища. С одной стороны, алая-виджняна — это хранилище, в к-ром сосредоточены все впечатления предыдущих семи сознаний — зрения, слуха, обоняния, осязания, вкуса, мановиджняны, манаса. Эти впечатления хранятся в виде семян (*чжун цзы*), из к-рых впоследствии «произрастают» внешние образы, воспринимаемые семью сознаниями. В этом смысле алая — сознание, к-рое может хранить. С другой стороны, алая-виджняна как хранилище семян ни в коем случае не противопоставляется предыдущим семи сознаниям, а наоборот, зависит от них, являющихся своего рода поставщиками впечатлений, или семян. Поэтому она не мыслится как нечто внешнее по отношению к хранящимся в ней сознаниям, но сама является тем, что хранится. И наконец, алая-виджняна причастна к тому, что манас, или седьмое сознание, создает иллюзию собственного «я». И если манас — это сознание, к-рое может создавать привязанность к собственному «я», то алая — это сознание, к-рое само привязано к собственному «я».

Подобного рода «многофункциональность» алая-виджняны породила различные толкования вплоть до противоположных: от ее отождествления с эмпирическим «я» до признания ее в качестве Абсолюта. В кит. школе *фасян* алая-виджняна не является ни Абсолютом, ни абс. бытием в силу ее привязанности к эмпирическому «я». Однако при этом алая-виджняна не сводится к эмпирическому «я» ввиду ее способности быть сознанием-хранилищем. Алая-виджняна предстает как бытие, с одной стороны, порождающее феноменальные процессы, с другой — тяготеющее к нирване или же истинно сущему — Абсолюту. Однако обе эти тенденции алаи ни в коей мере не пересекаются и мыслятся как параллельные друг другу. Это утверждение школы *фасян* и йогачаров вызвало большие возражения со стороны других буд. школ Китая, особенно **хуаянь-цзун** и **тяньтай-цзун**.

** *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерки ранней истории. М., 1987; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Хуан Чань-хуа.* Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учений всех школ китайского буддизма). Тайбэй, 1973; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1–2. Пекин, 1980–1982; *Ch'en K.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964; *Chatterjee A.K.* The Yoga Chara Idealism. Delhi, 1987.

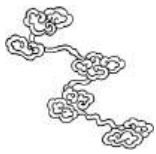
Л.Е. Янгутов

АНЬ ШИ-ГАО

安世高

Ань Ши-гао, Ань Хоу, Ань Син. II – нач. III в. Буд. наставник, основоположник практики перевода буд. текстов на кит. яз. (см. **Буддизм**). Последователь буддизма тхеравады (хинаяны). По преданию, происходил из парфянского царского рода, после кончины отца отказался от престола, став буд. монахом. В 148 прибыл в Лоян, где со своими помощниками занимался гл. обр. переводческой деятельностью. Впоследствии жил в Вост. Китае (современные пров. Цзянсу и Чжэцзян). Перевел на кит. яз., по разным данным, от 40 до 90 цзюаней (свитков) буд. сутр. Для перевода буд. терминов использовал гл. обр. даос. понятия, положив начало принципу толкования и перевода буд. текстов, получившему название *гэ и* («выверение смысла» слов, т.е. попытка передачи смыслового содержания санскр. понятий посредством кит. лексики). Поэтому переводы, выполненные Ань Ши-гао, его помощниками и последователями, в значительной степени представляют собой свободные изложения санскр. текстов с использованием реалий кит. культуры и специфичных для нее ассоциаций. Ань Ши-гао стоял у истоков распространения в Китае текстов, излагающих буд. доктрину (гл. обр. в версии тхеравады), а также обосновывающих практику сосредоточения и религиозного созерцания (таких, как «[Да] ань бань шоу и цзин» — «[Великая] сутра о вдохах-выдохах и сосредоточении»).

А.Г. Юркевич



乙

АПИТАНЬ

阿毘曇

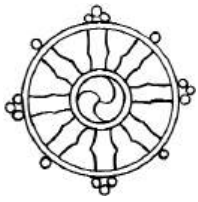
Апитань, также Питань, Абхидхарма. Раздел буд. учения (см. **Буддизм**), третья часть буд. канона (пали Типитака, санскр. Трипитака, кит. Сань цзан). Включает в себя ряд текстов, относящихся как к тхераваде (хинаяне), так и махаяне. Считается наиболее трудной для понимания. Традиция относит составление Абхидхармы к первому буд. собору, состоявшемуся после смерти Будды. Однако, скорее всего, тексты были написаны не ранее III в. до н.э. Основная проблематика Абхидхармы включает в себя рассмотрение человеческой психики как совокупности внутр. содержания и внеш. воспринимаемого мира, представляющей собой поток дхарм (частиц); классификацию дхарм по различным основаниям; описание техник психотренинга и др.

Одним из наиболее авторитетных текстов считается «Абхидхарма-коша» («Сокровищница высшего Законоучения») Васубандху (IV–V вв.).

В Китае учение Абхидхармы было широко распространено, многие его положения получили дальнейшую разработку в школах *шэлунь*, *фасян* (см. **Фасян-цзун**) и др. Крупнейший представитель школы *саньлунь* (см. **Саньлунь-цзун**) **Цзи-цзан** в соч. «Сань лунь сюань и» («Сокровенный смысл трех шастр») называет следующие тексты, известные в Китае к VII в.: Абхидхарма, проповеданная Буддой Шакьямуни («Фасян питань» — «Абхидхарма свойств дхарм»), Абхидхарма Шарипутры («Шэлифу апитань») в 20 цзюанях (свитках), Абхидхарма Катьяяны («Ба цзяньду» — «Восемь грантх») в 20 цз., «Вибхаша-шастра» («Да пипоша лунь») в 100 цз., «Абхидхарма-хридая-шастра» («Апитань синь лунь») Дхармашрештхина (ок. III в.) в 4 цз., «Составная Абхидхарма-хридая-шастра» («Цза апитань синь лунь») Дхарматраты (ок. IV в.). Учение Абхидхармы было подвергнуто критике как не соответствующее учению махаяны и утверждающее постулат реального существования дхарм.

**Цзи-цзан.* Сань лунь сюань и (Сокровенный смысл трех шастр) // ТСД. Т. 45, № 1852.

М.В. Анашина



БА БУ ЧЖУН ДАО

八不中道

Ба бу чжун дао — «срединный путь восьми не», «срединный путь восьми отрицаний». Важнейший принцип учения мадхьямики, к-рый был изложен Нагарджуной в его сочинениях «Махапраджняпарамита-шастра» («Шастра о великой праджняпарамите») и «Мула-мадхьямика-карики» («Коренные строфы о срединном видении»). В Китае этот принцип получил дальнейшее развитие в сочинениях основателя школы *саньлунь* (см. **Саньлунь-цзун**) **Цзи-цзана** «Да шэн сюань и» («Сокровенный смысл махаяны») и «Сань лунь сюань и» («Сокровенный смысл трех шастр»). По мнению Цзи-цзана, «восемь отрицаний» составляют сердцевину учения всех будд и всех святых, а их учение представляет собой «срединный путь» (см. **Буддизм**).

«Восемь отрицаний» — это: 1) не-рождение (*бу шэн*), 2) не-уничтожение (*бу ме*), 3) не-постоянство (*бу чан*), 4) не-прерывность (*бу дуань*), 5) не-тождество (*бу и*), 6) не-различие (*бу и*), 7) не-приход (*бу лай*), 8) не-уход (*бу чу*).

Фактически «восемь отрицаний» составляют четыре пары противоположностей, вернее отрицание четырех пар противоположностей:

1) отрицание рождения и уничтожения (не-рождение–не-уничтожение);
2) отрицание постоянства и прерывности (не-постоянство–не-прерывность);
3) отрицание тождества и различия (не-тождество–не-различие);
4) отрицание прихода и ухода (не-приход–не-уход).

«Восемь отрицаний» — это отрицание важнейших характеристик бытия, с одной стороны, и отрицание наличия каких-либо противоположностей — с другой. Иными словами, «восемь отрицаний» — это не только отрицание рождения и уничтожения, постоянства и прерывности, тождества и различия, прихода и ухода, но и отрицание самой оппозиции этих понятий, отрицание их как противоположностей. Ведь если нет рождения и уничтожения, то отсутствуют и их отношения как двух противоположностей.

В этом Цзи-цзан усматривал принцип срединного пути, отрицающий любые крайности (см. **Чжун дао**). Противоположности как проявления крайностей не являются истинными характеристиками бытия. Это — стереотипы человеч. мышления, допускающего наличие оппозиции субъекта и объекта, нирваны (см. **Непань**) и сансары (см. **Лунь хуй**). Срединный принцип отрицает различие между феноменальным бытием и истинным. Они тождественны, их различие условно. Наше обыденное сознание допускает наличие оппозиции рождения и уничтожения, постоянства и прерывности, тождества и различия, прихода и ухода. Но в просветленном сознании эта оппозиция снимается, поэтому постижение «восьми отрицаний» по сути представляет собой отражение просветленности сознания. Концепция «восьми отрицаний» была призвана разъяснить суть срединного пути через ломку стереотипов человеч. мышления, склонного рассматривать мир через призму бинарной оппозиции, и способствовать подготовке обыденного сознания к просветлению.

* *Хань Тин-цзе.* Цзи-цзан сань лунь сюань и цзяо ши (Выправленный и истолкованный «Сокровенный смысл трех шастр» Цзи-цзана). Пекин, 1987; ** *Хуан Чань-хуа.* Фо-цзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973; *Ch'en K.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964; *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. L., 1967; *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956.

Л.Е. Янгутов

Ба гуа *см.* **Гуа [2]**

БАНЬ ГУ

班固

Бань Гу. 32 н.э., Фуфэнь (совр. Сяньян пров. Шэньси) – 92, Лоян пров. Хэнань. Историк, ученый-конфуцианец (см. **Конфуцианство**), создатель двух энциклопедич. сочинений по истории и идеологии Китая III в. до н.э. — I в. н.э.: «**Хань шу**» и «**Бо ху тун**». Родился в семье знатного ученого Бань Бяо. В 62 стал придворным ученым-историком, в 88 ушел в отставку, в 92, потеряв благосклонность императора, был заключен в тюрьму. По филос. взглядам Бань Гу наиболее близок к **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.). В споре между конфуцианцами и легистами (см. **Легизм**) о том, как управлять гос-вом: посредством этико-ритуальных норм (**ли** [**2**]) или юридич. законов (**фа** [**1**]), — Бань Гу занял компромиссную позицию. Подобно легистам, он признавал возможность историч. прогресса (свидетельство к-рого, по его мнению, создание централизованной империи Хань) и необходимость широкого контроля гос-ва над экономикой. Вместе с тем вслед за конфуцианцем **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) Бань Гу отстаивал естественную («небесную» — **тянь** [**1**]) правомерность устранения порочного государя (см. **Мин** [**1**]) и целесообразность организации сельского хоз-ва по утопич. системе «колодезных полей» (**цзин тянь**).

Как прославленному ученому, основоположнику жанра дин. истории, восторжествовавшему в офиц. кит. историографии, Бань Гу приписывается авторство ряда историко-беллетристич. произведений, в осн. связанных с царствованием знаменитого императора дин. Хань — У-ди (141–87 до н.э.).

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 128–154, 225–252, 320–324; Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994, с. 176–191, 306–307; Восточная поэтика. Тексты. Исследования. Комментарии. М., 1996, с. 29–39; ** *Синицын Е.П.* Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975; *Sprenkel O.B. van der.* Pan Piao, Pan Ku and Han History. Canberra, 1964.

См. также лит-ру к ст.: «**Бо ху тун**»; «**Хань шу**».

А.И. Кобзев

БАО ЦЗИН-ЯНЬ

鮑敬言

Бао Цзин-янь. III–IV вв.? Даос. философ. Единств. источником, в к-ром он упоминается, является гл. 48 трактата **Гэ Хуна** (III–IV вв.) «Бао-пу-цзы», содержащая изложение учения Бао Цзин-яня и развернутую критику его идей. Существует предположение, что Бао Цзин-янь — персонаж, вымышленный Гэ Хуном в полемич. целях.

Развивая социальную утопию раннего **даосизма**, Бао Цзин-янь довел ее до логич. завершения, создав «учение о безвластии» (*у цзюнь лунь*). Он отрицал естественность и правомерность существования гос-ва, социального и имуществ. неравенства, эксплуатации, считая, что все эти ин-ты и нормы появились в результате извращения естеств. принципов поведения и отступления от **дао**. Бао Цзин-янь был единств. из философов древнего и средневек. Китая, отрицавшим монархию и необходимость в правителе. Его идеалом была мифич. древность: тогда все люди жили в единстве с природой, без гос-ва, собственности и угнетения; позже, с утратой *дао,* хитроумные и сильные обманом и принуждением заставляли работать на себя простодушных и слабых. Резкой критике Бао Цзин-янь подвергал войны и образ жизни господствующих классов. Социальное учение Бао Цзин-яня представляет собой наиболее радикальное выражение даос. доктрин «недеяния» (**у вэй**) и «естественности» (**цзы жань**).

** *Торчинов Е.А.* Древнекитайский вольнодумец Бао Цзин-янь // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1981.

См. также лит-ру к ст.: **Гэ Хун**.

Е.А. Торчинов

БА ШИ

八識

Ба ши (санскр. ашта-виджняна) — восемь видов сознания. Одно из важнейших понятий буд. школ йогачары и виджнянавады (см. **Вэйши-цзун**).

Одна из пяти скандх (см. **У юнь**) — «сознание» (*ши* [*4*]) — в зависимости от источника знания подразделяется на восемь видов, представляющих дхармы (см. **Фа** [**1**], разд. 2), относящиеся к сознанию. Пять первых видов соотносятся с миром феноменов бытия: зрительное (кит. *янь* [*1*], санскр. чакшур) сознание, слуховое (*эр*, шротра), обонятельное (*би* [*1*], гхрана), вкусовое (*шэ* [*1*], джихва), тактильное, или телесное (*шэнь* [*2*], кая). Эти виды сознания связаны с чувственным восприятием и образуют пары с видами отражаемых явлений внеш. мира: зрительное — «цвет» (*сэ*), слуховое — «звук» (*шэн* [*3*]), обонятельное — «запах» (*сян* [*4*]), вкусовое — «вкус» (*вэй* [*5*]), тактильное — «касание» (*чу*). Шестой вид сознания — рассудочное (*и* [*3*], манас) воспринимает дхармы и представляет собой комплексное ощущение, сформированное посредством пяти первых видов сознания. Вместе они образуют представление о чувственно познаваемых объектах (*цзин* [*7*], вишая). Седьмой вид (клишта-манас) есть активное обобщающее сознание, источник рассудочного, оно соотносится с категорией «мысленной оценки» (кит. *сы лян*). Клишта-манас, взятое отдельно от др. видов сознания, рассматривалось как причина эгоизма и индивидуализма, источник возникновения иллюзий из-за кажущегося постижения реальности. Поэтому седьмой вид сознания иногда наз. *атона* (санскр. адана), т.е. привязанность сознания к чему-либо. Восьмой вид сознания — алая — высший вид сознания, является психич. источником всего сущего, причиной возникновения, изменения и сохранения всех явлений, поэтому наз. «сознанием-сокровищницей» (алая-виджняна; см. **Алайе ши**). Существование алаи предусматривает три аспекта, она является: 1) причиной всего сущего, «семенем всех вещей»; 2) плодом и результатом всех изменений на основе предыдущей кармы (**е** [**1**]), приносящей соответствующее воздаяние (этот аспект алаи соотносится с категорией *и шу*, санскр. випака, означающей соответствие следствия причине или соответствующее воздаяние); 3) «сознанием-сокровищницей» (*чжи цзан*), к-рое содержит не только все вещи и явления как психич., так и феноменального мира, но и саму алаю, т.о. заключая в себе причину и следствие одновременно. На стадии овладения сознанием-алаей преодолевается двойственное видение мира, к-рый предстает в нерасторжимом единстве внеш. и внутр., временного и пространственного.

Учение хинаяны предполагает, что первые шесть видов сознания не имеют самостоятельной сущности и проявляются лишь как части единства при постижении седьмого и восьмого видов. Положение о том, что «восемь видов сознания представляют собой единое тело» (*ба ши ти и*), противостояло доктрине их разделенности — «восемь видов сознания разделены» (*ба ши ти бе*). Учение о *ба ши* представляло собой гносеологич. концепцию хинаяны, а также конкретное указание пути вхождения в нирвану (см. **Непань**) посредством последовательного постижения мира от материальных объектов к психич. началу в человеке.

** *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987; *Вань Ли-тянь.* Фо-цзяо чжэсюэ (Философское учение буддизма). Пекин, 1986.

А.А. Маслов

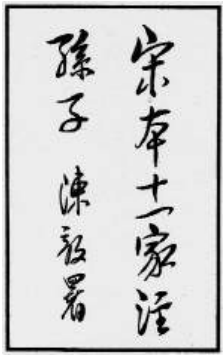
兵家

Бин-цзя — школа военной философии. Древнекит. филос. школа, выработавшая учение о военном искусстве как одной из основ социальной регуляции и выражении общекосмич. законов. *Бин-цзя* синтезировала идеи **конфуцианства**, **легизма**, **даосизма**, **иньян-цзя** и **мо-цзя**. Впервые упоминается в «**Хань шу**» (I в. н.э.), в разделе «И вэнь чжи», где, однако, не включена в число десяти главных филос. школ, а выделена как самостоятельное направление, охватывавшее более 50 мыслителей, разделенных на четыре группы знатоков — стратегии и тактики (*цюань моу*); расположения войск на местности (*син ши*); временных и психологич. условий войны (*инь ян*); боевых приемов (*цзи цзяо*).

Согласно «И вэнь чжи», *бин-цзя* начала формироваться около VI – V в. до н.э. в среде военачальников. Идеологич. основой служат конф. принципы отношения к военному делу, изложенные в «Хун фане», «**Лунь юе**», «Си цы чжуани»: военные действия — последнее на шкале гос. дел, но необходимое средство пресечения смут и восстановления «гуманности» (**жэнь** [**2**]), «должной справедливости» (**и** [**1**]), «благопристойности» (**ли** [**2**]) и «уступчивости» (*жан*).

Наиболее важные сочинения *бин-цзя* — «**Сунь-цзы**» Сунь У (VI–V вв. до н.э.) (рус. пер.: Н.И. Конрад, 1950; Е.И. Сидоренко, 1955; К.Б. Кепинг, 1979; В.В. Малявин, 2002) и «**У-цзы**» У Ци (IV в. до н.э.) (рус. пер.: Е.И. Сидоренко, 1957; Н.И. Конрад, 1958). Вместе с пятью другими трактатами они были объединены в «Семикнижие военного канона» («У цзин ци шу»), идеи к-рого легли в основу всех традиц. военно-политич. и военно-дипломатич. доктрин Китая, Японии, Кореи и Вьетнама.

Состав «Семикнижия» окончательно определился лишь в XI в. В него вошли «Лю тао» («Шесть планов»), «Сунь-цзы [бин фа]» («Сунь-цзы [о военном искусстве]»), «У-цзы [бин фа]» («У-цзы [о военном искусстве]»), «Сыма фа» («Правила Сыма»), «Сань люэ» («Три стратегии»), «Вэй Ляо-цзы», «Ли Вэй-гун вэнь дуй» («Диалоги Ли Вэй-гуна»). Традиц. версия приписывает «Лю тао» легендарному наставнику Вэнь-вана и У-вана, стратегу Тай-гун Вану (Люй Шан; XI в. до н.э.), «Сунь-цзы» — Сунь У, «У-цзы» — У Ци (IV в. до н.э.), «Сыма фа» — Сыма (Тянь) Жан-цзюю (VI – нач. V в. до н.э.), «Вэй Ляо-цзы» — Вэй Ляо (IV в. до н.э.), «Сань люэ» — Хуан Ши-гуну (III в. до н.э.); «Ли Вэй-гун вэнь дуй» считался записью диалогов императора Тай-цзуна (627–649) дин. Тан с его полководцем Ли Цзином (вэйским гуном Ли). Однако фактически «Лю тао» составлен в III–IV вв. н.э., «Сань люэ» в кон. VI – нач. VII в., а утраченный текст «Ли Вэй-гун вэнь дуй» восстановлен не ранее IX в. Иерархию этих трактатов в кит. культурной традиции отражает их последовательность в «**У цзин**» [**1**] под ред. Чжу Фу (XI в.): «Сунь-цзы», «У-цзы», «Сыма фа», «Вэй Ляо-цзы», «Ли Вэй-гун вэнь дуй», «Сань люэ», «Лю тао». В 1972 в КНР был найден еще один фундаментальный трактат *бин-цзя*, считавшийся утраченным в начале I тыс., — «Сунь Бинь бин фа» («Военные законы Сунь Биня», IV–III вв. до н.э., рус. пер.: В.В. Малявин, 2002).



Мировоззрение *бин-цзя* основывается на представлении о циклич. характере всех космич. процессов, являющихся переходом противоположностей друг в друга по законам взаимопревращения сил **инь-ян** и циркуляции «пяти элементов» (**у син**). Этот общий ход вещей есть путь «обращения к корню и возвращения к началу» («У-цзы»), т.е. **дао**. В социальной жизни также действуют противоположности, в ней взаимообусловлены «культура» (**вэнь**) и оппозиционная ей «воинственность» (*у* [*2*]), «воспитание» (*цзяо* [*1*]) и «управление» (*чжэн* [*3*]); в одних случаях необходимо опираться на конф. (см. **Конфуцианство**) «добродетели» (**дэ** [**1**]): «гуманность», «должную справедливость», «благопристойность», «благонадежность» (**синь** [**2**]), а в др. — на противоположные им легистские (см. **Легизм**) принципы: «законность» (**фа** [**1**]), «наказуемость» (*син* [*4*]), «полезность/выгодность» (*ли* [*3*]), «хитрость» (*гуй* [*4*]). Военная сфера — важная область гос. дел, а гл. в военном искусстве — это победа без сражения, и тот, кто не понимает вредоносности войны, не способен понять и ее «полезности/выгодности». В подобной диалектике сведущи «властители судеб (**мин** [**1**]) народа» — талантливые и расчетливые полководцы, которые

в иерархии победоносных факторов следуют за *дао*, Небом (**тянь** [**1**]), Землей (*ди* [*2*]) и впереди закона (*фа* [*1*]), а потому (как и по учению моистов; см. **Мо-цзя**) должны быть почитаемы и независимы от правителя.

* *Цзэн Гун-лян* (сост.). У цзин цзунъяо цяньцзи (Основные версии «Семикнижия военного канона»). Т. 1–8. Шанхай, 1959; Чжунго бин шу цзи чэн (Корпус военных книг Китая). Кн. 1–24. Шэньян, 1982–1990; *Чжан Чжэнь-цзэ*. Сунь Бинь бин фа цзяо ли (Выверенные и выправленные «Военные законы Сунь Биня»). Пекин, 1986; Сунь Бинь бин фа синь бянь чжу и (Военные законы Сунь Биня в новой редакции с коммент. и пер.) / Сост. Лю Синь-цзянь. Чжэнчжоу, 1989; Сы ку бин цзя лэй цун шу (Б-ка классифицированных произведений *бин-цзя* из Четырех хранилищ). Шанхай, 1990; *Конрад Н.И.* Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Пер. и исслед. М.–Л., 1950; Сунь-цзы / Пер. Е.И. Сидоренко. М., 1955; У-цзы / Пер. Е.И. Сидоренко. М., 1957; *Конрад Н.И.* У-цзы. Трактат о военном искусстве. Пер. и коммент. М., 1958; *он же.* Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 7–384; «Сунь-цзы» в тангутском переводе / Пер. с тангутского и кит. К.Б. Кепинг. М., 1979; Китайская наука стратегии / Сост. В.В. Малявин. М., 1999, с. 49 и далее; Китайское искусство войны. Постижение стратегии / Сост. и ред. Т. Клири. Пер. с англ. Р.В. Котенко. СПб., 2001; У цзин. Семь военных канонов Китая / Пер. с англ. Р.В. Котенко. СПб., 2001; Китайская военная стратегия / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М., 2002; Искусство управления / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М., 2003, с. 192–222, 338–428; ** *Караев Г.Н.* Военное искусство древнего Китая. М., 1963; *У Жусун, Ван Хунту, Хуан Ин.* «Искусство войны Сунь-цзы» и искусство исцеления. М.–СПб., 2004; *Чуев Н.И.* Военная мысль в древнем Китае. М., 1999; *Лу Да-цзе.* Лидай бин шу мулу (Исторический каталог книг по военному искусству [от древности до 1911]). Тайбэй, 1970; Сунь-цзы синь тань: чжун вай сюэчжэ лунь Сунь-цзы (Новые исследования о Сунь-цзы: китайские и зарубежные ученые о Сунь-цзы). Пекин, 1990; Чжунго гудай бинфа цзинцуй лэйбянь (Тематически классифицированные лучшие в древнем Китае [суждения] о законах войны) / Гл. ред. У Жу-сун. Пекин, 1988; Чжунго цзюньши сысян ши (История китайской военной мысли). Тайбэй, 1968; Chinese Ways of Warfare. Camb. (Mass.), 1974; *Lewis M.E.* Sanctioned Violence in Early China. N.Y., 1990.

А.И. Кобзев

Благородный муж *см.* **Цзюнь цзы**

БОДХИДХАРМА

菩提達摩

Бодхидхарма (досл. «Дхарма просветления»), кит. Путидамо, сокр. Дамо. Ум. 528 или 536. В чань-буддизме традиционно считается 28-м буд. патриархом, 1-м патриархом **чань школы**. Личность во многом легендарная, нек-рые исследователи отрицают ее историчность. По преданию, родом из Южн. Индии, принадлежал к варне брахманов или кшатриев, происходил из царской семьи, был третьим наследником царя. Покинув семью, принял **буддизм** махаянского толка и стал монахом-миссионером. Прибыл в Китай (г. Гуанчжоу) морским путем в кон. V – нач. VI в. Между 516 и 526 отправился в г. Лоян, где в монастыре Юннин-сы проповедовал буд. учение. Затем ушел в монастырь Шаолинь-сы на горе Суншань, где, по преданию, в течение девяти лет «непрерывно созерцал каменную стену в сидячей медитации» (*цзо чань би гуань*), поэтому современники прозвали его «брахманом, созерцающим стену» (*би гуань поломэнь*). В общей сложности провел на севере Китая более 40 лет, распространяя учение о «просветлении» (*у* [*4*]) и передавая эзотерич. методы буд. практики психотренинга. Пользовался большим уважением среди кит. монахов как «наставник медитации» и знаток буд. канона, имел много учеников и последователей, среди к-рых наиболее известны Хуй-кэ, Тань-линь, Дао-юй и др. Своим преемником и 2-м чаньским патриархом назначил Хуй-кэ, передав ему для распространения в качестве осн. канонич. текста школы *чань* «Ланкаватара-сутру» в 4 цзюанях («свитках»). Наряду с толкованием этой и др. махаянских сутр (гл. обр. в тради-

ции йогачары) разработал учение о «двух путях и четырех методах» достижения «просветления». Первый путь — «вхождение в принцип» (*жу ли*) — означал осознание того, что все живые существа обладают одной и той же изначально «чистой» (*цин* [*Л*]) природой, лишь поверхностно омраченной (*у мин*) неведением, поэтому необходимо отбросить все ложные взгляды и вернуться к «истинной реальности» (*чжэнь жу*) посредством практики «созерцания стены» (*би гуань*). Под вторым путем — «вхождением в практику» (*жу ши*) имелось в виду освоение адептом «четырех методов»: охотно принимать все горести и печали, не проявляя ненависти к тому, кто наносит тебе вред; следовать закону причинности и быть довольным своей судьбой, спокойно воспринимая счастье и несчастье, приобретение и утрату; избавиться от страстей и ни к чему не стремиться; быть в согласии с Дхармой (см. **Фа [1]**, разд. 2), т.е. учением Будды. Ему приписывается также разработка четырех основополагающих принципов чань-буддизма: «особая передача вне учения»; «не опираться на слова и тексты»; «прямое указание на сознание человека»; «созерцая свою природу, становиться буддой». Однако новейшие исследования показали, что эти принципы были сформулированы не ранее периода правления дин. Тан (618–907).

* *Дао-сюань.* Сюй гао сэн чжуань (Продолженные жизнеописания достойных монахов) // ТСД. Т. 50; *Дао-юань.* Цзин-дэ чуань дэн лу (Записи о передаче светильника, составленные в эру Цзин-дэ [1004 г.]) // ТСД. Т. 51; *Бодхидхарма.* Трактат о созерцании ума. М., 1996; ** *Дюмулен Г.* История Дзен-буддизма: Индия и Китай. СПб., 1994; Письмена на воде: Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., исслед. и коммент. А.А. Маслова. М., 2000; Early Ch'an in China and Tibet. Berk., 1985.

Н.В. Абаев

БОЖЭ-СЮЭ

般若學

Божэ-сюэ — учение о высшей мудрости (санскр. праджня, кит. *божэ*). Кит. учение махаяны (см. **Буддизм**) об одной из шести «переправ» (санскр. парамита, кит. *боломидо*), позволяющих достичь «другого берега» — нирваны (кит. **непань**). Появилось в конце эпохи Вост. Хань (I–III вв. н.э.) и связано с деятельностью монахов–переводчиков парамитской лит-ры, прибывших в столицу Лоян из гос-ва Юэчжи (Кушанское царство). Среди них наиболее известны Чжи-чэнь (Локакшема), Чжи-лян, Чжи-цянь (т.н. «три Чжи» — *сань чжи*). Широкое распространение это учение получило в Южн. Китае в III–V вв. Осн. положением *божэ-сюэ* было деление вещей на «чувственно воспринимаемые» и «умопостигаемые». Первые относились к материальному миру, вторые — к миру ментальных сущностей, но и те и другие рассматривались как иллюзорные, имеющие одинаково «пустотную» (**кун [1]**, санскр. шунья) природу. Наивысшего развития *божэ-сюэ* достигло в учении **Сэн-чжао** (IV–V вв.), изложенном в его трактате «Суждение/шастра о пустотности неистинного» («Бу чжэнь кун лунь»): «Высшая пустота, которая не рождается [и не умирает], непостижимым образом отображается в глубочайшем зеркале мудрости-праджни, и есть предельный источник наличествующих вещей. Тот, кто не обладает высшей силой ума, свойственной мудрецам, не в состоянии постичь духом то, что не наличествует и не отсутствует. Ибо настоящий человек (*чжи жэнь*) проникает умом и духом в беспредельное, где его ум недоступен ограничениям, [налагаемым утверждением или опровержением чего-либо], а его зрение и слух обретают способность видеть и слышать без ограничений, налагаемых внешними звуками и формами. Разве это происходит не оттого, что он постиг изначальную пустотность всех вещей и явлений, так что этим вещам уже не под силу обременять собой его абсолютно ясный ум-сознание?»

Мнение об общности для этой эпохи понятийного аппарата буддизма и т.н. «неодаосизма» с его «учением о сокровенном» (**сюань-сюэ**) представляется вполне обоснованным. В более поздние эпохи *божэ-сюэ* оказало серьезное влияние на различные махаянские школы Китая, в первую очередь на школу *саньлунь* (см. **Саньлунь-цзун**).

Г.А. Ткаченко

«БО ХУ ТУН»

白虎通

«Бо ху тун» — «Отчет [о дискуссии в Зале] белого тигра», «Диспут в Зале белого тигра». Др. назв. — «Бо ху тун и» («Исчерпывающий отчет [о дискуссии в Зале] белого тигра»), «Бо ху тун дэ лунь» («Рассуждения о благодати/добродетели [в Зале] белого тигра»). Энциклопедич. сочинение, составленное кит. ученым-историком **Бань Гу** по повелению императора Чжан-ди дин. Вост. Хань на основе материалов второй придворной дискуссии (79 н.э.) об истолковании канонич. лит-ры — «Пяти канонов» — **«У цзин» [2]** (первая состоялась в 51 до н.э. в Палате каменного канала — Ши цюй гэ). В этой дискуссии между различными направлениями учения о канонах победила «школа текстов в современных знаках», выработавшая официальную интерпретацию **конфуцианства**. Зафиксировавший ее в катехизисной форме «Бо ху тун» до эпохи Цин (1644–1911) сам квалифицировался как канон, хотя в значительной мере отражал «апокрифич.» (*вэй* [*3*]) традицию. В XVIII в. в связи с развитием «учения о канонах в древних знаках» («текстологическая школа старых письмен») научно-критич. текстологии он был признан неортодоксальным и отнесен к разряду *цза цзя* («эклектических» памятников). Совр. текст «Бо ху тун», восходящий к печатному изд. 1305, состоит из 43 *пяней* (глав). Изложенное в нем учение представляет собой основанный на нумерологич. методологии (**сяншучжи-сюэ**) всеобъемлющий синтез этики и космологии, в к-ром строго регламентированный социальный порядок выступает как средство гармонизации человеч. жизни с устройством мироздания. Гл. ответственность за это лежит на государе — Сыне Неба, являющемся посредником между Небом (**тянь** [**1**]) и Поднебесной, носителем и распространителем высшей духовно-нравственной «благодати» (**дэ** [**1**]).

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 225–252; *Tjan Tjoe Som* (tr.). Po Hu Tung. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall. Vol. 1–2. Leiden, 1949–1952.

А.И. Кобзев

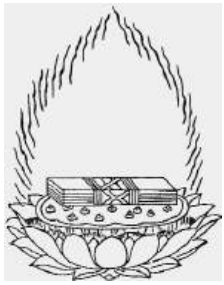
БУДДИЗМ

佛教

Буддизм, *фо-цзяо*. Кит. буд. мысль принято отделять от т.н. классической кит. философии, основанной в первую очередь на построениях **конфуцианства** и **даосизма**. Буддизм — филос.-религ. течение, зародившееся в Индии как ответвление брахманизма или, по др. версии, в противовес ему в среде небрахманистской культуры, — на протяжении всей своей истории в Китае оставался маргинальным по отношению к осн. культурному потоку явлением. Тем не менее он не только оказал огромное влияние на развитие культуры Китая, но и, в его кит. версиях, стал одним из оснований духовных культур др. стран Вост. Азии. На уровне массового сознания он, по крайней мере с начала I тыс. н.э., стал восприниматься как одна из равноценных составляющих комплекса **сань цзяо** — «трех учений», наряду с конфуцианством и даосизмом, а его филос. проблематика в отд. частях была интегрирована различными течениями кит. мысли. Процесс адаптации буддизма к кит. культуре продолжался несколько столетий и привел к возникновению самобытных форм философии и культовой практики.

Согласно традиции, основателем буддизма считается инд. принц Сиддхартха Гаутама (VI–V вв. до н.э.) из племени шакья (сакья), впоследствии получивший имя Будды — «Просветленного». В противоположность брахманизму буддизм декларирует равенство людей независимо от сословной и кастовой принадлежности, а также выступает против доктрины атмана — субстанциального «я», «души», всепроникающего и постоянного духовного начала. Предмет буд. философии изначально составила психология, или теория сознания. Она опосредовала онтологич. проблематику буддизма, в к-ром мир предстает как отраженный в сознании психокосм. Гл. целью буддизм полагает выход из круга сансары (кит. **лунь хуй**) — цепи смертей-рождений, в к-рой статус живого существа при каждом следующем рождении определяется соотношением положительной и отрицательной активности в предыдущем существовании — кармой (кит. **е** [**1**]). «Спасение» мыслится как погружение в нирвану (кит. **непань**, *нипань*, *нихуань*) — «состояние будды», абс. покоя, осво-

бождения от страстей и желаний, а потому и от имманентных им страданий. Нравств. идеал буддизма — ахимса, абс. непричинение вреда окружающему. Филос. проблематика буддизма в целом сводится к анализу психики в связи с обоснованием путей «спасения», а религ. практика — к их осуществлению.



В I–III вв. н.э. буддизм разделился на два основных направления: хинаяну и махаяну. Хинаяна (кит. *сяо шэн* — «малая колесница») — буд. течение, сторонники к-рого называют его «тхеравада» («учение старейших»). Хинаяна нацеливает на индивид., монастырский путь спасения. Она рассматривает нирвану как абс. статику «непроявленного» состояния бытия, когда прекращается «волнение» реальных психофизич. элементов-дхарм (кит. **фа** [**1**]), череда комбинаций к-рых образует нереальные «я» и мир в «проявленном» состоянии бытия. Наибольшее распространение получили в Китае школы махаяны (*да шэн* — «великой колесницы»), предполагающей возможность спасения в миру с помощью божеств — будд и бодхисаттв. В учении одной из школ махаяны — мадхьямики (шуньявады) — Вселенная предстает как целостность, в к-рой наличествует только «пустота»-шунья (см. **Кун** [**1**]). Шуньявада утверждает в качестве сущности дхарм «пустотность»-шуньяту, к-рая выступает в роли абсолюта и отождествляется с мистич. «телом будды», или «телом Закона» (санскр. дхармакая, кит. *фа шэнь*). «Тело Закона», в свою очередь, объявляется тождественным нирване. Тезис о тождестве «проявленного» (сансара) и «непроявленного» (нирвана) бытия подкрепляет учение махаяны о необходимости положительной активности как деятельного служения, о бодхисаттвах — потенциальных буддах, отказывающихся от нирваны, чтобы помочь другим в ее обретении.

Буд. проповедники проникли в Китай по Великому шелковому пути в I в. н.э. (по др. сведениям, еще раньше) из Кушанского царства (на стыке Сев. Индии и Средней Азии). Традиция считает первым центром буддизма монастырь Байма-сы близ Лояна (пров. Хэнань). Первым переводчиком буд. текстов на кит. яз., имя к-рого сохранила история, был **Ань Ши-гао**, прибывший из Парфии в 148 г. Посвящения кит. послушников в монахи стали регулярными в III в. в монастыре Байма-сы при Дхармакале — виднейшем деятеле кит. буддизма того времени. С конца III в. крупным центром буддизма стала Чанъань — резиденция Дхармаракши, выходца из Вост. Туркестана, переводчика и организатора перевода важнейших текстов махаяны. В IV – нач. V в. при индийце **Кумарадживе**, возглавлявшем работу по переводу памятников махаяны в Чанъани, столице гос-ва Поздняя Цинь, переводческая деятельность иностр. миссионеров достигла пика, и в ней уже широко участвовали буддисты-китайцы.

В условиях раздробленности страны и междоусобиц III–VI вв., уменьшения авторитета конфуцианства внимание образованных слоев об-ва в значительной степени переключилось на даос. и буд. доктрины. Росту влияния буддизма в народной среде способствовала его религ. практика, включавшая экзорцистские обряды, заупокойные молебны и т.п. Кроме того, в обстановке политич. неустойчивости и смут буд. монастыри могли обеспечить защиту как членам монашеской общины — сангхи, так и крестьянам, обрабатывавшим монастырские земли и нередко отдававшим свои наделы монастырю в обмен на его покровительство.

Расцвет буддизма в Китае приходится на VI–VIII вв., когда там насчитывалось несколько десятков тыс. монастырей, миллионы монахов и послушников. Важнейшими социальными функциями буддизма, сохранившимися в последующие столетия, стали обеспечение погребальных церемоний, поминовение душ усопших, благотворительность — помощь голодающим, больным и т.п.

Первоначально буддизм воспринимался в Китае как одна из форм даосизма. Буддизм и даосизм выполняли сходные социальные функции (помощь в достижении идеала спасения или освобождения, ритуально-магич. «обеспечение» повседневной жизни и т.п.), ставили близкие филос. проблемы и приходили к похожим решениям (невозможность выражения и описания истинно

сущего, негативная оценка привязанности к профаническим объектам и т.п.), использовали психотехнику для достижения измененных состояний сознания, определяемых традицией как «совершенные». При переводе буд. текстов использовались гл. обр. термины даосизма. Только с нач. V в. во многом благодаря **Дао-аню** и Кумарадживе метод толкования буд. доктрин через реалии кит. философии стал уступать место попыткам выражения исходного содержания санскр. терминов, данных в транскрипции или переданных в виде кит. неологизмов. Среди первых кит. буддистов получила распространение доктрина «просвещения варваров», согласно к-рой буддизм был проповедан в Индии прибывшим туда **Лао-цзы**. Позднее эта доктрина была заимствована даосами и стала средством критики самостоятельной ценности буддизма.

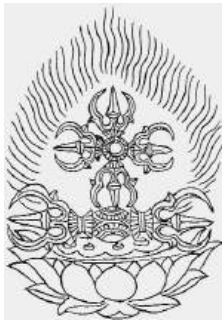
Примерно с III в. все более явным становилось расхождение ряда буд. и присущих кит. культуре установок. Напр., общепринятое в Китае отношение к жизни как высшему благу, дарованному человеку Небом, затрудняло восприятие буд. доктрины сансары с ее отношением к жизни как цепи страданий. Исходный акцент буддизма на улучшение личной кармы противоречил установке на процветание прежде всего семьи, рода, а также культу предков. В III–VI вв. одним из важных пунктов обвинений в адрес буддизма была проповедь им аскетизма, в к-рой конф. идеологи усматривали небрежение телом, дарованным человеку предками, и, т.о., неуважение к ним, к продолжению рода как социальному долгу. В вину буддизму ставилась также несостоятельность буд. доктрин познания, в к-рых конфуцианцы видели проповедь субъективизма и произвола, абсолютизацию роли индивид. сознания-«сердца» (**синь** [**1**]).

Стержнем полемики представителей раннего кит. буддизма со сторонниками др. идейных течений стала проблема «неуничтожимости души (духа)» (**шэнь бу ме**). Она стала следствием онтологизации проблематики буддизма в Китае, результатом взаимопроникновения доктрин кармы, сансары и кит. представлений о субстанциальности явленного и неявленного мира (см. **Ю–у**; **Ци** [**1**]; **Цзин** [**3**]; **Шэнь** [**1**]). Трактуя психику как субстанциальный «дух» (*шэнь* [*1*]), а череду психич. состояний — как неизменную духовную сущность наподобие брахманистского атмана, кит. буддизм фактически встал на защиту отвергнутого инд. буддистами учения о неизменности, вечности и самотождественности психики. Это встретило отпор со стороны конфуцианских мыслителей (см., напр., **Фань Чжэнь**), не допускавших мысли о посмертном существовании индивид. духовного «я» вне индивидуального психосоматич. единства. Онтологизация буд. философии в Китае проявилась также в обретении субстанциальности «пустотностью»-шуньятой: она стала рассматриваться в качестве «неоформленного» бытия, предшествующего миру «оформленных» вещей (см. **Син** [**2**]). В кит. буддизме появились пантеистич. мотивы: будда в аспекте дхармакаи начал восприниматься как субстанция и основа всего сущего, источник и конечная цель мира. Напр., **Сунь Чо** (IV в.) определил будду как «воплотившееся **дао**».

«Китаизация» буд. доктрин привела к возникновению самобытных школ буддизма, крупнейшие из к-рых развивали традиции различных направлений махаяны. Так, школа *саньлунь* («школа трех трактатов»; см. **Саньлунь-цзун**), основанная **Цзи-цзаном** (VI – нач. VII в.) на базе созданной в 512. Саньланем школы *шэлин сянчуань* («школа преемственности в горах Шэ»), продолжила учение мадхьямики, наиболее радикально отрицающее реальность и внеш. и внутр. мира. Школа получила название от трех трактатов-шастр. Первые два — «Мула-мадхьямика-карики» («Чжун гуань лунь» — «Шастра о срединном ви́дении») и «Двадаша-никая-шастра» («Ши эр мэнь лунь» — «Шастра в двенадцати вратах») — приписываются основоположнику махаяны Нагарджуне (II в.), к-рый считается первопатриархом школы *саньлунь*; «Шаташастра» («Бай лунь» — «Шастра в ста [стихах]») предположительно написана его учеником Арьядевой.

Согласно доктрине этой школы, отдельно взятые дхармы существуют лишь относительно друг друга, а потому сами по себе нереальны, «пустотны». В отли-

чие от других буд. школ учение *саньлунь* постулировало одновременность, а не поэтапность «устранения ложного и выявления истинного» в восприятии человеком самого себя и мира. Цзи-цзан продолжил предложенную Нагарджуной трактовку «двух истин» — «мирской» (*су ди*, т.е. словесно выражаемой) и «абсолютной» (*чжэнь ди*) — как последовательных и взаимообусловленных этапов и методов познания, соединение к-рых дает совершенное «срединное видение» (*чжун гуань*). Основатель школы *саньлунь* выделил по три уровня каждой из «истин»: в «мирской» — утверждение наличия; утверждение наличия и отсутствия; утверждение и отрицание как наличия, так и отсутствия; в «абсолютной» — утверждение отсутствия; отрицание и наличия и отсутствия; ни утверждение, ни отрицание и наличия и отсутствия. В нек-рых трудах *саньлунь* добавляется четвертый уровень — в «мирской» истине это соединение двух первых уровней «мирской» и «абсолютной» истин, в «абсолютной» истине — отрицание отрицания не-наличия и не-отсутствия. Каждый из предыдущих уровней «абсолютной» истины выступает как «мирская» истина по отношению к последующему уровню. Важный элемент доктрины *саньлунь* — концепция «срединного пути восьми отрицаний» (**ба бу чжун дао**): «Тысяча вещей не рождаются и не исчезают, не постоянны и не прерываются, не едины и не различны, не приходят и не уходят». В VII в. школа *саньлунь* пришла в Японию (санрон-сю).



Учение школы *вэйши* (школа «только сознания»; см. **Вэйши-цзун**) восходит к реформированной в VII в. Сюань-цзаном и его учеником Куй-цзи традиции виджнянавады (йогачары), к-рая в отличие от мадхьямики признает реальность внутр. мира. Основополагающими трактатами школы стали «Дашабхумика-сутра-шастра» («Ши ди цзин лунь» — «Шастра сутры десяти земель») Васубандху (V в.) и «Махаяна-санграха-шастра» («Шэ да шэн лунь» — «Сводные сведения о махаяне») Асанги (IV в.). Комментарий инд. мыслителя Дхармапалы (VI в.) на эти трактаты послужил основанием для построений кит. буддистов Куй-цзи и Сюань-цзана, разработавших своеобразную буд. «феноменологию сознания». Вся сфера опыта в *вэйши* трактуется как различные состояния сознания (санскр. виджняна, кит. *ши* [*4*]). Высший из выделяемых доктриной этой школы восьми видов сознания — алая-виджняна (кит. **алайе ши**, *цзан ши* — «сознание-сокровищница», «абс. сознание») рассматривается как субстрат и источник пр. видов сознания. «Сознание-сокровищница» порождает комбинации дхарм, образующие вещи и явления, вследствие того, что в него заложены «отпечатки» опыта — кармические впечатления (санскр. васана, кит. *сюнь си*), или «семена», к-рые актуализируются через психику, и возникающая т.о. новая кармическая активность вновь создает васаны, закладываемые в алая-виджняну. Соответственно, цель религ. практики видится в том, чтобы очистить «сознание-сокровищницу» и предотвратить поступление в нее новых впечатлений — «семян».

Др. название школы *вэйши* — **фасян-цзун** (школа дхарма-лакшаны, т.е. «свойств дхарм») — стяжение доктринальной формулы школы: *чжу фа ши сян* — «реальность свойств всех дхарм», подразумевающей, в противоположность мадхьямике, отрицание «пустотности», нереальности дхарм. Иногда школа *фасян* рассматривается как направление, отдельное от *вэйши*, толковавшее преимущественно о свойствах дхарм. С VII в. школа *фасян* стала известна в Корее (попсан), с VII–VIII вв. — в Японии (хоссо-сю).

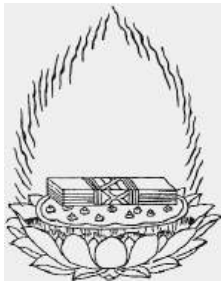
Ряд школ кит. буддизма махаяны, например *хуаянь*, *чань* и *тяньтай*, не имеют индийских аналогов. Школа *хуаянь* (см. **Хуаянь-цзун**) свое учение основывает на инд. «Аватамсака-сутре» (кит. «Хуаянь цзин», «Сутра цветочной гирлянды»). Первопатриархом *хуаянь* традиционно считается **Ду-шунь** (VI–VII вв.), автор трактата «Хуа янь фа цзе гуань» («О созерцании мира дхарма [по учению] „Аватамсака-сутры“»), но в действительности основал школу и систематизировал ее учение **Фа-цзан** (VII – нач. VIII в.). В доктрине *хуаянь* сочетаются положения двух ведущих направлений классич. буддизма — мадхьямики и виджнянавады. Идеи виджнянавады дополнены положением мадхьямики об «истинной реальности» — объективном внерефлективном бытии (санскр.

татхата, бхутататхата, кит. **чжэнь жу**). Абс. и единое субстратное сознание (санскр. татхагата-гарбха, кит. **жулай цзан** — «вместилище Так приходящего, [т.е. будды]») выступает источником не только эмпирич. видов сознания, но и порождающего их «сознания-сокровищницы» (к-рое в отличие от виджнянавады не рассматривается как исходный вид сознания). Учение *хуаянь* о «беспрепятственном взаимопроникновении принципов и вещей/дел» (*ли ши у ай*) рассматривает мир как универсум, к-рый полностью присутствует в каждом из его элементов — дхарм. Универсум уподобляется сети из драгоценных камней, отражающих друг друга, или образу будды, со всех сторон окруженного зеркалами и бессчетное число раз отраженного в них. Используя разработанное в классич. кит. философии понятие об универсальном структурообразующем начале **ли** [**1**] (принцип), мыслители *хуаянь* описывали совершенное состояние «единого сознания» (букв. «единого сердца» — *и синь*) как совокупность содержащихся друг в друге «принципов»: они пребывают в таком же единстве с «вещами/делами» эмпирич. мира, к-рые также являются аспектами «единого сознания». Др. важнейшая доктрина *хуаянь* — «беспрепятственное [взаимопроникновение] вещей/дел» (*ши ши у ай*) — предполагает «взаимовключенность» всех вещей и явлений. Мудрец, достигший состояния будды, осознает единство мира и свое тождество с универсумом как «единым сознанием», выходя из иллюзорного мира рождений-смертей. Доктрины всех других школ буддизма мыслители *хуаянь* рассматривали как ступени к постижению учения *хуаянь* — «единственной колесницы» — или ее частные аспекты. После IX в. начался постепенный упадок *хуаянь*, но она еще несколько лет продолжала оставаться одной из ведущих доктринальных школ кит. буддизма. В Корее *хуаянь* (хваом) известна с VII в., в Японии — с VIII в. (кэгон-сю).

Хуаянь, акцентировавшая разработку филос. проблем бытия, дополняла и подкрепляла теоретич. основания школы *чань* (см.: **Чань школа**; **Чань-сюэ**), делавшей упор на практику постижения высшей истины посредством интуитивного озарения. Ее создание приписывается инд. миссионеру **Бодхидхарме** (кон. V – нач. VI в.) — личности полумифической, к-рый якобы сформулировал четыре ее основных принципа: «не опираться на слова и тексты», «особая передача вне учения», «прямое указание на сознание», «созерцая собственную природу, становиться буддой». Название школы *чань* восходит к транскрипции санскр. термина «дхьяна» (сосредоточение, медитация; кит. *чань дин*). Др. ее названия — *чжуань фо синь инь* («передача сознания/сердца будды»), *фосинь-цзун* («школа сознания/сердца будды»). В VII в. школа разделилась на несколько направлений. Т.н. сев. ветвь *чань*, основанная Шэнь-сю, и ряд др. течений придерживались доктрины виджнянавады; течение, шедшее от Хуй-жуна, стояло на позициях мадхьямики-шуньявады. Особую роль в истории *чань* сыграла ее т.н. южн. ветвь, основоположником к-рой считается **Хуй-нэн**. Доктрина, к-рой придерживался он и его последователи, исходила из идеи «единого сознания/сердца» (*и синь*). Последнее понятие подразумевает всю совокупность дхарм — как «просветленных», так и «омраченных», к-рые находятся друг с другом в отношениях «недвойственности». К нирваническому состоянию сознания ведет постижение этой «недвойственности» в результате «внезапного просветления» (**дунь у**).

Тезис южн. ветви *чань* о «внезапном просветлении», противостоящий идее «постепенного просветления» (*цзянь у*), достигаемого в результате практики «постепенного очищения» (подавления «омраченных» дхарм), к-рого придерживалась сев. ветвь, стал выражением чаньской ортодоксии. Наряду с важнейшими текстами махаяны в число ее канонов вошел кит. памятник «Лю цзу тань цзин» («Сутра помоста шестого патриарха», VIII в.), включающий проповеди, записи бесед Хуй-нэна с учениками и мирянами, эпизоды из его жизни и т.п. Наиболее крупными течениями в *чань* были школа *линьцзи* — **линьцзи-цзун**, получившая название по прозвищу своего патриарха И-сюаня (ум. 866), проживавшего в одноименном монастыре в пров. Хэбэй, и *цаодун-цзун* — школа *цаодун* (стяжение на основе названий двух монастырей — Цаошань

и Дуншань). Учение *линьцзи-цзун* акцентировало внезапность «просветления» «здесь и сейчас», для чего следует отбросить все внутренние преграды на пути к нему, в т.ч. привязанность к сакральным понятиям — «будда», «нирвана» и т.п., отказаться от каких-либо целенаправленных искусств. усилий к исправлению своей природы. Психопрактику *линьцзи-цзун* отличает использование шоковых воздействий на психику адептов (удары, внезапные окрики), парадоксальных задач (**гун-ань**, больше известны в япон. варианте — коан), не имеющих рационального решения, что призвано актуализировать «природу будды» в спонтанном акте «просветления». Школа *цаодун* разрабатывала восходящие к *хуаянь* теоретич. проблемы «недвойственности», для нее характерны статические методы медитации.



В VIII–IX вв. учение *чань* распространилось в Корее (школы сильвансан, тоннисан, каджисан, панкульсан, сонджусан, саджасан, свэянсан, поннимсан, суммисан), в XIII–XIV вв. — в Японии (*линьцзи-цзун* — риндзай-сю, *цаодун-цзун* — сото-сю и т.д.), позднее — во Вьетнаме. В XX в. японская версия *чань* — дзэн в адаптированной форме стала популярной среди зап. интеллектуалов во многом благодаря усилиям популяризаторов — Судзуки Дайсэцу Тэйтаро, А.И. Уоттса и др. Идеи дзэн подкрепили утвердившиеся в значительных слоях зап. постгегелевского сознания представления о Божестве как универсуме в непроявленном состоянии, о возможности самостоятельно «раскрыть» его в себе и др. мировоззренческие тенденции, восходящие к гностич. и каббалистич. идеям, до XIX–XX вв. остававшимся на обочине магистрального потока зап. духовной культуры.

Одно из крупнейших ранних течений кит. буддизма — школа *тяньтай* (по названию горы в пров. Чжэцзян; см. **Тяньтай-цзун**), осн. доктрины к-рой разработал Чжи-и (VI в.), стремилась к синтезу учений др. направлений махаяны и настаивала на идее присутствия «природы будды» во всем сущем. Ее главный доктринальный текст — «Саддхарма-пундарика-сутра» («Сутра Лотоса благого Закона», «Лотосовая сутра»; кит. «Мяо фа лянь хуа цзин», сокр. «Фа хуа цзин»). Доктрина *тяньтай* основана на учении *и нянь сань цянь* («одно [мгновение] мысли — три тысячи [проявлений]»). Три тысячи — число проявлений взаимопроникаемости десяти «миров дхармы» — физич. и психич. состояний, переживаемых живыми существами; просветление достигается посредством реализации в человеке мира будд. Согласно доктрине «четырех колесниц», разработанной Чжи-и, *тяньтай* представляет истину «единой колесницы», объединяющей три другие «колесницы» — уровни соответственно мирян-шраваков (кит. *шэн вэнь*), аскетов-пратьекабудд (*юань цзюэ фо*), самостоятельно ставших буддами, а также колесницы боддхисаттв — собственно учения махаяны. Чжи-и сформулировал также концепцию «пяти периодов — восьми учений», выделяющую в истории буддизма пять периодов, в последнем из к-рых открываются истины «Лотосовой сутры», а также подробную теорию самосовершенствования, известную как *чжи гуань* — «самопрекращение и самопостижение». В IX в. школа *тяньтай* была перенесена в Японию (тэндай-сю) и в XIII в. серьезно реформирована Нитирэном.

Три школы кит. буддизма — *саньлунь*, *хуаянь* и *тяньтай* — относят к «школе сущности дхарм» — **фасин-цзун**, поскольку они трактовали «сущность дхарм» на основе доктрины мадхьямики, постулирующей наличие у всех людей «сущности будды», или «истинной сущности», выражающей «пустотность» дхарм. Школу *фасин* принято в доктринальном плане противопоставлять школе *фасян* (см. **Фасян-цзун**), хотя нек-рые теоретики кит. буддизма отрицают правомерность такого противопоставления.

Интегрирующую роль в кит. буддизме играла **люй-цзун** («школа винаи»), восходящая к инд. миссионеру Дхармакале (сер. III в.) и окончательно доктринально оформленная в VII в. Дао-сюанем. Гл. условием спасения ее учителя объявляли скрупулезное соблюдение монашеских уставов (винаи, кит. *люй*), подкрепленное медитативным постижением их внутр. смысла. Уставы школы *люй* поныне приняты в крупнейших буд. монастырях Китая. В Корее она известна с VII в. (школа юльчон), в Японии — с VIII в. (риссю).

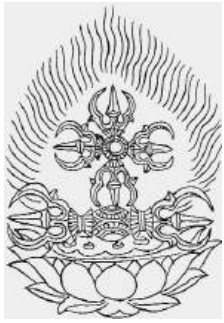
Проникал в Китай и тантрический буддизм ваджраяны, наиболее тесно связанный с магич. практикой и учениями о половых энергетич. началах. Он был представлен «тайной школой» — **ми-цзун**, уделяющей особое внимание психопрактике, в к-рой большое место занимает созерцание мандал — изображений вселенского круговорота, произнесение мантр — молитвенных формул, а также дхарани — отдельных сакральных словосочетаний. К XII–XIII вв. тантризм в чистом виде почти полностью исчезает из кит. культуры: его сексуальная символика вызывала активное неприятие властей, к тому же подозревавших в *ми-цзун* тайную мятежную секту, а тантристская магия уже имела в Китае более привычные даос. аналоги и не выдержала конкуренции с ними. Вместе с тем тантризм оказал глубокое влияние на культовую практику, психотехнику и иконографию даосизма и кит. буддизма, в отдельных школах к-рого активно применялось созерцание мандал, рецитация мантр и дхарани.

Особое место в кит. буддизме занимает школа *цзинту* (см. **Цзинту-цзун**), возникновение к-рой связывают с именем **Хуй-юаня** (кон. IV – нач. V в.). Популярная в народе идея «счастливой земли», где обитают божества и «святые-бессмертные», была сопряжена со схожими буд. представлениями и культом будды Запада Амитабхи (амидаизмом), нацеливавшим адептов на возрождение в «чистой земле (*цзин ту*) предельной радости». Основу доктрины *цзинту* составляет идея спасения на основе постоянного сосредоточения на сущности будды Амитабхи и веры в силу его обета спасти от страданий все живые существа. «Думать о будде» (*нянь фо*) — вызывать в сознании его образ — помогала практика постоянной рецитации имени Амитабхи. В сочетании с культом Майтрейи — будды грядущего — амидаизм лег в основание милленаристской идеологии многих нар. сект буд. толка и тайных обществ. В XII в. учение *цзинту* пришло в Японию (дзёдо-сю), в Корее аналогом *цзинту* была школа чонтхо.

Кит. буддизм способствовал усилению проидеалистич. тенденций в кит. философии, проявившихся в проблематике и понятийном аппарате даосизма и **неоконфуцианства**. Напр., в даосизме появились креационистские идеи, не свойственные ни кит. традиции, ни инд. буддизму и восходящие к философии школы *вэйши*, рассматривающей все сущее как порождение некоего трансцендентального сознания. В частности, в одном из самых авторитетных в ср. века (VIII–X вв.) даос. трактатов — «**Гуань Инь-цзы**», к-рый традиция относит к VI в. до н.э., **дао** творит мир так же, как спящий порождает образы сновидений, и уподобляется горшечнику, делающему кувшины. Центральные в неоконфуцианстве категории *ли* [*l*] (принцип) и *синь* [*l*] (сердце) были разработаны при участии буд. мысли: так, понятие *ли* [*l*] подробно рассматривалось в учении школы *хуаянь* как изначальная абс. субстанция, внутр. регулирующая природа всех вещей/дел (*ши* [*ʃ*]), а «сердце» толковалось не только как основа всех психич. явлений, но и (в школе *вэйши*) как «сознание-сокровищница», интегральная основа всех видов сознания, что дало различным течениям неоконфуцианства основание для сближения и даже отождествления понятий «сердце» и «принцип». Нек-рые даос. и конф. мыслители сознательно обращались к буд. идеям. Например, Сунь Чо, гос. деятель Вост. Цзинь, обосновывал идейное тождество буддизма с кит. учениями, интерпретируя учение о праджне — трансцендентальной интуиции — с позиций кит. философии **сюань-сюэ** — «учения о сокровенном». Онтологич. учение известного философа-конфуцианца **Ван Тин-сяна** содержит следы хуаяньской доктрины о «семенах»-васанах: по Ван Тин-сяну, универсальная мировая субстанция — «изначальная пневма» (*юань ци*), существовавшая «до рождения неба и земли», содержит в себе «семена» всех преходящих и изменчивых объектов феноменального мира. Но по преимуществу воздействие буд. доктрин на кит. идеологию проходило опосредованно и стихийно по мере адаптации буддизма к кит. культуре. На уровне «книжной» культуры дистанция между буддизмом и его идеологич. оппонентами неизменно сохранялась.

Буддизм периодически подвергался гонениям, наиболее сильным — в середине IX в., во времена правления императора У-цзуна. Особенно пострадали школы *хуаянь* и *тяньтай*. В последующие годы, особенно в эпохи Юань

(1280–1368) и Мин (1368–1644), буддизм не раз переживал полосы расцвета, однако его школы уже никогда не достигали такого мощного интеллект. подъема, как в VI–VIII вв. Развитие теоретич. наследия школ кит. буддизма имело продолжение в Японии и Корее. В Тибете и Внутренней Монголии преобладает ламаизм — тибетско-монгольская версия поздней инд. традиции махаяны.



К началу XX в. буддизм в Китае почти полностью растворился в синкретич. народной религии. Однако начавшееся в кон. XIX – нач. XX в. обновленч. движение в буддизме приостановило этот процесс. «Обновленцы» ставили перед собой задачу возрождения буддизма в «первоначальной чистоте» и в то же время его модернизации, с тем чтобы его идеология и практика больше соответствовали текущим потребностям страны. Особую роль в «обновлении» кит. буддизма сыграли монах Тай-сюй, основатель ряда буд. периодических изданий и учебных заведений, мирянин **Оуян Цзин-у**, философ, переводчик и интерпретатор буд. классики, и др. Доктринальные различия между традиц. школами кит. буддизма в XX в. фактически стерлись, он стал рассматриваться как единая «ханьская», т.е. собственно кит., буддийская традиция, отличаемая от ламаистской традиции. В 1912 была создана Буддийская ассоциация Китая, затем подобные организации возникли в различных городах и провинциях Китая. Все они преследовали цели защиты собственности буд. общин, объединения последователей буддизма, усиления его влияния на общественно-политич. жизнь страны. Однако острые разногласия между их лидерами помешали Ассоциации стать значительной обществ. силой. Буддийская ассоциация Китая была воссоздана в 1953 и поныне является действующей организацией.

* *Янгутов Л.Е.* Китайский буддизм: Тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998; Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. Отв. ред. Е.А. Торчинов. СПб., 1999; Философия китайского буддизма / Вступ. ст., предисл., коммент. и пер. с кит. Е.А. Торчинова. СПб., 2001; ** *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. СПб., 1995; *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999; *Малявин В.В.* Буддизм и китайская традиция (к проблеме формирования идеологии синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988; *Переломов Л.С., Абаев Н.В.* Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // ПДВ. 1980, № 3; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Торчинов Е.А.* Даосско-буддистское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // НАА. 1988, № 2; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Тан Юн-тун.* Хань Вэй Лян Цзинь Нань бэй чао фо-цзяо ши (История буддизма в периоды правления династий Хань, Вэй, Лян, Цзинь, Южных и Северных династий). Т. 1–2. Пекин, 1983; *Фан Ли-тянь.* Фо-цзяо чжэсюэ (Буддийская философия). Пекин, 1987–1990; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1–3. Пекин, 1980–1989; Чжунго фо-цзяо ши (История китайского буддизма). Т. 1–2. Пекин, 1982–1985; Чжунго фо-цзяо юй Чжунго вэньхуа (Китайский буддизм и китайская культура). Пекин, 1989; *Хуан Чань-хуа.* Фо-цзяо гэцзун да и (Основное содержание учений всех школ китайского буддизма). Тайбэй, 1973; т. 2, 1985; *Ch'en K.S.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964; *Welch H.* The Buddhist Revival in China. Camb., 1968; *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. Vol. 1–2. Leiden, 1959.

Е.А. Торчинов

ВАН АНЬ-ШИ

王安石

Ван Ань-ши, Ван Цзе-фу, Ван Бань-шань. 1021, Линьчуань пров. Цзянси, — 1086, Цзянин (совр. Нанкин). Выдающийся социальный реформатор, гос. деятель, философ-конфуцианец (см. **Конфуцианство**), литератор и филолог. Родился в семье мелкого чиновника, уже в 1042 получил высшую ученую степень *цзинь ши*, дважды занимал пост канцлера (*цзай сян*), имел титул Цзинского князя (*гун* [*2*]). В 1069–1076 проводил реформы, направленные на усиление контроля гос-ва над экономикой и обществ. жизнью: натуральные и трудовые повинности заменялись денежным налогом; вводились централизованное регулирование цен и гос. ссуды под залог будущего урожая; сельское население сводилось в иерархию численно упорядоченных объединений, связанных круговой порукой и ополченческими обязанностями (система *бао цзя*). Данные мероприятия, обосновывавшиеся благом народа (*минь*) и имевшие целью ограничение влияния чиновной знати и крупных землевладельцев, в то же время вели к монополизации гос-вом ключевых сфер торговли и ремесленного производства, подавлению их частных форм. Деятельность Ван Ань-ши вызывала сопротивление многих видных его современников, среди к-рых были крупнейшие представители кит. культуры — Оуян Сю, **Сыма Гуан**, Су Ши, **Шао Юн**, **Чэн Хао**, **Чэн И** и др. Эта борьба получила широкое и разноречивое отражение как в идеологич., так и в художеств. лит-ре Китая.

Будучи в основе конфуцианской, в частности ориентированной на утопич. идеал системы «колодезных полей» (**цзин тянь**), социально-политич. программа Ван Ань-ши включала в себя утилитаристские принципы **легизма**: опору на законы (**фа** [**1**]), в особенности карательные («суровые наказания за малые проступки»), поощрение воинской доблести (*у* [*2*]; см. **Вэнь**), отказ от признания абс. приоритета «древности» (*гу* [*2*]) над современностью. Теоретически обосновывая свою программу (предполагавшую также усиление практич. направленности системы образования и гос. экзаменов), Ван Ань-ши создал «новое учение» (*синь сюэ*), основанное на оригинальной интерпретации трех конф. канонов — **«Ши цзина»**, **«Шу цзина»** и **«Чжоу ли»**, последний из к-рых в области социально-политич. идеологии он ставил выше предпочитавшейся тогда конфуцианцами канонич. летописи **«Чунь цю»**. Из соответствующих экзегетических произведений Ван Ань-ши сохранился лишь трактат «Чжоу гуань синь и» («Новый смысл чжоуского управления»), посвященный «Чжоу ли». В области онтологии вместо сложной комбинаторики 64 **гуа** [**2**] **«Чжоу и»** Ван Ань-ши стремился использовать более простую схему «пяти элементов» (**у син**), содержавшуюся в «Хун фане», что отражено в его гл. филос. сочинении — комментарии к этому тексту («Хун фань чжуань»). Интерес Ван Ань-ши к **даосизму**, проявившийся в создании комментария (*чжу* [*2*]) к **«Дао дэ цзину»** (сохранились фрагменты) и полного сочувствия эссе о Чжуан Чжоу, послужил **Чжу Си** (XII в.) поводом для упреков Ван Ань-ши в подверженности даос. влиянию. Интерпретируя «Дао дэ цзин», Ван Ань-ши трактовал **дао** как общемировую субстанцию, «телесную сущность» (*ти* [*1*], см. **Ти–юн**) к-рой составляет покоящаяся «изначальная пневма» (*юань ци*), а «проявление» (*юн* [*2*]) — движущаяся всенаполняющая (*чун* [*2*]) «пневма» (**ци** [**1**]). «Покой» (*цзин* [*2*]) — «господин движения (*дун* [*1*]», см. **Дун–цзин**), высшей закономерностью к-рого является «предопределение» (**мин** [**1**]). В мире движущихся и постоянно изменяющихся вещей все проникнуто парами противоположностей (*оу дуй*) по модели **инь–ян** и подчинено бесконечным взаимопорождениям и взаимопреодолениям «пяти элементов», к-рые конкретизировались Ван Ань-ши в 12 категориях: времена, места, материалы, пневмы, [индивидуальные] природы (**син** [**1**]), [телесные] формы (**син** [**2**]), дела (*ши* [*3*]; см. **Вэй** [**1**]), чувства (*цин* [*2*]), цвета, звуки, запахи, вкусы. «Дух» (**шэнь** [**1**]) способен отрешиться от этой расчлененности и вернуться к изначальному «покою», хотя он и производен от «телесной формы»: он «рождается от [индивидуальной] природы, [индивидуальная] природа — от подлинности („искренности“ — **чэн** [**1**]), подлинность — от сердца (**синь** [**1**])». Ван Ань-ши считал, что «[индивидуальная] природа» человека нейтральна по отношению к категориям «добра» и «зла», к-рые

приложимы лишь к ее деятельному проявлению — «чувствам». Отсюда он выводил возможность активного педагогич., юридич., экономич. и политич. воздействия на людей и изменения их привычек, обусловленных «чувствами».

Эксперименты Ван Ань-ши были прекращены после его отставки, но его социально-политич. взгляды продолжали оказывать существенное влияние на многих средневековых кит. мыслителей, в т.ч. на **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.), а в кон. XIX — нач. XX в. — на реформаторов нового типа **Кан Ю-вэя**, **Лян Ци-чао** и др. Модернизированный вариант идеологич. аргументации Ван Ань-ши — тезис об «огосударствлении» основных сфер экономич. и обществ. жизни для ограничения частного «произвола» и во имя блага народа, интересы к-рого неотделимы от интересов надклассового общества – государства, присутствует в доктринах ряда политич. течений Китая XX в., прежде всего Гоминьдана и Гос. социалистической партии. Однако распространенные в лит-ре оценки Ван Ань-ши как этатиста-социалиста, провозвестника гос. капитализма исторически некорректны.

* Ван Вэнь-гун цюань цзи (Полное собр. соч. Вана, князя Культуры). Пекин, 1962; Ван Вэнь-гун вэнь цзи (Собрание литературных творений Вана, князя Культуры). Кн. 1–2. Шанхай, 1974; Рассуждения о ритуале и музыке / Пер. А.Б. Калкаевой // Человек и духовная культура Востока. Вып. 1. М., 2003, с. 143–154; ** *Иванов А.И.* Ван Аньши и его реформы. XI в. СПб., 1909; *Калкаева А.Б.* Связь этики и онтологии в философии Ван Аньши // Человек и духовная культура Востока. Вып. 1. М., 2003, с. 83–104; *Лапина З.Г.* Политическая борьба в средневековом Китае (40–70-е гг. XI в.). М., 1970; *Позднеева Л.Д.* Китайский преобразователь XI в. в современном ему памфлете // ВМУ. Востоковедение. 1970, № 1; *Хоу Вай-лу*, *Цю Хань-шэн*. Вэйучжуичжэ Ван Аньши (Материалист Ван Ань-ши) // Лиши яньцзю. 1958, № 10; *Liu T.C.J.* Reform in Sung China. Wang An-shih (1021–1086) and His New Policies. Camb., 1959; Wang An-shih. Practical Reformer? / Ed. by J. Meskill. Boston, 1963; *Williamson H.R.* Wang An-shih, a Stateman and Educationalist of the Sung Dynasty. Vol. 1–2. L., 1935–1937.

А.И. Кобзев

ВАН БИ

王弼

Ван Би, Ван Фу-сы. 226, Шаньян (Цзяоцзоши совр. пров. Хэнань), — 249. Философ, один из родоначальников **сюань-сюэ** (синтезирующего **конфуцианство** и **даосизм**) — «учения о таинственном/сокровенном», т.е. о сверхчувственных основаниях бытия, и связанной с этим учением диалогич. традиции умозрительных спекуляций — «чистых бесед» (**цин тань**). Был крупным сановником (*шан шу лан*) в царстве Вэй (дин. Ранняя Вэй, 220–264). Другой высокопоставленный придворный дин. Зап. Цзинь (265–316) — Хэ Шао оставил его биографию («Сань го чжи» — «Трактат о Троецарствии», цз. 28, биография Чжун Хуя; кон. III в.).

Излагал оригинальные идеи в комментариях к конф. и даос. классике, из к-рых сохранились: 1) «Чжоу и люэ ли» («Сжатые положения „Чжоуских перемен“», или «Основные принципы „Книги перемен“»; рус. пер.: А.А. Петров, 1936); 2) «Чжоу и чжу» («Комментарий к „Чжоуским переменам“») — наиболее авторитетные комментарии к гл. канону кит. классики; 3) «Лао-цзы Дао дэ цзин чжу» («Комментарий к „Канону Пути и благодати“ Лао-цзы») — наиболее авторитетные комментарии к «**Дао дэ цзину**», возможно древнейшие (англ. пер.: P.J. Lin, 1977; Chan Wing-tsit, A. Rump, 1979; R.J. Lynn, 1999; рус. пер.: А.А. Маслов, 1996); 4) «Лао-цзы чжи люэ» («Сжатое [изложение] замысла Лао-цзы») — работа, упомянутая Хэ Шао и в библиографич. разделе «Новой книги [об эпохе] Тан» («Синь Тан шу», «И вэнь чжи», XI в.) под названием «Лао-цзы чжи люэ ли» («Сжатые положения о замысле Лао-цзы»), системная интерпретация идей «Дао дэ цзина», утерянная в конце эпохи Сун (XII–XIII вв.) и восстановленная в 1951 Ван Вэй-чэном на основе атрибуции входящих в «**Дао цзан**» (№ 1255 и гл. в антологии «Юнь цзи ци цянь» — «Семь заглавий облачного книгохранилища», XI в. — № 1032, по Конкордансу

К. Скиппера [K.M. Schipper, 1975]) «Лао-цзы вэй чжи ли люэ» («Глубинный замысел Лао-цзы в сжатых положениях») и «Лао-цзюнь чжи гуй люэ ли» («Сжатые положения об основном замысле господина Лао»), по-видимому являющихся вариантами одного текста, идентифицированного с произведением Ван Би (изд.: Янь Лин-фэн, 1956; англ. пер.: R.G. Wagner, 1986); 5) небольшая часть упомянутого Хэ Шао и в библиографич. разделе «Книги [об эпохе] Тан» («Тан шу», «И вэнь чжи», X в.) «Чжоу и да янь лунь» («Суждения о большом расширении „Чжоуских перемен“»), вошедшая в «Си цы чжуань» («Предание привязанных афоризмов [„Чжоу и“]») Хань Кан-бо (IV в.); 6) фрагменты «Лунь юй ши и» («Разъяснения сомнительных мест в „Теоретических речах“»), упомянутого в библиографич. разделе «Книги [об эпохе] Суй» («Суй шу», «Цзин цзи чжи», VII в.) и утерянного в конце дин. Тан (VIII–IX вв.), к-рые сохранились в виде цитат в комментариях к «Лунь юю» Хэ Яня (II–III вв.), Хуан Каня (V–VI вв.) и Син Бина (X–XI вв.). Наиболее полно наследие Ван Би представлено в комментированном двухтомнике, составленном Лоу Юй-ле в 1980 г.

Стремясь обосновать конф. взгляды на общество и человека с помощью даос. метафизики, а не натурфилософии своих предшественников — конфуцианцев эпохи Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.), Ван Би выработал систему категорий, оказавшую в дальнейшем значительное влияние на понятийный аппарат и концепции кит. буддизма и **неоконфуцианства**. Он первым ввел фундаментальную оппозицию **ти—юн** в значении: «телесная сущность (субстанция) — деятельное проявление (функция, акциденция)». Исходя из определений **дао** и тезиса «наличие/бытие (*ю* [*1*])» рождается из отсутствия/небытия (*у* [*1*])» в «Дао дэ цзине» (§ 40), Ван Би отождествил *дао* с «отсутствием/небытием» (*у* [*1*]), трактуемым как «единая» (*и* [*2*], *гуа* [*1*]), «центральная» (*чжун* [*1*]), «предельная» (*цзи* [*2*]) и «главенствующая» (*чжу* [*1*], *цзун* [*4*]) «первосущность» (*бэнь ти*), в к-рой совпадают друг с другом «телесная сущность» и ее «проявление» (см. **Ю—у**). Главенство универсального *дао* Ван Би понимал как законосообразное, а не фаталистич., истолковывая и *дао*, и «предопределение/судьбу» (*мин* [*1*]) с помощью категории «принцип» (**ли** [**1**]). «Принципы» он считал конститутивными компонентами «вещей» (**у** [**3**]) и противопоставлял «делам/событиям» (*ши* [*3*]). Многообразие непредсказуемых явлений, по Ван Би, обусловлено также противоположностью (*фань* [*1*]; см. **Гуа** [**2**]) между их «телесной сущностью» и чувств. свойствами (*цин* [*2*]), природной основой (*чжи* [*4*]; см. **Вэнь**) и устремлениями, что реализуется прежде всего во времени.

Ван Би интерпретировал учение «**Чжоу и**» как теорию временны́х процессов и изменений, определив, что гл. элементы трактата — символические категории *гуа* [*2*] — суть «времена» (*ши* [*1*]). Однако зафиксированные в *гуа* [*2*] общепроцессуальные закономерности несводимы к конкретным образам и не могут служить основой для однозначных предсказаний — «вычислений жребия» (*суань шу*). Это филос. истолкование учения «Чжоу и» было направлено против его мантической интерпретации в предшествующей нумерологич. (**сяншучжи-сюэ**) традиции и получило дальнейшее развитие у неоконфуцианца **Чэн И** (XI в.). В неоконфуцианстве была развита также предложенная Ван Би трактовка категории *ли* [*1*], а положение о дихотомии *ли* [*1*] и *ши* [*3*] — в учении буд. школы *хуаянь* (см. **Хуаянь-цзун**).

* Ван Би цзи цзяо ши (Собр. соч. Ван Би с примечаниями и разъяснениями) / Сост. Лоу Юй-ле. Т. 1–2. Пекин, 1999; *Wagner R.G.* Wang Bi: “The Structure of the Laozi’s Pointers” (Laozi weizhi lilüe). A Philological Study and Translation // T’P. 1972, vol. 72, № 1–3; *Lin P.J.* A Translation of Lao Tzu’s “Tao Te Ching” and Wang Pi’s Commentary. Ann Arbor, 1977; *Wang Pi.* Commentary on the Lao Tzu / Tr. by Chan Wing-tsit, A. Rump. Honolulu, 1979; Wang Pi: philosophe du non-avoir / Tr. par I.Bergeron. P., 1986; *Lynn R.J.* The Classic of Change: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi. N.Y., 1994; *idem.* The Classic of the Way and Virtue. A New Translation of Tao-te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi. N.Y.,

1999; ** История китайской философии. М., 1989, с. 226–235; Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» / Сост., пер., исслед. А.А. Маслова. М., 1996, с. 301–378; *Петров А.А.* Ван Би (226–249). Из истории китайской философии // Труды Института востоковедения. Т. 13. М.–Л., 1936; *Феоктистов В.Ф.* Был ли Ван Би идеалистом? Еще раз о категориях «ю» и «у» // VIII Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 2002, с. 13–16; *Хань Цян.* Ван Би юй чжунго вэньхуа (Ван Би и китайская культура). Гуйян, 2001; *Cheng A.* Yi: mutation ou changement? Quelques réflexions sur le commentaire de Wang Bi (226–249) au «Livre des Mutations» // Notions et Perceptions du changement en Chine / Ed. V. Alleton, A. Volkov. P., 1994; *Tang Yung-t'ung.* Wang Pi's New Interpretation of the I-ching and Lun-yu // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1947, vol. 10, p. 124–161; *Wagner R.G.* Language, Ontology, and Political Philosophy: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue). Albany, 2003; *Wagner R.G.* The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi. Albany, 2000; *Wright A.* [Rev. of:] *А.А. Петров.* Ван Би // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1947, vol. 10, p. 75–88.

А.И. Кобзев

ВАН ГО-ВЭЙ

王國維

Ван Го-вэй, Ван Цзин-ань, Ван Гуань-тан. 1877, уезд Хайнин пров. Чжэцзян, — 1927, Пекин. Историк, филолог (один из первых дешифровщиков древних гадательных надписей), лит. критик, философ, поэт, первый историк кит. театра. В нач. века сотрудничал в изданиях реформаторов, критиковал утилитаризм в просвещении, выступал за введение в школах и ун-тах курса европ. филос. мысли. До антимонархич. Синьхайской революции (1911–1913) находился под влиянием нем. философии XVIII–XIX вв. Предмет философии, по Ван Го-вэю, — поиски смысла жизни, универсальных и вечных истин, в раскрытии к-рых философия и искусство равноценны. Подвергал критике ориентацию философии на политику и нац. проблемы (**Янь Фу**, **Лян Ци-чао**), выступал против попыток реформаторов (**Кан Ю-вэй**, **Тань Сы-тун** и др.) превратить **конфуцианство** в общекит. религию. Констатировал «инструментальность» традиц. кит. культуры, отсутствие в ней «чисто» филос. традиций (метафизики, логики, гносеологии). Подчеркивал «практич. уклон» кит. философии (значит. внимание к проблемам этики и политики) в отличие от «теоретичности» зап. филос. мысли. Полагал, что, подобно тому как в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) кит. культура была оживлена буд. философией, в XX в. она должна быть оживлена европейской. Ван Го-вэй — первый в Китае исследователь и переводчик трудов Шопенгауэра и Ницше. Вклад Канта в мировую философию видел в установлении критерия истинности, доказательстве формальной субъективности знания об объекте. С позиций Шопенгауэра критиковал Канта за антиметафизичность, скептицизм, противоречивость в разделении рассудка и разума, «чистого» и «практич.» разума, за «беспорядочность употребления терминов». Шопенгауэра рассматривал как центр. фигуру европ. философии, усматривая сходство его учения с буддизмом и упанишадами. Восхищался его концепцией мира как «представления» и «воли к жизни», предпочтением искусства науке, теорией интуиции, определением жизни как страдания из-за временности удовлетворения человеч. желаний. С этих позиций рассматривал роман Цао Сюэ-циня (1724–1764) «Сон в красном тереме» («Хун лоу мэн») и произведения юаньской драмы как трагедии, в к-рых жизнь предстает страданием, а освобождение обретается через аскетизм и самоотрицание. После 1907 Ван Го-вэй критиковал учение Шопенгауэра с т.зр. Ницше — как служащее не истине, а самоутешению и противостоящее жизни. Усматривал противоречие между этикой и эстетикой Шопенгауэра, между апологией «самоотрицающегося» аскета и «самоутверждающегося» гения, обладающего сверхъестеств. способностями. В ницшеанской теории сверхчеловека видел экстраполяцию «доктрины гения» Шопенгауэра в сфере этики.

Эстетич. воззрения Ван Го-вэя сложились под влиянием нем. философии. Искусство, по Ван Го-вэю, — форма реализации «избыточной» энергии, «взрослый» аналог детской игры. Его цель — «разъяснение идеи», познание. Если альтернативой «вульгарному времяпрепровождению» для «средних людей» является общая религия, предназначенная для нравств. воспитания, то для элиты — искусство. Ван Го-вэй выделял три типа красоты: два первых, определения к-рых заимствованы у Канта, априорны («прекрасное», дающее бескорыстную радость созерцания; «возвышенное» — вызывающее восхищение), третье — апостериорно («утонченное» — *мяо* [*1*] как красота природы, преобразованная творческим сознанием). «Прекрасное» и «возвышенное» доступны только гению, «утонченное» как вторичная форма — просто талантливому человеку. В филос. лирике Ван Го-вэя традиц. темы кит. поэзии переосмыслены в русле зап. философии.

После Синьхайской революции Ван Го-вэй отказался от прежних увлечений нем. философией, предостерегал против гибельного влияния зап. идей. В центр его науч. интересов встали древняя история, конф. этика, проблемы чести и достоинства, долга и морального выбора, непознаваемости человеч. природы.

* *Ван Го-вэй.* Хайнин Ван Цзин-ань сяньшэн и шу (Творческое наследие г-на Ван Цзин-аня из Хайнина). Т. 1–48. Чанша, 1940; Гуань-тан цзи линь (Собр. [соч. Ван] Гуань-тана). Кн. 1–4. Пекин, 1959; Ван Го-вэй вэнь цзи (Собрание литературных творений Ван Го-вэя). Т. 1–4. Пекин, 1997; ** Ван Го-вэй сюэшу яньцзю (Исследования научного [наследия] Ван Го-вэя). Шанхай, 1983; *Ли Цзэ-хоу.* Лян Ци-чао Ван Го-вэй цзянь лунь (Общие суждения о Лян Ци-чао и Ван Го-вэе). Пекин, 1979; *Лю Сюань.* Ван Го-вэй пин чжуань (Критическая биография Ван Го-вэя). Наньчан, 1996; *Чэнь Хун-сян.* Ван Го-вэй чжуань (Биография Ван Го-вэя). Пекин, 1998; *Чжан Бэнь-нань.* Ван Го-вэй мэйсюэ сысян яньцзю (Исследование эстетической мысли Ван Го-вэя). Тайбэй, 1992; *Bonner J.* Wang Kuo-wei. An Intellectual Biography. Camb. (Mass.) – L., 1986; *Kogelschatz H.* Wang Kuo-wei und Schopenhauer, eine philosophisch Begegnung. Stuttg., 1986; *Rickett A.A.* Wang Kuo-wei's Jen-chien tz'uhua: A Study in Chinese Literature Criticism. Hong Kong, 1977; *Wang Keping.* Wang Guowei: Philosophy of Aesthetic Criticism // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N.Bunnin. Malden (Mass.) — Oxf., 2002, p. 37–56.

В.И. Россман

ВАН ГЭНЬ

王艮

Ван Гэнь, Ван Инь, Ван Жу-чжи, Ван Синь-чжай. 20.07.1483, Аньфэнчан, окр. Тайчжоу пров. Цзянсу, — 04.01.1541. Философ-неоконфуцианец, основоположник Тайчжоуской школы — т.н. левого крыла янминизма (см. **Ван Ян-мина школа**). Будучи потомственным солеваром и мелким торговцем, не имел официального статуса ученого. В 28 лет, после «озарения», вызванного вещим сном, в к-ром он предотвратил падение небосвода, начал проповедовать собств. учение, основанное на свободной интерпретации конф. классики (см. **Конфуцианство**). В 38 лет стал учеником **Ван Ян-мина**, к-рый дал ему новое имя — Гэнь (*гэнь* [*2*] — Прочность; см. **Гуа** [**2**]). Происхождение и жизненный опыт Ван Гэня обусловили эгалитаристский, популистский и оппозиц. характер его идеологии, что делало ее весьма популярной в низших слоях об-ва.

Учение Ван Гэня, концентрирующееся вокруг проблем «**Да сюэ**», можно отнести к сфере этико-социальной антропологии. Взяв в качестве основополагающего понятия «выверение вещей» (**гэ у**), Ван Гэнь истолковывал его как индивидуальную «установленность в высшем благе» («установку на совершенном добре»), т.е. установление правильной, гармонич. связи между субъектом — «личностью/телом» (*шэнь* [*2*]) и объектом — об-вом и миром. Трактовка этой связи зиждется на трех кардинальных идеях: 1) «единотелесности» (*и ти*) организмической Вселенной, единстве личности и **дао**;

2) центр. роли человека в мироздании, а личности — в об-ве; 3) «взаимности» (*шу* [*3*]) как универсальной основе человеч. отношений. Каждый человек должен сохранять (*бао* [*2*]) в естественном совершенстве не только свое «сердце», исполненное «благосмыслия» (**лян чжи**) (см. **Ван Ян-мин**), или «сиятельной мудрости» (*мин чжэ*), но и «личность/тело», являющуюся мерой («угольником») для всех уровней социальности (семьи, гос-ва, Поднебесной). Любое воздействие на об-во и мир возможно лишь посредством воздействия на самого себя; это воздействие, сказавшись на объекте, эхом возвращается к субъекту. Ван Гэнь проповедовал своеобразный «разумный эгоизм», исключавший и жертвенный альтруизм, и эгоцентрич. себялюбие: подлинная любовь к себе неотделима от любви к людям. В этой проповеди слышны моистские мотивы (см. **Мо-цзя**), но без самоограничительного ригоризма. За то, что Ван Гэнь придавал «слишком» большое значение чувственным желаниям, он подвергся критике со стороны янминиста **Лю Цзун-чжоу**. Считая человеч. «природу» (**син** [**1**]) способной «спонтанно» (*цзы жань*) и в «обыденных проявлениях простонародья» (*бай син жи юн*) «доводить благосмыслие до конца» (*чжи лян чжи*), Ван Гэнь с наибольшей радикальностью в конфуцианстве развил тезис о возможности для каждого человека стать «совершенномудрым» (*шэн жэнь*). «Путь совершенномудрых не выходит за обыденные условия», поэтому, «когда вдоволь еды и одежды, расцветают благопристойность (**ли** [**2**]) и должная справедливость (**и** [**1**])». Ван Гэнь выступал за уравнительное (*пин цзюнь*) распределение гос. и целинной (не находящейся в частном владении) земли.

* Ван Синь-чжай сяньшэн и цзи (Собр. [соч.], оставленных учителем Ван Синь-чжаем). [Пекин], 1910 (1-е изд. — 1631); Ван Синь-чжай сяньшэн цюаньцзи (Полное собр. [соч.] учителя Ван Синь-чжая). [Б.м.], 1912 (1-е изд. — XV в.); ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 384–385, указ.; *Хуан Сюань-минь.* Ван Гэнь // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 3, ч. 2. Цзинань, 1981, с. 531–583; *Bary W.T. de* (ed.). Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought // Self and Society in Ming Thought. N.Y., 1970, p. 157–178; *Übelhör M.* Wang Gen (1483–1541) und seine Lehre. Eine Kritische Position im späten Konfuzianismus. B., 1986.

А.И. Кобзев

ВАН СЮАНЬ-ЛАНЬ

王玄覽

Ван Сюань-лань. 626–697? Даос. философ (см. **Даосизм**). Осн. соч. —«Сюань чжу лу» («Записи о сокровенной жемчужине»). Опираясь на учение **«Дао дэ цзина»**, Ван Сюань-лань детально разработал доктрину «двух **дао**»: «древнего *дао*» (оно же «непостижимое», «постоянное *дао*» — *чан дао*) и «нового *дао*» (оно же «профанич. *дао*» — *кэ дао*). Первое является универсальным и вечным принципом мира как целого, второе имманентно каждой конечной вещи, возникает и гибнет вместе с ней: «Непостижимое рождает небо (**тянь** [**1**]) и землю (*ди* [*2*]), а профанич. *дао* рождает все сущее. Если есть жизнь, то есть и смерть, поэтому профанич. *дао* называют непостоянным. Непостоянное рождает свою телесную форму (*ти син*), а постоянный закон (*чан фа*) рождает свою истинность». Значит. влияние на проблематику и терминологию Ван Сюань-ланя оказала буд. философия, в частности учение мадхьямики. Для Ван Сюань-ланя характерны рассуждения о соотношении единого и многого, об «истинно сущем» как «ни едином, ни двойственном» (*бу и бу эр*), об относительности и «пустотности» «всех дхарм» (*чжу фа*; см. **Фа** [**1**], разд. 2). Его идеи получили развитие в даосизме VII–X вв.

** Чжунго сысян тунши (Общая история китайской идеологии). Т. 4, ч. 2. Пекин, 1957, с. 785–788; *Ян Сян-куй.* Чжунго гудай шэхуэй юй гудай сысян яньцзю (Исследование древнекитайского общества и древнекитайской идеологии). Шанхай, 1962, с. 490–491.

Е.А. Торчинов

乙

ВАН ТАО

王韜

Ван Тао, Ван Цзы-юань, Ван Цзы-цянь, Тао-юань. 1828, Чанчжоу (Усянь) пров. Цзянсу, — 1897. Философ, политич. мыслитель, ученый, обществ. деятель, основоположник совр. журналистики в Китае. В 1845 получил низшую ученую степень *сю цай*. В 1862–1873 был помощником крупнейшего переводчика канонич. китайской лит-ры на англ. яз. Дж. Легга, написал комментарии к классич. конф. сочинениям **«Ши цзину»**, **«Чжоу и»**, **«Ли цзи»**, хранящиеся ныне в Нью-Йоркской публич. б-ке. Ван Тао сотрудничал с европ. миссионерами; сочувственно отзывался о Тайпинском восстании (1850–1864) (см. **Хун Жэнь-гань**; **Хун Сю-цюань**), идеология к-рого включала интерпретацию христианского вероучения; написал письмо руководителям тайпинов, из-за чего был сочтен «неблагонадежным». В 1867–1870 жил в Англии, затем посетил Францию и Россию, в 1880 — Японию, в последние годы жизни руководил Школой естеств. наук в Шанхае. В 1873 начал издавать в Сянгане (Гонконге) одну из первых в Китае частных газет — «Дуньхуай жибао». Его филос. и обществ. взгляды выражены в «Тао-юань вэнь лу вай бянь» («Внешняя часть собрания прозы Ван Тао», цз. 1–12, 1882; переизд.: Шанхай, 1959) и в двух собр. писем: «Тао-юань чи ду» («Письма Ван Тао», цз. 1–12, 1886), «Тао-юань чи ду сюй чао» («Продолженное воспроизведение писем Ван Тао», цз. 1–6, 1889). Будучи идеологом реформаторского движения и пропагандистом «самоусиления» страны с помощью зап. научно-технич. и социально-политич. достижений, Ван Тао полагал, что соответствующие этим достижениям идеи содержатся в классич. памятниках древнекит. философии. Ратуя за постепенные изменения в об-ве, он считал неизменными конф. принципы и признавал идею «предопределения» (**мин** [**1**]).

** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 455–456, указ.; *Ван Вэй-чэн.* Ван Тао дэ сысян (Идеология Ван Тао) // Чжунго цзиньдай сысян ши луньвэнь цзи (Сборник статей по истории китайской идеологии нового времени). Шанхай, 1958; *Ван Эр-минь.* Ван Тао кэши цзи ци синь сюэчао чжи цифа (Наставник Ван Тао и пробуждение им нового идейного течения) // Дунфан вэньхуа, 1976. Т. 4, № 2; *Се У-лян.* Ван Тао — Цин мо бяньфалунь чжи шоучуанчжэ цзи Чжунго баодао вэньсюэ чжи сяньцюйчжэ (Ван Тао — основоположник реформаторской идеологии конца эпохи Цин и зачинатель китайской информационной литературы) // Цзяосюэ юй яньцзю. 1958, № 3; *Cohen P.A.* Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China. Camb. (Mass.), 1974.

А.И. Кобзев

ВАН ТИН-СЯН

王廷相

Ван Тин-сян, Ван Цзы-хэн, Ван Цзюнь-чуань. 04.12.1474, Ифэн (совр. Ланькао, пров. Хэнань), — 23.09.1544. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), гос. деятель, писатель и поэт, теоретик лит-ры и музыки, ученый, занимавшийся естественными науками, гл. обр. астрономией. Родился в семье мелкого землевладельца. В 1502 получил высшую ученую степень *цзин ши* и в статусе «многообещающего мужа» (*шу цзи ши*) был оставлен в штате **Ханьлинь академии**. Военный министр (1530–1533) и глава цензората (1533–1541); в 1541 отстранен от должности и лишен всех чинов. В 1567 посмертно реабилитирован. Гл. филос. произведения Ван Тин-сяна — «Шэнь янь» («Осмотрительные слова»), 13 цз., «Я шу» («Переложения классики»), 2 цз., и др. — входят в состав двух собраний сочинений: «Ван-ши цзя цзан цзи» («Собрание [сочинений] из домашнего книгохранилища господина Вана») и «Ван Цзюнь-чуань со чжу шу» («Произведения, созданные Ван Цзюнь-чуанем»).

Оставаясь в рамках неоконфуцианства, Ван Тин-сян выступал против обоих его гл. направлений: офиц. — школы [братьев] Чэн — Чжу [Си] (*чэнчжу-сюэпай*) и неофиц. — школы Лу [Цзю-юаня] — Ван [Ян-мина] (*луван-сюэпай*). В онтологич. взглядах следовал за **Чжан Цзаем** (XI в.) и предшествовал **Ван Фу-чжи** (XVII в.). Универсальной мировой субстанцией считал «изначальную пневму» (*юань ци*), существовавшую «до рождения неба (**тянь** [**1**]) и земли (*ди* [*2*])», являющуюся «наивысшей вещью (**у** [**3**])», корнем и телесным субстратом (*ти* [*1*]; см. **Ти–юн**) «принципов» (**ли** [**1**]) и **дао**, содержащую в себе «семена» (*чжун* [*3*]) всех объектов. «Великий предел» (**тай цзи**), бывший у чжусианцев интегратором всех «принципов», Ван Тин-сян определял как первозданное аморфное состояние материальной, «реально наличествующей» (*ши ю*) и чувственно воспринимаемой «пневмы» (**ци** [**1**]). «Изначальная пневма» вечна и неизменна, ее происхождение неведомо, поэтому она тождественна «Великому пределу» и в гносеологич. смысле — как пределу познания. Помимо «изначальной пневмы» Ван Тин-сян выделял производную от нее «пневму порождения» (*шэн ци*), образующую мир преходящих и изменчивых явлений, в котором воплощаются «формы» (**син** [**2**]) и «принципы» и полностью актуализируется *дао*.

В отличие от ортодоксальных конфуцианцев, утверждавших вечность «принципов» в обществ. жизни, Ван Тин-сян признавал их изменчивость во времени. «[Индивидуальная] природа» (**син** [**1**]) человека неотделима от «пневмы» и формируется осознанным жизненным опытом. Доброта «[индивидуальной] природы» изначально присуща только «совершенномудрым» (**шэн** [**1**]), простые же люди должны ее в себе воспитывать. Тезис о благоприобретаемости и социальной обусловленности доброты противостоит ортодоксальным для конфуцианства положениям учения **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) и сближает взгляды Ван Тин-сяна с концепцией Сюнь-цзы (IV–III вв. до н.э.). Исходя из эмпирической обусловленности знания, Ван Тин-сян критиковал возвеличивание его априорных форм типа «благосмыслия» (**лян чжи**). С позиций реализма и практицизма выступал против теологических тенденций **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), «нумерологии» (**сяншучжи-сюэ**) **Шао Юна** и квиетизма **Чжоу Дунь-и** (XI в.).

* Ван Тин-сян чжэсюэ сюаньцзи (Избранные философские сочинения Ван Тин-сяна) / Ред. Хоу Вай-лу. Пекин, 1965; Ван Тин-сян цзи (Собр. [соч.] Ван Тин-сяна). Т. 1–4. Пекин, 1989; Разговор о Великом пределе; Разговор о пяти элементах; Разговор о природе / Пер. Е.Г. Калкаева // Человек и духовная культура Востока. Вып. I. М., 2003, с. 98–110; ** История китайской философии. М., 1989, с. 381–391; *Калкаев Е.Г.* Онтологические взгляды Ван Тинсяна // Человек и духовная культура Востока. Вып. 1. М., 2003, с. 88–97; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 416–417, указ.; *Гэ Жунцзинь.* Ван Тин-сян // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань. Сюйбянь (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 4. Цзинань, 1982; *он же.* Мин Цзя-цзин чу нянь чжэсюэ шан ды и чан бяньлунь (Философский спор в первый год [эры] Цзя-цзин [эпохи] Мин [1522]) // Чжунго чжэсюэ ши янцзю. 1982, № 4; *он же.* Ван Тин-сян ды юань ци лунь (Теория изначальной пневмы Ван Тин-сяна) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1983, № 4; *Чжу Куй-цзюй.* Ван Тин-сян ды жэньшилунь чутань (Введение в гносеологию Ван Тин-сяна) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сборник исследований по истории китайской философии). Вып. 2. Шанхай, 1982; *Чжун Эр-цзюй.* Лунь Ван Тин-сян ды чжэсюэ гунсянь цзи ци лиши дивэй (О вкладе Ван Тин-сяна в философию и его месте в истории) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1984, № 2.

А.И. Кобзев

ВАН ТУН

王通

Ван Тун, Ван Чжун-янь, Вэнь-чжун-цзы. 584, Лунмэн обл. Цзянчжоу (совр. уезд Хэцзинь пров. Шаньси), — 617. Философ и политич. мыслитель, крупнейший представитель «правоверного» **конфуцианства** в период от **Ян Сюна** (I в. до н.э. — I в. н.э.) до **Хань Юя** (VIII–IX вв.). Ван Тун сыграл важную роль в сохранении конф. традиции в условиях идейного доминирования буддизма (см. **Буддизм**), развив теорию сущностного единства «трех учений» (**сань цзяо**) — **конфуцианства**, **буддизма**, **даосизма** и став самым ранним провозвестником идеологии **неоконфуцианства**. После того как император Вэнь-ди дин. Суй (581–618) отверг представленный Ван Туном социально-политич. проект достижения «Великого равновесия» (*тай пин*), Ван Тун вел частную жизнь. Среди его учеников были крупные гос. деятели периода правления дин. Тан (618–907). Этот посмертный практич. успех учения Ван Туна обусловил его большую популярность у представителей политико-утилитаристского направления в неоконфуцианстве. Ван Тун первым ввел в употребление термин **цзин цзи** — «канонич. управление и упорядочение», в традиц. лексиконе обозначающий общую систему организации об-ва и гос-ва («мира и народа»), а в совр. лексиконе — экономику. В подражание канонич. конф. летописи **«Чунь цю»** создал «Канон начала» («Юань цзин»), охватывающий историч. события 290–589, но дошедший до нас текст, очевидно, является подделкой XI в. Гл. и единств. сохранившееся филос. сочинение Ван Туна — «Чжун шо» («Срединные изъяснения», или «Изъяснения срединности») написано в диалогич. жанре «записей бесед» (*юй лу*) в подражание «**Лунь юю**» («Теоретическим речам») **Конфуция** (VI–V вв. до н.э.). Это произведение, состоящее из 10 цз. и записанное сыновьями Ван Туна — Ван Фу-цзяо и Ван Фу-ши, известно также под названием «Вэньчжун-цзы» («Мудрец Культурной срединности») — по посмертному имени автора.

* Чжун шо (Срединные изъяснения). Шанхай, 1936 (СББЯ. Т. 1438); ** *Лапина З.Г.* Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985; *Инь Се-ли, Вэй Мин.* Ван Тун лунь (Суждения о Ван Туне). Пекин, 1984; *Ли Цюнь-ин.* Ван Ян-мин юй Чжунго чжи жу-цзя (Ван Ян-мин и китайское конфуцианство). Тайбэй, 1974, с. 245–250; *Wechsler H.J.* The Confucian Teacher Wang T'ung (584?–617): One Thousand Years of Controversy // T'P. 1977, vol. 63, p. 225–272.

А.И. Кобзев

ВАН ФУ

王符

Ван Фу, Ван Цзе-синь. 76/85, Линьцзин (совр. уезд Чжэньюань пров. Гуаньсу), — 157/167 н.э. Философ-конфуцианец (см. **Конфуцианство**), политич. мыслитель. Будучи сыном наложницы и не имея возможности сделать карьеру, вел частный образ жизни и занимался лит. творчеством, в к-ром выражал позицию анахоретствующего интеллектуала. Отсюда название его гл. сочинения, написанного в середине или в конце жизни, — «Суждения сокровенного человека» («Цянь фу лунь»); состоит из 36 глав, последняя из к-рых резюмирует предыдущие (древнейшее издание — 1305). Состоял в дружеских отношениях с выдающимися мыслителями и учеными своего времени **Чжан Хэном** и Ма Жуном.

Следуя материалистич. и рационалистич. взглядам **Ван Чуна** (I в.), Ван Фу считал истоком всего сущего «изначальную пневму» (*юань ци*), к-рая сначала находилась в состоянии «Великой первозданности» (*тай чу*), представлявшем собой лишенное «форм» (**син** [**2**]) хаотич. единство «тьмы семенных эссенций (**цзин** [**3**])», а затем благодаря самотрансформации дифференцировалась и образовала мироздание с человеком в центре. «**Дао —** корень пневмы (**ци** [**1**]), пневма — миссия (*ши* [*7*]) *дао*». *Дао* человека состоит в «деянии» (**вэй** [**1**]), посредством к-рого он связывается с силами **инь–ян** и воздействует на небо (**тянь** [**1**]) и землю (*ди* [*2*]), «регулируя» (**ли** [**1**]) и реализуя идущие от них импульсы. Человеку не присущи врожденные знания и способности, он обретает их в учении, делающем его носителем «благодати/добродетели» (**дэ** [**1**]) и «должной справедливости» (**и** [**1**]). Именно эти качества, а не законы (**фа** [**1**])

и правовые нормы, по Ван Фу, прежде всего необходимы для достижения об-вом идеального состояния «Великого равновесия» (*май пин*). Он подверг острой критике пороки совр. ему об-ва, ответственность за к-рые возлагал на своекорыстных льстецов, вкравшихся в доверие к государю. Гл. задачей государя должно быть возвышение «достойных» (*сянь* [*2*]), под управлением к-рых народ, составляющий основу гос-ва, сможет самостоятельно удовлетворять свои материальные потребности.

* Цянь фу лунь / Коммент. Ван Цзи-пэй (1814). Пекин, 1956 (ЧЦЦЧ. Т. 8); Цянь фу лунь / Вступ. ст. и пер. П.М. Устина, Лин Лин // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 339–353; *Pearson M.J.* Wang Fu and the Comments of a Recluse. Tempe (Arizona), 1989; *Behnke Kinney A.* The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-fu lun. Tempe (Arizona), 1990; *Kamenarovic I.* Wang Fu, Propos d'un ermite. P., 1992; ** *Лю Шу-сюнь.* Ван Фу // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань. Сюйбянь (Критические биографии знаменитых философов Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982; «Цянь фу лунь» тунцзянь (Указатель к «Суждениям сокровенного человека»). Тайбэй, 1968; *Юй Бо-вэнь.* Ван Фу ды чжэсюэ сысян (Философская мысль Ван Фу) // Ганьсу шифань дасюэ сюэбао. 1964, № 1; *Balazs Et.* La Bureaucratie céleste. P., 1968; *Shigezawa Toshio.* The Significance of Contradictions as Seen in the Ideology of Wang Fu // Acta Asiatica. 1961, № 2, p. 30–39.

А.И. Кобзев

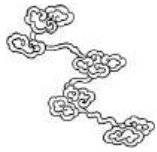
ВАН ФУ-ЧЖИ

王夫之

Ван Фу-чжи, Ван Чуань-шань, Ван Эр-нун, Ван Цзян-чжай. 07.10.1619, Хэнъян уезда Хэнчжоу пров. Хунань, — 18.02.1692, Шичуаньшань пров. Хунань. Выдающийся философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**) и ученый-энциклопедист. Родился в интеллигентной семье, с детства отличался недюжинными способностями, в 1642 получил среднюю ученую степень *цзюй жэнь*. Дальнейшему развитию его ученой карьеры помешали события, связанные с падением империи Мин (1368–1644). Подобно двум другим крупнейшим кит. мыслителям XVII в., **Хуан Цзун-си** и **Гу Янь-у**, Ван Фу-чжи всеми доступными средствами оказывал сопротивление вторгшимся в Китай маньчжурам. В 1648–1650, после воцарения в Пекине иноземной дин. Цин (1644), он участвовал в деятельности на юге страны антицинского пр-ва во главе с минским принцем Чжу Ю-ланом (Гуй-ваном). В 1651 Ван Фу-чжи вернулся на родину, в пров. Хунань, и провел там оставшуюся часть жизни в уединении, отойдя от официальных дел.

Спектр его интересов необычайно широк: это и философия (помимо конфуцианской даосская и буддийская), и история, и лит-ра, и естеств. науки, в т.ч. начинавшие проникать с Запада. Столь же велика его плодовитость, близкая к рекордной в истории кит. философии: им написано более ста произведений, из к-рых до сих пор обнаружено и опубликовано около семидесяти. При жизни мыслитель вообще не публиковался. Первое собрание его сочинений увидело свет в 1866 под эгидой известного гос. деятеля и мыслителя Цзэн Го-фаня.

Важнейшие филос.-теоретич. сочинения Ван Фу-чжи — «Чжоу и вай чжуань» («Внешний комментарий к „Чжоуским переменам“», 1656), «Чжоу и нэй чжуань» («Внутренний комментарий к „Чжоуским переменам“», 1686), «Шан шу инь и» («Введение в „Досточтимые писания“», после 1656), «Ши гуан чжуань» («Общий комментарий к „[Канону] стихов“», после 1656), «Ду Сы шу да цюань шо» («Наставления к прочтению „Четверокнижия в великой полноте [изъяснений]“», 1666), «Чжан-цзы Чжэн мэн чжу» («Комментарии к „Исправлению невежественной незрелости“ учителя Чжан [Цзая]», ок. 1680), «Сы вэнь лу» («Записи размышлений и вопросов», до 1680), «Лао-цзы янь» («Раскрытие „Лао-цзы“», 1656–1673), «Чжуан-цзы тун» («Проникновение в „Чжуан-цзы“», 1680), «Сян цзун ло со» («Основы [вероучения буддийской] школы



[фа-]сян», 1682); обществоведно-историч. труды — «Хуан шу» («Желтая книга», 1656), «Э мэн» («Зловещий сон», 1683), «Ду Тун цзянь лунь» («Суждения к прочтению „Всеобщего зерцала [истории]“», 1688), «Сун лунь» («Суждения [об эпохе] Сун», ок. 1688).

Живя анахоретом, в отрыве от ученой среды, Ван Фу-чжи тем не менее следовал традиционной для кит. философии установке на самый широкий синтез идей своих предшественников (из к-рых помимо классиков он особо выделял сунского неоконфуцианца **Чжан Цзая**, XI в.) и современников.

Вслед за Чжан Цзаем Ван Фу-чжи выдвинул тезис «Великая пустота — единая реальность» (*тай сюй и ши чжэ е*), согласно к-рому первооснову мироздания составляет всеобъемлющее вместилище «Великая пустота», наполненное единой и неуничтожимой субстанцией — «пневмой» (**ци** [**1**]), к-рая, динамически трансформируясь, сгущаясь и разрежаясь, образует все многообразие «тьмы вещей». В противоположность доминировавшей неоконф. школе **Чэн И — Чжу Си**, подчеркивая первоосновной характер пневмы, Ван Фу-чжи утверждал, что без нее ни «принципы» (**ли** [**1**]), ни «небо» (**тянь [1]**), ни «сердце» (**синь** [**1**]), ни «[индивидуальная] природа» (**син** [**1**]) не существуют. А из имманентно присущей пневме динамичности вытекала критика сформулированного в неоконфуцианстве **Чжоу Дунь-и** (XI в.), восходящего через **Ван Би** (III в.) к **даосизму** и упрочившегося благодаря буддизму (см. **Буддизм**) принципа главенства покоя над движением (см. **Дун—цзин**).

Ван Фу-чжи признал покой производным от движения: «И движение и покой — оба суть движение», раскрыв механизм их взаимодействия в соотнесении с универсальными мироустроительными силами *инь* [*1*] и *ян* [*1*]: «В движении рождается *ян* [*1*] — это движение движения. В покое рождается *инь* [*1*] — это покой движения».

Обосновывая единство и на субстанциональном уровне «пневма—принцип», и на функциональном уровне «движение—покой», Ван Фу-чжи развил методологич. принцип единства противоположностей: «*инь* [*1*] и *ян* [*1*] не действуют (*син* [*3*]) поодиночке между небом и землей», они «постоянно проникают» друг в друга, и в целом «соединение двух [противоположностей] в едином является основой разделения единого на две [противоположности]».

Воплощением единства *инь* [*1*] и *ян* [*1*] как универсальной пары противоположностей (см. **Инь—ян**) выступало **дао**. В свою очередь, подобно Гу Янь-у, Ван Фу-чжи отстаивал неразрывное единство конкретных вещей — «орудийных предметов» (**ци** [**2**]) и *дао* как упорядочивающего их начала: «без орудийных предметов нет и их *дао*» (ср. «Мэн-цзы», VI Б, 11). Результатом этого упорядочения (*чжи* [*6*]) является благодать/добродетель (**дэ** [**1**]).

Как и его современник **Фан И-чжи**, Ван Фу-чжи считал, что, будучи «надформенным» (*син эр шан*), *дао* не является лишенным телесной формы (*син* [*1*]) или символического образа (*сян* [*1*]), но лишь доминирует над телесными формами, к-рыми наделено все в мире орудийных предметов («Чжоу и вай чжуань», цз. 5–6). Это единство «надформенного» (метафизич.) и «подформенного» (физич.), впервые различенных в «**Чжоу и**», стало у Ван Фу-чжи основой для снятия (хотя и непоследовательного) коренной неоконф. оппозиции «небесные принципы — человеч. желания» (*тянь ли — жэнь юй*) в тезисе о «присутствии небесных принципов в человеч. желаниях».

Чувственные желания и стремление к пользе/выгоде (*ли* [*3*]) философ определял как начало *инь* [*1*] в человеч. психике (сердце), к-рое, находясь в неразрывном единстве с началом *ян* [*1*], должно быть ему подчинено. Началом же *ян* [*1*] в человеч. сердце являются небесные принципы и стремление к должной справедливости (**и** [**1**]). Считая последнюю «путем», т.е. сущностью (*дао*) человека, Ван Фу-чжи все же признавал пользу/выгоду «функцией» (*юн* [*2*]) человеч. существования («Шан шу инь и», цз. 2).

Солидаризуясь с Хуан Цзун-си и Гу Янь-у в признании «законного» характера частных интересов, желаний и стремлений к пользе/выгоде, Ван Фу-чжи

видел в гос. власти руководящую силу, осуществляющую «генерализацию» (**гун** [**1**]) всего индивидуального и эгоистич. до уровня всеобщих и альтруистич. небесных принципов.

Однако в противоположность указанным мыслителям он акцентировал особый статус верховного носителя этой власти — императора: «правитель — хозяин духов и людей» («Сы шу сюнь и» — «Истолкование смысла „Четверокнижия“», цз. 38), «Сын Неба предопределяется Небом» («Ду Тун цзянь лунь», цз. 26), «упорядочение Поднебесной — прерогатива Сына Неба» (там же, цз. 16). Отсюда следует неприкосновенность высочайшей особы, не подлежащей никакой критике со стороны «простого люда» (*шу жэнь*). Соответственно крайне отрицательным было отношение Ван Фу-чжи к народным восстаниям, поскольку «нет в Поднебесной большего зла, чем убийство подданными своего правителя» (там же, цз. 15). Сам он в 1644 отказался вступить в ряды крестьянских повстанцев. Примечательно, что убийство правителя и его изгнание Ван Фу-чжи оценивал как равные преступления («Чунь цю цзя шо» — «Семейные наставления [по канонической летописи] „Вёсны и осени“», 1647–1669, цз. 1).

При таком подходе Ван Фу-чжи пришлось ревизовать положение **Мэн-цзы** о высшей ценности народа и низшей государя в триаде: народ — священные алтари отечества — правитель. Он истолковывал это положение не как общий принцип, а как описание конкретно-историч. ситуации IV–III вв. до н.э., когда возобладала децентрализация, дин. Чжоу утратила реальную имперскую власть и «правители не были правителями, а священные алтари отечества не были священными алтарями отечества, почему и считались малоценными» («Шан шу инь и», цз. 27).

Пропорционально увеличению значимости правителя Ван Фу-чжи умалял значимость народа: «простой народ — это поток предрассудков, а поток предрассудков — это птицы и звери» («Сы цзе» — «Ожидаемые разъяснения», 1625). Отнести простонародье к животному царству Ван Фу-чжи позволяла кит. духовная традиция, в рамках к-рой антропоидность определялась культурными, а не биологич. признаками. Даже народолюбивый Мэн-цзы утверждал, что «то, благодаря чему человек отличается от птиц и зверей, совсем незначительно, простой народ утрачивает это, а благородный муж сохраняет». Далее он пояснял, что все дело в гуманности и должной справедливости («Мэн-цзы», IV Б, 19).

Подразумевая данное высказывание Мэн-цзы и стандартную оппозицию «благородный муж — ничтожный человек» (**цзюнь цзы** — *сяо жэнь*), Ван Фу-чжи писал: «Если отличающее человека от птиц и зверей сохраняет благородный муж, то утрачивает это ничтожный человек. [Однако у Мэн-цзы] не говорится о ничтожном человеке, а говорится о простом народе; порок заключен не в ничтожном человеке, а в простом народе. Когда ничтожный человек находится в состоянии птиц и зверей, люди могут покарать его. Когда же простой народ находится в состоянии птиц и зверей, тогда не только нельзя полностью покарать, но и нет способных понять, что он делает зло. [Тогда] не только не понимают, что он делает зло, но и охотно превозносят его, предаются взаимным восхвалениям и не смеют переступить [через это]» («Сы цзе»).

На социально-антропологич. шкале Ван Фу-чжи простой народ оказывается ниже ничтожного человека — традиционно отрицательного персонажа кит. идеологии. Что же касается последнего, то «благородный муж относится к ничтожному человеку так, как Срединное государство — к варварам; их различие небесно» (т.е. естественно и органично) («Ду Тун цзянь лунь», цз. 15). В основе этого «небесного» различия лежит соотношение позиций правителя и подданного.

Хотя Ван Фу-чжи и причислял ничтожных людей, женщин и варваров к категории *инь* [*1*] внутри человеч. рода («Чжоу и нэй чжуань», цз. 3), в др. местах он склонялся к отождествлению и варваров с птицами и зверями. Проблема

проведения демаркационной линии между человеч. и животным миром имела не естественнонаучный, а именно социально-культурный и политико-правовой смысл. Ван Фу-чжи утверждал: «Правление Поднебесной — это ее гуманизация, а в гуманизации Поднебесной нет ничего значительнее отмежевания людей от птиц и зверей» («Сун лунь», цз. 6). Причисление варваров к животному миру, т.е. «иному роду» (*и лэй*) существ, служило теоретич. основанием для такой трактовки гуманности (*жэнь* [*2*]), должной справедливости (*и* [*1*]) и благонадежности (**синь** [**2**]), при к-рой они вполне сочетались с оправданием обмана и уничтожения иноземцев, захвата их земель и имущества. По мысли Ван Фу-чжи, «благонадежность и должная справедливость — это путь (*дао*) взаимоотношений между человеком и человеком, неверно распространять их на [существа] иного рода» («Ду Тун цзянь лунь», цз. 4).

«Инородность» же варваров философ выводил из стандартного для **конфуцианства** определения человека, предложенного Мэн-цзы: человек «действует согласно гуманности и должной справедливости». Ван Фу-чжи указывал, что варвары не знают гуманности и должной справедливости, а признают только силу и, следовательно, не являются людьми.

Развитие Ван Фу-чжи этой древней теории вполне объяснимо конкретными историч. обстоятельствами, понятным стремлением обосновать необходимость бескомпромиссной, не ограниченной обычными морально-правовыми нормами борьбы с иноземными захватчиками. Однако в общефилос. плане данная позиция явилась отступлением от ранее выработанной в неоконфуцианстве концепции универсальной гуманности, распространяющейся не только на все живое, но и на весь неорганический мир.

По-видимому, историч. обстоятельствами был вызван и подчеркнутый антифеминизм Ван Фу-чжи. За всю историю Китая именно в эпоху Мин наибольшее влияние на гос. власть имели евнухи, составлявшие своеобразную «правящую партию». В значительной мере они и стоявшее за ними «женское начало» повинны во внутреннем разложении гос. власти и конечном крахе могучей державы. Будучи очевидцем трагических результатов преувеличенного воздействия женских чар на политику, Ван Фу-чжи решительно выступал за подчинение силы *инь* [*1*] силе *ян* [*1*], за подавление и политич., и правовой активности женщин, к-рые, по его мнению, как носители животного начала дают первотолчок разрушению общественных устоев. С его т. зр., «знание матери и незнание отца — это [состояние] птиц и зверей», т.е. скотство («Чунь цю цзя шо», цз. 2). Даже крайне одиозную дин. Цинь (221–207 до н.э.) он счел превзошедшей идеальную древность в законе о семье, согласно к-рому женщина не могла вторично выйти замуж.

В данном суждении выпукло выделяется и более общая особенность идеологии Ван Фу-чжи — эволюционизм, признание историч. изменчивости состояний об-ва и гос-ва и соответственно правомерности внесения изменений в политич. и юридич. установления. Ван Фу-чжи утверждал, что «не бывает раз и навсегда установленных законов» (*у и чэн чжи фа*), «в Поднебесной есть незыблемые принципы, но нет незыблемых законов». Доведя свой эволюционизм до логич. конца, Ван Фу-чжи пришел к оригинальной мысли о том, что само человеч. тело, в традиц. кит. понимании интегрирующее личность, в течение жизни постоянно умирает и возрождается.

Исходя из этой общей предпосылки и последовательного монархизма, он полагал и полезной, и благой более совр. систему централизованных округов и уездов (*цзюнь сянь*), нежели децентрализованных феодов (*фэн цзянь*), т.е. выступал как прямой антагонист Хуан Цзун-си.

В другом кардинальном пункте теоретич. полемики той эпохи — вопросе о приоритете людей или законов — Ван Фу-чжи, напротив, занимал компромиссную позицию, отстаивая одинаковую важность тех и других и примиряя т.о. Хуан Цзун-си с Гу Янь-у. Впрочем, он отмечал и естественное первенство человеч. фактора, что вполне согласовывалось с его пониманием роли гл.

человека — императора как обладателя высшей законодательной, исполнительной и судебной власти.

Ван Фу-чжи считал, что законы должны соответствовать чувствам людей и быть по возможности проще, а наказания — мягче. В частности, он выступал против таких изощренных видов казни, как отсечение головы с ее выставлением на шесте для обозрения, расчленение, разрывание колесницами, мотивируя тем, что к смерти это ничего не добавляет, но зато может повредить нравственным чувствам потомков казненного.

В целом, следуя конф. принципам, Ван Фу-чжи ставил нравственный закон выше юридич. и призывал к их гармонизации, предполагающей, в частности, взаимодополнение благопристойности (**ли** [**2**]), т.е. этико-ритуальных норм, и наказаний (*син* [*4*]), т.е. юридич. санкций. При этом указание на необходимость соблюдать законы и в верхах (*фа гуй цзэ шан*) он сочетал с положением, что «благопристойность не спускается до простых людей», а «наказания не поднимаются до сановников» («Ду Тун цзянь лунь», цз. 4, 22).

Исходя из примата этики над правом, Ван Фу-чжи обобщил конф. идею «сокрытия» (*инь* [*3*]), т.е. недоносительства или отказа от показаний по моральным соображениям. **Конфуций** осудил человека, к-рый изобличил своего отца, укравшего барана, и высказался за то, чтобы отец и сын покрывали (*инь* [*3*]) друг друга («Лунь юй», XIII, 18), что противоречит как зап. идее верховенства закона, коренящейся в античной мифологии и, в частности, в мифе о сыне Авгия, свидетельствовавшем на суде против отца в пользу Геракла, к-рого тот хотел обмануть, так и принципам кит. **легизма**. Ван Фу-чжи определил подобное «сокрытие» как справедливое умолчание, принципиально отличное от лжи и дезинформации, возведя его в ранг универсальной возможности человеч. поведения («Сы цзе»).

Пребывавший в забвении до второй половины XIX в., Ван Фу-чжи как самый последовательный апологет тотального эволюционизма («в превращениях неба и земли ежедневны обновления») был поднят на щит идеологами кит. реформаторства **Кан Ю-вэем**, **Лян Ци-чао** и **Тань Сы-туном**, к-рый даже объявил его наиболее выдающейся личностью в истории Китая за последние 500 лет, а **Чжан Бин-линь** в конце жизни издал собрание его сочинений (Шанхай, 1933).

* Ван Чуань-шань ши вэнь цзи (Собрание стихов и прозы Ван Чуань-шаня). Т. 1, 2. Пекин, 1962; Чуань-шань и шу цюань цзи (Полное собрание произведений, оставшихся [после смерти Ван] Чуань-шаня) / Сост. Чжан Бин-линь. Т. 1–22. Тайбэй, 1972; Чуань-шань цюань шу (Полное [собр.] произв. [Ван] Чуань-шаня). Кн. 1–9. Юэлу-шань, 1989; ** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976; *Кобзев А.И.* Китай / История политических и правовых учений XVII–XVIII вв. М., 1989; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 421–428 и указ.; *Ван И.* Ван Чуань-шань ды шэхуэй сысян (Социальные взгляды Ван Чуань-шаня). Шанхай, 1956; Ван Фу-чжи бяньчжэнфа сысян иньлунь (Введение в диалектическую мысль Ван Фу-чжи). Ухань, 1984; *Дэн Тань-чжоу.* Ван Чуань-шань чжуань лунь (О жизнеописании Ван Чуань-шаня). Чанша, 1982; *Ли Цзи-пин.* Ван Фу-чжи юй «Ду Тун цзянь лунь» (Ван Фу-чжи и «Суждения к прочтению „Всеобщего зерцала [истории]“»). Цзинань, 1982; *Ся Цзянь-ци.* Чжоюэ ды сысянцзя Ван Фу-чжи (Выдающийся мыслитель Ван Фу-чжи). Шанхай, 1987; *Тан Кай-линь, Чжан Хуай-чэн.* Лю цзин цзэ во кай шэн мянь — Ван Чуань-шань луньли яньцзю («Шестиканоние обязывает меня открывать неведомое» — Исследование этики Ван Чуань-шаня). Чанша, 1997; *Фан Кэ.* Ван Чуань-шань бяньчжэнфа сысян яньцзю (Исследование диалектических идей Ван Чуань-шаня). Чанша, 1984; *Хоу Вай-лу.* Чуань-шань сюэ ань (Отчет об учении [Ван] Чуань-шаня). Цюйфу, 1982; *Ху Ай-гуй.* Ван Фу-чжи юй Чжунго вэньхуа (Ван Фу-чжи и китайская культура). Гуйян, 2001; *Чжан Си-тан.* Ван Чуань-шань ды сюэ пу (Научное жизнеописание Ван Чуань-шаня).

Тайбэй, 1965; *Чэнь Юань-нин*. Ван Чуань-шань жэньшилунь фаньчоу яньцзю (Изучение гносеологических категорий Ван Чуань-шаня о познании). Чанша, 1982; *Ян Тин-фу*. Ван Фу-чжи. Пекин, 1975; *Black A.H.* Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih. Seattle, 1989; *Gernet J.* L'Intelligence de la Chine. P., 1994, p. 303–312; *Jullien F.* Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. P., 1989; *McMorran I.* The Passionate Realist. An Introduction to the Life and Political Thought of Wang Fuzhi (1619–1692). Hong Kong, 1992; *idem*. Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition // The Unfolding of Neo-Confucianism / Ed. W.T. De Bary et al. N.Y., 1975; *Teng Ssu-yü*. Wang Fu-chih's Views on History and Historical Writing // Journal of Asian Studies. 1968, vol. 28, № 1, p. 111–123; *Vierheller E.J.* Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih (1619–1692). Hamb., 1968.

А.И. Кобзев

ВАН ЦЗИ

王畿

Ван Цзи, Ван Жу-чжун, Ван Лун-си. 26.05.1498, Шаньин, окр. Шаосин пров. Чжэцзян, — 05.07.1583. Неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), ближайший ученик и сородич **Ван Ян-мина**, один из гл. представителей «левого крыла» янминизма (см. **Ван Ян-мина школа**), сблизившегося с чань-буддизмом (см. **Чань-сюэ**). Ван Цзи происходил из семьи чиновника и после получения в 1532 высшей ученой степени *цзинь ши* занимал ряд ответственных постов в военном министерстве. Однако в 1542 оставил службу и в последующие 40 с лишним лет, несмотря на неоднократные призывы, не возвращался к ней, занимаясь филос. исследованиями и чтением лекций в различных частях страны. Бесплодие жены побудило его обратиться к изучению даос. сексуальной практики, основанной на учении о «пестовании жизни» (*ян шэн*).

Основное теоретич. достижение Ван Цзи — этико-гносеологич. концепция «четырех отсутствий» (*сы у*), к-рая вместе с противоположной концепцией его близкого друга и сподвижника **Цянь Дэ-хуна** явилась реакцией на «четыре постулата» Ван Ян-мина, сформулированные им в беседе с учениками на мосту Небесного источника в 1527: «Отсутствие добра и зла — такова сущность (*ти* [*1*]) сердца. Наличие добра и зла — таково движение помыслов (*и* [*3*]). Знание (*чжи* [*2*]) добра и зла — таково благосмыслие (**лян чжи**). Совершение добра и устранение зла — таково выверение вещей (**гэ у**)». Исходя из первого постулата и тезиса Ван Ян-мина: «Сердце, помысел, знание и вещь суть единое дело», Ван Цзи пришел к выводу, что идеальное нравственно-психологич. состояние должно характеризоваться «отсутствием добра и зла» на всех четырех этико-гносеологич. уровнях, а не только на первом. Под «отсутствием добра и зла» подразумевалось наличие высшего блага, к-рое не нуждается в преднамеренном различении добра и зла, поскольку означает естественное и спонтанное осуществление добра. Эта концепция строилась с помощью антитетических понятий, таких, как «сердце без сердца», «помыслы без помыслов», «знание без знания», «вещи без вещей», призванных запечатлеть априорную и трансцендентальную этико-гносеологич. реальность. Знание, или «благосмыслие» (*лян чжи*), составляющее «сущность сердца», Ван Цзи, в отличие от обычного сознания (*ши* [*4*]), представлял не имеющим ни начала ни конца, не разделяющим

субъект и объект, превосходящим жизнь и смерть, подобным поверхности зеркала, к-рая, сама по себе будучи пустой, делает возможным любое отражение, т.е. функционирование сознания. Восхождение от сознания к этому знанию доступно всем, т.к. в каждом человеке «благосмыслие совершенно» (*лян чжи сянь чэн*). Оно нуждается не в развитии, а в полном высвобождении, для чего необходима вера (**синь** [**2**]) в него и целенаправленное моральное усилие. Последнее требование отделяло Ван Цзи от представителей «правого», квиетистского крыла янминизма. Результирующее «просветление» (*у* [*4*] — буддийско-даос. термин) бывает трех видов (по возрастанию значимости): основанное на словесных наставлениях — «разъясняющее» (*цзе* [*2*]), на медитации — «свидетельствующее» (*чжэн* [*2*]), на прямом экзистенциальном усмотрении — «проницающее» (*чэ*).

Гносеологически всеобъемлющая и одновременно «пустотная», «благосмысленная» «первосущность сердца» в онтологич. плане отождествлялась с «отсутствием/небытием» (*у* [*1*]), порождающим «наличие/бытие» (*ю* [*1*]) и составляющим с ним единство, что являлось неоконфуцианским переосмыслением положений «**Дао дэ цзина**»: «Наличие/бытие рождается из отсутствия/небытия» и «Наличие/бытие и отсутствие/небытие рождают (животворят) друг друга» (§ 40, 2). Творческий импульс этого диалектич. единства у Ван Цзи выражало понятие «таинственной» (*сюань* — также термин «Дао дэ цзина»; см. **Сюань-сюэ**) «жизненной пружины» (*шэн цзи*). Впервые разработанное даосами (см. **Даосизм**) в трактате «**Чжуан-цзы**» понятие «пружины» (**цзи** [**1**]) как механико-органич. импульса, первотолчка, он использовал для определения «благосмыслия», создающего «совершенномудрие» (**шэн** [**1**]). В концепции «отсутствия/небытия» Ван Цзи сказалось влияние Ян Цзяня (XII–XIII вв.), в отличие от к-рого он, однако, трактовал это понятие как активное и динамич. начало, т.е. в нек-ром смысле «сверхбытие». Признание фундаментальной роли «отсутствия/небытия» и сопряженной с ним «пустоты/вместимости» (**сюй**), а также соответствующая проблематика и терминология сближали учение Ван Цзи с буддизмом (см. **Буддизм**) и даосизмом, что он открыто признавал, в частности прямо идентифицируя «доведение благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*) с буд. самоподготовкой к внутр. «просветлению».

* Ван Лун-си сяньшэн цюань цзи (Полное собр. [соч.] учителя Ван Лун-си). Тайбэй, 1970 (1-е изд. — 1822); ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 381–384, указ.; Сун Мин ли-сюэ ши (История учения о принципе [эпох] Сун и Мин). Т. 2. Пекин, 1987, с. 272–283; *Ямасита Рюдзи.* О Рёкей рон (О Ван Лун-си) // Ниппон Тюгоку гаккайхо. Т. 8. 1956; *Chang Chung-yuan.* "The Essential Source of Identity" in Wang Lung-ch'i's Philosophy // PEW. 1973, vol. 23, № 1–2, p. 31–47; *Mou Tsung-san.* The Immediate Successor of Wang Yang-ming: Wang Lung-hsi and His Theory of Ssu-Wu // PEW. 1973, vol. 23, № 1–2, p. 103–120; *T'ang Chün-i.* The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi // Self and Society in Ming Thought. N.Y.–P., 1970, p. 93–119; *Takehiko Okada.* Wang Chi and the Rise of Existentialism // Ibid., p. 121–144; *Tu Wei-ming.* Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought. Berk., 1979, p. 162–178.

А.И. Кобзев

ВАН ЧЖУН

汪中

Ван Чжун, Ван Жун-фу, Ван Бин-чжун. 22.01.1745, Цзянду, окр. Янчжоу пров. Цзянсу, — 01.12.1794. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), ученый-просветитель, историк и литератор. Родился в бедной, но образованной семье, в 1777 стал *гун-шэном* (лицензиатом, выдвинутым в Гос. училище). Его филос. взгляды выражены гл. обр. в эссе «Шу сюэ» («Изложение учения», 1792). Стремился переосмыслить идейное содержание и историю **конфуцианства**, критиковал учение о «передаче [ортодоксальной] традиции» (**дао тун**), выработанное неоконфуцианством периода правления дин. Сун (960–1279). Гл. последователем и интерпретатором **Конфуция** Ван Чжун считал не «правоверного» **Мэн-цзы**, а **Сюнь-цзы**, привнесшего в конфуцианство ряд положений **легизма**. Будучи одним из первых исследователей и комментаторов трактата «**Мо-цзы**», Ван Чжун стремился доказать «гуманность» (**жэнь** [**2**]) моизма (см. **Мо-цзя**) и его совместимость с конфуцианством, за что был обвинен в «ереси».

* Цзянду Ван-ши цун шу (Собр. соч. господ Ванов [Ван Чжуна и его сына Ван Си-сюня] из Цзянду). [Б.м.], 1915; Ван Чжун шу сюэ (Изложение учения Ван Чжуна). Шанхай, 1936 (СБЦК. Разд. 2. П. 243. Т. 2673–2674); ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 438–439; *Чжан Шунь-хуй.* Цин дай Янчжоу сюэ цзи (Жизнеописания и учения [мыслителей] из Янчжоу эпохи Цин). Шанхай, 1962; *Elman B.A.* From Philosophy to Philology. Camb. (Mass.) – L., 1984, index.

А.И. Кобзев

Ван Чуань-шань *см.* **Ван Фу-чжи**

乙

ВАН ЧУН

王充

Ван Чун, Ван Чжун-жэнь. 27 н.э., уезд Шанъюй обл. Куайцзи (Гуйцзи совр. пров. Чжэцзян), — ок. 97 – 107. Философ-энциклопедист, с радикально натуралистич. и рационально-критич. позиции осмысливший осн. достижения предшествующей филос. мысли разных направлений. Родился в незнатной бедной семье, учился в столичной Высшей школе (Тай сюэ) в Лояне и у Бань Бяо (отца **Бань Гу**). Был мелким чиновником, несколько раз уходил в отставку. Умер в нищете. Его биография содержится в дин. истории Фань Е «Хоу Хань шу» («Книга о Поздней Хань», цз. 79). Единственное сохранившееся соч. Ван Чуна — «Лунь хэн» («Взвешивание суждений», «Весы теорий») — построено на сопоставлении («взвешивании») конкурирующих филос. взглядов (полный англ. пер.: A. Forke, 1907–1911; чешский пер.: T. Pokora, 1971; фр. пер.: N. Zufferey, 1997; полный индекс: «Лунь хэн со инь», Пекин, 1994).

Осн. значение Ван Чуна в истории кит. философии состоит не столько в создании ориг. учения, сколько в выработке стиля философствования, отличающегося духом независимой критики и полемич. антиавторитаризма, а также постоянной апелляцией к эмпирич. данным обыденной жизни и естеств. наук (особенно астрономии и медицины). В традиц. классификациях Ван Чуна, несмотря на его близость к **конфуцианству**, обычно относят к «эклектикам», или «энциклопедистам» (**цза-цзя**). В его натурфилософии прослеживается влияние **даосизма** (трактовка миропорядка — «небесного **дао**» в категориях спонтанной «естественности» — **цзы жань** и «недеяния» — **у вэй**) и **иньян-цзя** (универсальный дуализм сил **инь–ян** в духе воззрений, представленных в «**Чжоу и**»). Этико-социальные взгляды Ван Чуна сложились под воздействием доктрин конфуцианства (идеология строго иерархизированного об-ва и гос-ва, регулирующего «[индивид.] природу» — **син** [**1**] и чувства людей с помощью этико-ритуальной «благопристойности» — **ли** [**2**] и «музыки» — *юэ* [*1*]) и **легизма** (признание законов — **фа** [**1**] в качестве необходимого дополнения к «благопристойности» и отказ от принципа абс. приоритета «древности» — *гу* [*2*] перед современностью). Непосредственными предшественниками Ван Чуна, на идеи к-рых он опирался, были **Ян Сюн** (I в. до н.э. — I в. н.э.) и Хуань Тань (I в. н.э.), а гл. объектами критики —

школа **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) и оракуло-апокрифич. сочинения (*чэнь вэй*). В полемике с их телеологич. концепцией волевой деятельности Неба (**тянь** [**1**]) и возможности обратного воздействия человека на ход природных процессов Ван Чун утверждал идею вневолевой спонтанности естеств. порядка вещей, что привело его к признанию полной детерминированности человеч. существования чисто природными факторами. Судьбу он трактовал как врожденно «предопределенную» (**мин** [**1**]) неизбежность, отделяя от нее понятие этич. воздаяния (счастьем за добро и несчастьем за зло). Небо в онтологич. плане Ван Чун определял как бестелесное скопление газообразной «пневмы» (**ци** [**1**]), а в космологич. плане — как «тело (**ти** [**1**]), не являющееся пневмой» (в духовном смысле), что соответствовало астрономич. представлениям о «крышкообразном небе» (*гай тянь*), имеющем вид твердой полусферы. Единство мира, по Ван Чуну, обусловлено универсальной динамичной субстанцией — «изначальной пневмой» (*юань ци*), которая представляет собой «эссенциальную (**цзин** [**3**]) утонченность неба и земли» и лежит в основе самозарождения всех материальных и духовных явлений, различающихся степенью ее чистоты и густоты. Жизнь и психика присущи эссенциальному состоянию самой «пневмы». Эта концепция в наиболее развитой форме выражает представления и конфуцианцев (**Мэн-цзы**), и даосов (**Чжуан-цзы**) об универсальном характере «пневмы». Использованная Ван Чуном для опровержения религ. представлений о духах и достижении бессмертия аналогия между сгущением и рассеянием пневмообразований (вещей и людей) и превращением в лед и таянием воды стала популярной в кит. философии (особенно в **неоконфуцианстве** начиная с **Чжан Цзая**, XI в.). В человеке «пневма» воплощается как несущая в себе неизменное предопределение «[индивидуальная] природа». Ван Чун синтезировал взгляды предшествующих конфуцианцев (Мэнцзы, **Сюнь-цзы** и Ян Сюна) на «природу» человека, считая ее «доброй» (*шань* [*2*]) у людей с интеллектуальными и моральными качествами «выше среднего» уровня, «злой» (э) — у людей с интеллектуальными и моральными качествами «ниже среднего», доброй и злой — у «средних» людей, но отрицал, что «врожденное знание» (*шэн чжи*, *син чжи*) является фактором, определяющим различие типов людей. Психические способности человека, по Ван Чуну, коренятся в его кровеносной системе и определяются материальными условиями среды. Следуя концепции всеобщих трансформаций «Чжоу и», Ван Чун трактовал историю человеч. об-ва как циклическую смену господства «культуры» (**вэнь**) и смуты, не зависящую от качеств правителя.

* Лунь хэн / Комм. Лю Пань-суй. Пекин, 1957; *Хуан Хуй.* Лунь хэн цзяо ши («Взвешивание суждений», сверенный [текст] с толкованиями). Тайбэй, 1964; Пекин, 1990; Ван Чун (О небе, земле и естественности. О человеке и судьбе. О знании) / Вступ. ст. и пер. М.Л. Титаренко // Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 243–249; Лунь хэн. Главы из кн. 1, 2, 3, 11, 17, 18, 20, 26 / Вступ. ст. и пер. Т.В. Степугиной // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 253–319; Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994, с. 199–208; *Ван Чун.* Весы суждений / Пер., коммент. И.С. Лисевича // Восточная поэтика. М., 1996, с. 26–28; *Forke A.* (tr.). Lun Heng. Vol. 1–2. N.Y., 1962; *Wang Chung.* Kritická pojednáni (Lun-cheng) / Pr. T. Pokora. Praha, 1971; Discussions critique (Lunheng) de Wang Chong / Tr. par N. Zufferey. P., 1997; ** *Вятkин Р.В.* Ван Чун и китайская историография // XI НК ОГК. Ч. 1. М., 1980; История китайской философии. М., 1989, с. 202–221; *Кривцов В.А.* Эстетические взгляды Ван Чуна // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961; *Надо Р.Л.* Ван Чун // Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 88–93; *Петров А.А.* Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1961; *Се У-лян.* Ван Чун чжэсюэ (Философия Ван Чуна). Шанхай, 1928; *Тянь Чан-у.* Ван Чун цзи ци Лунь хэн (Ван Чун и его «Взвешивание суждений»). Пекин, 1958; *Чжэн Вэнь.* Ван Чун чжэсюэ чутань (Введение в философию Ван Чуна). Пекин, 1958; *Zufferey N.* Wang Chong (27–97?). Connaissance, politique et vérité en Chine ancienne. Berne, 1995.

А.И. Кобзев

Ван Шоу-жэнь *см.* **Ван Ян-мин**

ВАН ЯН-МИН

王陽明

Ван Ян-мин, Ван Шоу-жэнь, прозвище Бо-ань. 31.10.1472, уезд Юйяо, обл. Шаосин пров. Чжэцзян, — 09.01.1529, Наньань пров. Цзянси. Крупнейший в эпоху Мин философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), создатель оригинальной филос. доктрины в русле т.н. учения о сердце (*синь-сюэ*), выдающийся литератор, военачальник и гос. деятель. Происходил из старинного рода. Изучал конф., даос. и буд. классику, военное искусство. В 1499 сдал экзамены на высшую ученую степень *цзинь ши*. Служил по ведомству обществ. работ, ведомству юстиции, руководил провинц. экзаменами в Шаньдуне. В 1505 выступил в защиту репрессированных чиновников, протестовавших против засилья клики евнухов, был заключен в тюрьму, подвергнут телесному наказанию и сослан смотрителем почтовой станции в окраинной пров. Гуйчжоу. После 1509 начал успешную карьеру, дослужился до поста военного министра в Нанкине (второй столице), в конце жизни был губернатором пров. Гуандун и Гуанси. Прославился подавлением мятежей и восстаний за счет военных и гл. обр. социально-политич. мер. После кончины был оклеветан, на его учение наложен запрет. Реабилитирован в 1567 с присвоением более высокого титула маркиза (*хоу* [*3*]) Синьцзяньского и почетного посмертного имени Вэнь-чэн-гун (князь Культурного Совершенства). Канонизация увенчалась в 1584 установлением таблички с его именем в храме **Конфуция**.

Гл. филос. сочинения — «Чуань си лу» («Записи преподанного и воспринятого», англ. пер.: F.G. Henke, 1916; Chan Wing-tsit, 1963), «Да сюэ вэнь» («Вопросы к „Великому учению“», англ. пер.: F.G. Henke, 1916; Chan Wing-tsit, 1963; рус. пер.: А.И. Кобзев, 1982), «У цзин и шо» («Собственное мнение о „Пяти канонах“»), «Чжу-цзы вань нянь дин лунь» («Положения, установленные Учителем Чжу в конце жизни») и др. Построения Ван Ян-мина отличает преемственная связь с учением **Лу Цзю-юаня** (XII в.), основоположника учения о сердце. В частности, Ван Ян-мин тоже видел в конф. канонах (см. «**Ши сань цзин**») не более чем образцовые материальные свидетельства абс. истин и ценностей, заключенных в душе каждого человека. Однако сам Ван Ян-мин был склонен подчеркивать свою идейную связь с общепризнанным учением гл. оппонента Лу Цзю-юаня — **Чжу Си**. Для этого он пытался доказать, что перед смертью Чжу Си радикально изменил свои взгляды, напр., стал отдавать предпочтение внутр. совершенствованию перед накоплением «внеш.» знаний («Чжу-цзы вань нянь дин лунь»). В ранний период творчества Ван Ян-мин, следуя чжусианской доктрине, стремился к практич. осуществлению тезиса о «выверении вещей» (**гэ у**, см. **У** [**3**]) в отношении объективной реальности. Впоследствии он дал теоретич. обоснование направленности этого стремления на субъективную реальность: «выверять вещи» следует в собственном «сердце» (**синь** [**1**]). Этот теоретич. тезис был обогащен выводом, полученным Ван Ян-мином в результате «внезапного просветления» — озарения в одну из ночей 1508: «сердце и есть принцип» (*синь цзи ли*), т.е. **ли** [**1**] — структурообразующие начала всего сущего — исходно присутствуют в психике. «Принципы», к-рые должны быть раскрыты посредством «выверения вещей», следует искать в самом субъекте, а не в не зависящем от него внеш. мире. Понятие *ли* [*1*] встало у Ван Ян-мина в один ряд с этическими идеалами «должной справедливости» (**и** [**1**]), «благопристойности» (**ли** [**2**]), «благонадежности» (**синь** [**2**]) и т.п. Это положение Ван Ян-мин подкреплял авторитетом конф. канонов (см. **Конфуцианство**), соответствующим образом их интерпретируя («У цзин и шо»).

Специфич. элемент системы взглядов Ван Ян-мина — доктрина «совпадающего единства знания и действия» (*чжи син хэ и*). Она предполагает понимание познавательных функций как действий, или движений, и истолкование поведения как прямой функции знания: знание есть действие, но не наоборот. Эта доктрина, в свою очередь, определяет суть главной категории учения Ван Ян-мина — «благосмыслия» (**лян чжи**). Его тезис о «доведении благосмыслия до конца»

(*чжи лян чжи*) — синтез понятий «доведение знания до конца» (*чжи чжи*) из конф. канона «**Да сюэ**» (цзин, 4) и «благосмыслие» (варианты пер.: «врожденное знание», «естественное знание», «интуитивное знание», «доопытное нравственное знание» и т.д.) из «Мэн-цзы» (VII A, 15). «Благосмыслие» — «то, что [человек] знает без рассуждения», в «Мэн-цзы» параллельно понятию «благомочие» (**лян нэн**) — «то, на что [человек] способен без научения». У Ван Ян-мина «благосмыслие» тождественно «сердцу» и имеет пространный смысловой диапазон: душа, дух, познание, знание, чувства, воля, сознание и даже подсознание. Оно самородно и беспредпосылочно, надындивидуально, присуще каждому и в то же время интимно, не может быть передано другим; отождествляется с неисчерпаемой и безгранично вместимой «Великой пустотой» (*тай сюй*), обусловливает всякое знание и познание; является средоточием «небесных принципов» (*тянь ли*), основой врожденного нравств. чувства и нравств. долга. Т.о., конф. тезис о «доведении знания до конца», к-рый в чжусианской традиции осмыслялся как призыв к максимальному расширению познания (до «истощения принципов» — *цюн ли*), Ван Ян-мин толковал с привлечением категории «благосмыслие» и положения о «совпадающем единстве знания и действия» как максимально полное воплощение в жизнь высших нравств. идеалов.

Гносеологич. воззрения Ван Ян-мина нашли концентрированное выражение в «четырех постулатах» (*сы цзюй цзун чжи*), сформулированных им в беседе с учениками на мосту Небесного источника в 1527: «Отсутствие и добра и зла — такова сущность (букв.: тело — *ти* [*1*]; см. **Ти—юн**) сердца. Наличие добра и зла — таково движение помыслов. Знание добра и зла — таково благосмыслие. Совершение добра и устранение зла — таково выверение вещей». До Ван Ян-мина неоконфуцианцы предлагали решения вопроса о «сердце» и его деятельности, акцентируя внимание гл. обр. на покоящейся, непроявленной «сущности сердца». Это укрепляло позиции школ, проповедовавших медитацию, уход в себя. В противоположность такой тенденции Ван Ян-мин, обосновывая единство «субстанции и функции» (*ти—юн*), «движения и покоя» (**дун—цзин**), «непроявленности [духовного состояния] и проявленности» (*вэй фа — и фа*) и т.п., делал вывод о необходимости активной практич. деятельности и пагубности ухода от жизни.

В отношении к **даосизму** и **буддизму** Ван Ян-мин следовал распространенному в те времена подходу, рассматривая их как нечто единое — «учение двух родоначальников» (*эршичжи-сюэ*), **Лао-цзы** и Будды, противостоящее конфуцианству — «учению совершенномудрых» (*шэнжэньчжи-сюэ*). С точки зрения Ван Ян-мина, даосизм и буддизм объединяет индивидуалистич. пафос: они, м.б., хороши для личного самосовершенствования, но не пригодны для устроения социальной жизни. Вместе с тем они предпочтительнее профанированной «вульгарными конфуцианцами» версии «учения совершенномудрых». Ван Ян-мин разграничивал также подлинные даосизм и буддизм, к-рые по своей «утонченности» (*мяо* [*1*]) близки подлинному конфуцианству, и их «отбросы» — вульгаризованные элементы учений и практики, в т.ч. даос. технику и идеологию «пестования жизни» (*ян шэн*). Он отвергал концепцию сознания буд. **Чань школы**, считая, в частности, что требование освобождения от «привязанности» к феноменальному миру и возвращения к неразличению добра и зла ведет к отрешенности от социально-этич. обязанностей и привязанности к эгоистич. «я». Восходящая к ученику **Хуй-нэна** Шэнь-хую (кон. VII — VIII в.) концепция «отсутствия мысли» как возвращения духа к первоначальному состоянию «спокойствия» несостоятельна, поскольку «благосмыслие» не может не «сознавать» даже во сне. Учение Хуй-нэна о «мгновенном просветлении» — спонтанном постижении собственной «природы будды», по Ван Ян-мину, основывается на «вакуумной пустоте» (*кун сюй*) и не сопряжено с реальным духовным прогрессом — «доведением знания до конца», «деланием помыслов искренними» и «исправлением сердца». Вместе с тем учение Ван Ян-мина и чань-буддизм имеют немало точек соприкосновения, в т.ч. общую установку на целенаправленное изменение психологии адептов, резонансное взаимодействие сознаний учителя и ученика.

Развитие Ван Ян-мином ряда идей Лу Цзю-юаня дало основание для терминологич. соединения их учений: Лу [Цзю-юаня] — Ван [Ян-мина] школа (*луван-сюэпай*). Ее представителей принято подразделять на семь региональных группировок (см. **Ван Ян-мина школа**). Виднейшими его учениками были **Цянь Дэ-хун**, **Ван Цзи** и др. Учение Ван Ян-мина идейно доминировало в Китае до середины XVII в. Оно оказало сильное влияние на развитие филос. мысли в Корее и особенно в Японии, где стало ведущим филос. течением в период, предшествовавший «революции Мэйдзи» (1867–1868). В новейшее время воздействие идей Ван Ян-мина испытали **Кан Ю-вэй**, **Тань Сы-тун**, **Сунь Ят-сен**, **Сюн Ши-ли**, **Лян Шумин**, **Фэн Ю-лань**, **Хэ Линь** и др. кит. мыслители. Последние десятилетия идеологи **нового конфуцианства** (постнеоконфуцианства) за пределами КНР его активно экуменизируют с помощью интерпретации в категориях зап. философии.

* Ван Ян-мин цюань цзи (Полное собр. [соч.] Ван Ян-мина. Т. 1–2. Шанхай, 1997; *Кобзев А.И.* Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ») // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 488–508; *Chan Wing-tsit.* Instructions for Practical Living and other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming. N.Y., 1963; *Henke F.G.* The Philosophy of Wang Yang-ming. N.Y., 1964; *Ching J.* The Philosophical Letters of Wang Yang-ming. Canberra, 1972; ** История китайской философии. М., 1989, с. 371–381; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 50–380, указ.; *Надо Р.Л.* Ван Янмин // Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 146–149; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 327–337; *Ли Цюнь-ин.* Ван Ян-мин юй Чжунго чжи жу-цзя (Ван Янмин и китайское конфуцианство). Тайбэй, 1974; *Лю Цзун-сянь.* Лу — Ван синь-сюэ яньцзю (Исследование учения о сердце [школы] Лу — Вана). Цзинань, 1997; *Моу Цзун-сань.* Ван Ян-мин чжи лян чжи цзяо (Доктрина Ван Ян-мина о доведении благосмыслия до конца). Тайбэй, 1954; *Цай Жэнь-хоу.* Ван Ян-мин чжэсюэ (Философия Ван Ян-мина). Тайбэй, 1983; *Чжан Сян-хао.* Ван Шоу-жэнь пин чжуань (Критическая биография Ван Шоу-жэня). Наньцзин, 1997; *Chan Wing-tsit.* Wang Yang-ming: A Biography; *idem.* Wang Yang-ming: Western Studies and an Annotated Bibliography // PEW. 1972, vol. 22, № 1; 1973, vol. 23, № 1–2; *Ching J.* To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming. N.Y., 1976; *Cua A.S.* The Unity of Knowledge and Action: a Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology. Honolulu, 1982; *Ivanhoe P.J.* Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming. Atlanta, 1990; *Tu Wei-ming.* Neo-Confucian Thought in Action; Wang Yang-ming Youth (1472–1509). Berk.–Los Ang.–L., 1976.

А.И. Кобзев

ВАН ЯН-МИНА ШКОЛА

陽明學派

Ван Ян-мина школа, *янмин-сюэпай*. Согласно основоположнику кит. историко-филос. науки **Хуан Цзун-си** (XVII в.), ближайшие последователи **Ван Ян-мина** (кон. XV — XVI в.) образовали шесть территориальных группировок: 1) чжэцзянскую (*чжэ чжун*); 2) цзянсискую (*цзян ю*); 3) цзянсу-аньхойскую (*нань чжун*); 4) хунань-хубэйскую (*чу чжун*); 5) шаньдун-хэнаньскую (*бэй фан*); 6) фуцзянь-гуандунскую (*юэ минь*), а также тайчжоускую школу (*тайчжоу-сюэпай*). Их основными представителями были соответственно: 1) Дунь Юнь, Сюй Ай, Лу Чэн (XV — нач. XVI в.), **Цянь Дэ-хун**, **Ван Цзи** (XVI в.); 2) Не Бао, Цзоу Шоу-и, Чэнь Цзю-чуань, Оуян Дэ (кон. XV — XVI в.), Ло Хун-сянь, Лю Вэнь-минь, Вань Тин-янь, Ван Ши-хуай, Цзоу Юань-бяо (XVI — нач. XVII в.); 3) Хуан Син-цзэн, Чжу Дэ-чжи (XV–XVI вв.), Сюэ Ин-ци, Сюй Цзе, Тан Шунь-чжи (XVI в.); 4) Цзян Синь, Цзи Юань-хэн (кон. XV — XVI в.); 5) Му Кун-хуй, Нань Да-цзи (кон. XV — XVI в.), Ян Дун-мин (XVI — нач. XVII в.); 6) Сюэ Кань, Чжоу Тань (XVI в.). Гл. роли на идеологич. сцене Китая XVI в. играли две первые группировки и тайчжоуская школа. К последней помимо основателя — **Ван Гэ-**

ня (кон. XV — XVI в.) и иногда причисляемого к ней как ее идейного вдохновителя Ван Цзи принадлежали: Ван Дун, Сюй Юэ, Янь Цзюнь (XV–XVI вв.); Чжао Чжэнь-цзи, Ло Жу-фан, **Хэ Синь-инь**, **Ли Чжи**, Гэн Дин-сян, Ян Ци-юань (XVI в.); Цзяо Хун, Чжоу Жу-дэн (XVI–XVII вв.). Виднейшими учениками Ван Ян-мина в первом поколении были Ван Цзи, Ван Гэнь, Цянь Дэ-хун, Не Бао, Цзоу Шоу-и, Оуян Дэ.

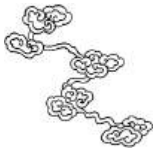
В конце XVI — 1-й пол. XVII в. помимо тайчжоуской школы наибольшим влиянием пользовались три оппозиционных ей учения, в той или иной мере придерживавшиеся идей Ван Ян-мина: 1) учение «[о знании, на чем] остановиться, [и умении] совершенствоваться» (*чжи-сю*) Ли Цая — ученика Цзоу Шоу-и; 2) учение дунлиньской школы (**дунлинь-сюэпай**), основатель к-рой **Гу Сянь-чэн** был учеником Сюэ Ин-ци — ученика Оуян Дэ и к к-рой также принадлежали **Гао Пань-лун** и Чэнь Лун-чжэн; 3) цзишаньское учение (*цзишань-сюэпай*), созданное **Лю Цзун-чжоу** и развитое его учениками — Чэнь Цюэ и **Хуан Цзун-си** (XVII в.).

Основные дискуссии среди янминистов конца эпохи Мин развертывались вокруг вопросов о соотношении духовной «первосущности» (*бэнь ти*) и «нравственных усилий» (*гун-фу*), о связи «[индивидуальной] природы» **(син** [**1**]) и психики («сердца» — **синь** [**1**]) с добром (*шань* [*2*]), злом (*э*) и «высшим благом» (*чжи шань*), о способах обнаружения и практич. реализации «истинной» (**чжэнь** [**1**]), доброй и «благосмысленной» (**лян чжи**) природы человека. По характеру решения этих проблем янминисты разделялись на три больших лагеря.

Первое идейное направление, часто открыто смыкавшееся с чань-буддизмом и **даосизмом** (Ван Цзи, Чжао Чжэнь-цзи, Чжоу Жу-дэн, Ли Чжи), обычно квалифицируется как «отдающее приоритет действию» (*чжу дун*), «натуралистич.» и «экзистенциалистское», или «левое крыло» янминизма. Его основоположники — Ван Цзи и Ван Гэнь, а наибольшее развитие оно получило в тайчжоуской школе. Определение последней как «левого крыла» указывает также на эгалитарно-популистский характер идеологии и демократич. устремления ее представителей, склонных к утопич. (безумному — *куан*) реформаторству (Хэ Синь-инь, Ли Чжи). Сторонники данного направления считали каждую отдельную личность «актуально совершенной» (*сянь чэн*), готовой к «мгновенному просветлению» (*дунь у*) и нуждающейся лишь в свободном и деятельном проявлении своего врожденного всеблагого «естества» (**цзы жань**) в обыденной жизни. Отождествлявшаяся с «отсутствием/небытием» (**у** [**1**]) и «пустотой/вместимостью» (**сюй**) духовная «первосущность» трактовалась ими как образующая неразрывное единство с повседневными нравств. усилиями. Источник «истинных» идей и чувств усматривался в полной свободе и возможности абс. отрицания, имманентно присущих субъекту. Из содержащегося в «четырех постулатах» Ван Ян-мина положения об отсутствии добра и зла на уровне «сущности сердца» Ван Цзи выводил отсутствие добра и зла на уровне «вещей/дел» (концепция «четырех отсутствий»), а Ло Жу-фан и Ли Чжи пришли к апологии спонтанно самопроявляющегося, интуитивно мудрого «детского сердца» (*чи цзы чжи синь*, *тун синь*).

Сторонники противоположного лагеря строго разделяли духовную «первосущность» и нравств. усилия, считая, что выявление «совершенной природы» личности требует постепенного самоуглубления в безмятежности и «покое» (*цзин* [*2*]). Делая акцент на положении о «доведении до конца» (*чжи* [*5*]) из тезиса Ван Ян-мина о «доведении благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*), они видели в нем не единовременный акт, а процесс, основанный на отрешенном медитировании и приводящий к внутр. «просветлению». Это направление обычно квалифицируется как отдающее приоритет «покою» (*чжу цзин*), «квиетистское» (*гуй цзи*), или «правое крыло» янминизма. Его родоначальники — Не Бао и Ло Хун-сянь, за к-рыми следовали Лю Вэнь-минь, Вань Тин-янь и Ван Ши-хуай.

Третий лагерь составляли сторонники «ортодоксального», или «культивационного» (*сю* [*1*]), янминизма, также отчетливо разделявшие духовную



«первосущность» и нравств. усилия, но отстаивавшие их гармонию в стремлении избежать обеих крайностей, сходившихся на почве индивидуализма: экстравагантных «самопроявлений» «левого крыла» и самоуглубленного абсентеизма «правого крыла». Они проповедовали апробированные традиц. культурой способы личного самосовершенствования как возвращения к самому себе путем служения людям. Из положений «четырех постулатов» о наличии добра и зла на уровнях «вещей/дел», знания и волевых помыслов Цянь Дэ-хун выводил их наличие и на уровне «сущности сердца» (концепция «четырех наличий»).

У истоков этого направления стояли зять Ван Ян-мина Сюй Ай и его земляк Цянь Дэ-хун, а также Цзоу Шоу-и и Оуян Дэ.

Маньчжурское завоевание и общее изменение духовного климата в Китае во 2-й пол. XVII в. привели к разрушению прежде идейно доминировавшей школы Ван Ян-мина. Начавшееся в XVI в. проникновение идей Ван Ян-мина в Японию и Корею привело в XVII в. к возникновению там собственных янминистских школ — оёмэй гакуха и янмён хакпха.

* *Хуан Цзун-си.* Мин жу сюэ ань (Отчет об учениях конфуцианцев [династии] Мин). Пекин, 1990; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 381–400, указ.; *Лу Шу-цзэн* и др. Чжунго Мин дай чжэсюэ (Китайская философия эпохи Мин). Чжэнчжоу, 2002; *Окада Такэхико.* Оёмэй то Минмацу но дзюгаку (Ван Ян-мин и конфуцианство конца [династии] Мин). Токио, 1970; Сун Мин ли-сюэ ши (История учения о принципе [эпох Сун и Мин]) / Гл. ред. Хоу Вай-лу и др. Т. 2. Пекин, 1987; *Фэй Хай-цзи.* Ван Ян-мин мэньжэнь гэсин чжи жэньши (Индивидуальное ознакомление с учениками Ван Ян-мина) // Дунфан цзачжи. 1972, т. 5, № 12; *он же.* Ван Ян-мин сяньшэн ды мэньжэнь син син као (Изучение характера и деятельности учеников Ван Ян-мина) // Сяньдай гоцзя. 1972, т. 90; *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 2. N.Y., 1962, p. 9–48; *Huang Tsung-hsi.* The Records of Ming Scholars / Tr. by J. Ching et al. Honolulu, 1987; *Okada Takehiko.* The Chu Hsi and Wang Yang-ming Schools at the End of the Ming and Tokugawa Periods // PEW. 1973, vol. 23, № 1–2, p. 13–49; Self and Society in Ming Thought / Ed. by W.T. de Bary. N.Y., 1970; *T'ang Chün-i.* The Criticisms of Wang Yang-ming's Teachings as Raised by His Contemporaries // PEW. 1973, vol. 23, № 1–2, p. 163–186.

А.И. Кобзев

Великий предел *см.* **Тай цзи**

Великое единение *см.* **Да тун**

«Великое учение» *см.* **«Да сюэ»**

«Вёсны и осени» *см.* **«Чунь цю»**

«Вёсны и осени господина Люя» *см.* **«Люй-ши чунь цю»**

Ветер и поток *см.* **Фэн лю**

Вещь *см.* **У [3]**

Военной философии школа *см.* **Бин-цзя**

Восемь видов сознания *см.* **Ба ши**

Выправление имен *см.* **Чжэн мин**

為

Вэй [1] — «деяние, свершение, осуществление, управление; делаться, становиться, являться, быть». Термин кит. философии, выражающий три осн. понятия, производные от его трех граммат. функций и объединенные представлением о деятельности (природы или человека).

1. Как связка «делаться», «являться», «быть [чем-либо]» *вэй* [*1*] означает процесс, результатами к-рого являются конкретные состояния. В **«Мо-цзы»** (гл. 40, опр. 85) *вэй* [*1*] определяется как «сохранение, преодоление, обмен, исчезновение, управление, превращение». Как служебное слово ([деятельность] для, ради; ср. рус. для, деля — дело, лат. causa — для) *вэй* [*1*] образует этич. понятие целевой ориентации, прямая дефиниция к-рого также содержится в «Мо-цзы» (гл. 40, опр. 75): «*вэй* [*1*] — это стремление к желаемому (*юй* [*1*]) на основе исчерпывающего знания (*чжи чжи*)». По-видимому, моисты (см. **Мо-цзя**) первыми придали *вэй* [*1*] статус самостоятельного филос. понятия, определив его с помощью трех фундаментальных категорий: знание (*чжи* [*2*]), воля (*чжи* [*3*]) и действие (*син* [*3*]) («Мо-цзы», гл. 40, опр. 80). Для альтруистически настроенных моистов высшим объектом волевого стремления *вэй* [*1*] была Поднебесная, а для **Ян Чжу** (IV в. до н.э.?) — сам субъект («Мэн-цзы», III Б, 9, VII А, 26). Обозначение его концепции существования «для себя», или «ради своего я» (*вэй во*), стало синонимом эгоизма. В современной лит-ре термин *вэй во* используется для передачи понятия «вещь-для-нас» (Ding-für-uns): *вэй во чжи у*.

2. В полном знаменательном значении «деяние, свершение, осуществление» *вэй* [*1*] как свои подвиды охватывает: *син* [*3*] — «действие», «поведение», связанное с этич. нормативом «должной справедливости» (**и** [**1**]), и *ши* [*3*] — «дело», «служение», связанное с прагматической реализацией «пользы/выгоды» (*ли* [*3*]) («Сюнь-цзы», гл. 22).

3. *Вэй* [*1*] с оптативным отрицанием *у* [*1*], выражая предписание «недеяния», или «отсутствия деятельности» (**у вэй**), стало важнейшей категорией **даосизма**, символизирующей принцип невмешательства в естеств. порядок вещей и ход событий ни с этич. (**конфуцианство**, моизм), ни с прагматич. (моизм, **легизм**) позиций. *У вэй* предполагает, однако, специфическую (органич. и спонтанную) активность в виде «осуществления недеяния» (*вэй у вэй*): «Осуществляй [недеяние], но не предавайся [ему]» (*вэй эр бу ши*) («Дао дэ цзин», § 2, 10, 51, 63), что характерно и для природы в целом. Исходя из этого, впервые проникшее в Китай христианство в несторианской версии было оценено как «проповедующее недеяние» (указ императора Тай-цзуна 638 г. на Сианьской стеле). Конфуцианство также признавало принцип «недеяния», но распространяло его лишь на личность императора, к-рый должен быть восприимчиво-пассивным проводником общекосмич. импульсов в социальную сферу («Лунь юй», XV, 4). Согласно конфуцианству, из круга деятельности «благородного мужа» (**цзюнь цзы**) исключались «малые пути (**дао**)» (там же, XIX, 4), а сама эта деятельность существенно ограничивалась в экстремальных ситуациях — траура или отсутствия *дао* в гос-ве (там же, XVII, 21; VIII, 13). Акцентирование конфуцианцами действенной активности выразилось в тезисе **Ван Фу** (I–II вв.): «Путь Неба — это осуществление (*ши* [*15*]), путь Земли — это превращение (*хуа*), путь человека — это *вэй* [*1*]» («Цянь фу лунь», 32).

** *Кобзев А.И.* К проблеме знания и действия в традиционной китайской философии // X НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; *он же.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, гл. 8; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 332–380 и указ.; *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985, с. 149–153; *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong–London, 1978, § 1.4.32.

А.И. Кобзев

ВЭЙ БО-ЯН

魏伯陽

Вэй Бо-ян, Вэй Ао, Юнь Я-цзы, почетный титул Тай-су чжэнь-жэнь. Ок. 100–170. Даос. философ (см. **Даосизм**), теоретик нумерологии (см. **Сяншучжи-сюэ**) и алхимии. Большая часть данных о нем содержится в агиографич. соч., прежде всего в «Шэнь сянь чжуань» **Гэ Хуна** (III–IV вв.). Считается выходцем из рода Гаомэнь, проживавшего в Южн. Китае. Служил чиновником, в 150 стал даос. отшельником. Осн. соч. — «[Чжоу и] цань тун ци» («Единение триады [согласно „Чжоу и“]») (см. «**Цань тун ци**»), в к-ром излагаются принципы даос. алхимии, описываемые при помощи триграмм и гексаграмм (**гуа** [**2**]) «**Чжоу и**». Трактат оказал значит. влияние на развитие даосизма в ср. века и на методологию ряда традиц. форм кит. науки.

См. лит-ру к ст.: «**Цань тун ци**».

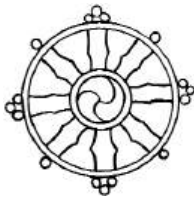
Е.А. Торчинов

ВЭЙШИ-ЦЗУН

唯識宗

Вэйши-цзун — «школа только сознания». Течение кит. буддизма, восходящее к одной из систем классич. буд. философии — виджнянавады — йогачаре, родоначальниками к-рой являются мыслители буддизма махаяны Асанга и Васубандху (IV–V вв.). В Китае их доктрины получили распространение в V–VI вв. в рамках школ *дилунь* и *шэлунь*, основывавших свое учение на трактатах Васубандху «Дашабхумика-сутра-шастра» («Ши ди цзин лунь» — «Шастра сутры десяти земель») и Асанги — «Махаяна-санграха-шастра» («Шэ да шэн лунь» — «Сводные сведения о махаяне»). В VII в. школа *шэлунь* была реформирована Куй-цзи, учеником знаменитого буд. паломника и переводчика Сюань-цзана. Опираясь на комментарии инд. философа Дхармапалы (VI в.), Сюань-цзан и Куй-цзы создали наиболее значит. версию учения *вэйши*, ставшую теоретической основой *вэйши-цзун*, к-рая получила также название **фасян-цзун** («школа свойств дхарм»).

Мыслители *вэйши-цзун* разработали филос. концепцию, основанную исключительно на анализе сознания и его содержания, что позволяет рассматривать ее в качестве своеобразной буд. «феноменологии сознания». В кит. виджнянаваде резко усилилась идеалистич. тенденция, приведшая к трактовке всей сферы опыта как различных состояний сознания (санскр. виджняна, кит. *ши* [*4*]). *Вэйши-цзун* выделяет «восемь [видов] сознания» (см. **Ба ши**), восьмой из к-рых — алая-виджняна (**алайе ши**, *цзан ши* — «сознание-сокровищница», «абс. сознание») — рассматривается в качестве субстрата и источника всех др. видов сознания. «Сознание-сокровищница» порождает комбинации дхарм (см. **Фа** [**1**], разд. 2), образующие «вещи и явления» (*сян у*), в т.ч. эмпирические личности. В алая-виджняну заложены некие «отпечатки» опыта (санскр. васана, кит. *сюнь си*) — кармич. впечатления, или «семена» (санскр. биджа, кит. *чжун цзы*), к-рые в надлежащий момент актуализируются через психику субъекта, что приводит к новой кармич. активности, в свою очередь вызывающей васаны в виде новых «впечатлений-семян», закладываемых в алая-виджняну. Цель религ. практики *вэйши-цзун* — «очищение» алая-виджняны от «впечатлений-семян» и предотвращение поступления в нее новых «впечатлений». Пребывание «очищенного» в процессе медитации и аскезы «абс. сознания» в собств. «чистой» (*цин* [*1*]) и «спокойной» (*цзин* [*2*]) природе считается, по учению *вэйши-цзун*, нирваной (см. **Непань**). *Вэйши-цзун* доктринально противостоит **фасин-цзун** («школа сущности дхарм»), т.к. не признает наличия «сущности будды» (*фо син*; см. **Чжэнь жу**) у всех людей, проповедуя искусственное ее создание посредством религ. практики, а также отрицает «пустотность» (**кун** [**1**], *син кун*) дхарм как основу и содержание бытия.



** *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987, с. 216–231; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае: Буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006; *Vallée Poussin, de la L.* Note sur l'Alayavijnana // Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. 3. Brux., 1937.

Е.А. Торчинов

ВЭЙ ЮАНЬ

魏源

Вэй Юань, Вэй Хань-ши, Вэй Мо-шэнь. 23.04.1794, Шаоян пров. Хунань, — 1856/7, Ханчжоу пров. Чжэцзян. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство)**, ученый-энциклопедист, литератор и политич. деятель, представитель «школы канонов в современных знаках» («школы текстов новых письмен» — *цзиньвэньцзин-сюэ*), воссозданной в XVIII в. Родился в семье чиновника, находился на гос. службе, в 1844 получил высшую ученую степень *цзинь ши*, дружил с **Гун Цзы-чжэнем** и **Линь Цзэ-сюем**.

Взгляды Вэй Юаня отражены в сб. эссе «Гу вэй тан цзи» («Собрание [сочинений] из Зала древних сокровенностей», 1878), состоящем из 10 цз. и включающем его гл. филос. сочинение «Мо гу» («Записки Молчальника [Мо]»). В 1909 сб. был переиздан под заглавием «Вэй Мо-шэнь вэнь цзи» («Собрание прозы Вэй Мо-шэня»). Писал коммент. к древнекит. классике, из к-рых наиболее значительный — «Лао-цзы бэнь и» («Коренной смысл [сочинения] Лао-цзы»; включен в состав канонической серии «Чжу цзы цзи чэн» — «Корпус философской классики»), в к-ром Вэй Юань предложил вслед за У Чэном (XIII–XIV вв.) оригинальную разбивку текста **«Дао дэ цзина»** на 68, а не на 81 параграф. Вэй Юань создал также след. историко-политич. и страноведческие труды: «Шэн у цзи» («Записки о священной войне», 1842), «Юань ши синь бянь» («Новая редакция истории [династии] Юань», изд. в 1905), «Хай го ту чжи» («Описания заморских государств [с приложением] карт», 1849). В последнем соч., основанном на работе Линь Цзэ-сюя «Сы чжоу чжи» («Сведения о четырех материках») и, по утверждению нек-рых историков, известном в Японии в эпоху «революции Мэйдзи» (1867–1868), были использованы также сведения из зап. источников, что было новаторством для Китая того времени. Продолжением концепции Вэй Юаня в политике стал лозунг: «Руками варваров управлять варварами».

После поражения Китая в «опиумной войне» 1840–1842 Вэй Юань одним из первых выдвинул программу модернизации страны путем заимствования зап. научно-технич. достижений, получившую впоследствии название «Движение за усвоение заморских дел» (*ян у юньдун*). Утверждая, что в мире нет неизменных законов (**фа** [**1**]), Вэй Юань пытался проводить практич. преобразования, касающиеся хлебного налога, контроля над добычей и сбытом соли, ирригации и т.п., выступал за отмену экзаменационной системы (*кэ цзюй*). Он считал практический, прежде всего личный, опыт критерием «истины и лжи» (*ши фэй*), отождествляемых с «пользой и вредом» (*ли хай*), и заявлял, что без действия (*син* [*3*]) не может быть знания (*чжи* [*2*]). По Вэй Юаню, образующие мир «превращения пневмы» (*ци хуа*) представляют собой ни на миг не замирающий процесс изменений, источник к-рого — универсальная «двойственность» (*дуй* [*2*]) явлений. Все членится на пары противоположностей, в к-рых один элемент — «главенствующий» (*чжу* [*1*]), а другой — «содействующий» (*фу* [*5*]). Противоположности содержатся друг в друге, превращаются друг в друга. Человек способен к творческому самосозиданию («сотворению превращений» — *цзао хуа*) посредством сознательного методич. приобщения к творческому самосозиданию природы, с к-рой он связан единством «духовной энергии» (*лин шуан*). Человеч. проблемы разрешаются в процессе взаимодействия различных мнений. Филос. и социально-политич. взгляды Вэй Юаня оказали глубокое влияние на последующее реформаторское движение (см. **Кан Ю-вэй**; **Лян Ци-чао**).

* Вэй Юань цзи (Собр. [соч.] Вэй Юаня). Пекин, 1975; Гу вэй тан нэй вай цзи (Внутреннее и внешнее собр. [соч.] из Зала древних сокровенностей). Тайбэй, 1976; Предисловие к сборнику «Материалы эпохи царствующей династии», «Записки Мо» // Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; ** История китайской философии. М., 1989, с. 441–447; История политических и правовых учений XIX в. М., 1993, с. 362–364; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 445–447; *Ли Хань-у.* Шилунь Вэй Юань ды бяньчжэнфа сысян фаньчоу (Предварительные суждения о категориях диалектической мысли Вэй Юаня) // Чжунго чжэсюэ. Вып. 13. Пекин, 1985; *Се Ин-фэнь.* Вэй

乙

Юань синь сюэ сысян шуяо (Изложение основ идеологии новых наук Вэй Юаня) // Хунань вэньсянь. 1976, т. 4, № 1; Цзиньдай айгочжуи сысянцзя — Вэй Юань (Мыслитель-патриот нового времени — Вэй Юань). Пекин, 1976; *Чжан Мин-хуа*. Вэй Юань гайгэ сысян чутань (Введение в реформаторскую идеологию Вэй Юаня) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Тяньцзинь, 1985, № 4; *Чжун Чжао-пэн*. Вэй Юань // Чжунго цзиньдай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань (Критические биографии знаменитых китайских философов нового времени). Т. 1. Цзинань, 1982; *Elman B.A.* From Philosophy to Philology. Camb. (Mass.) – L., 1984, index; *idem*. The Relevance of Sung Learning in the Late Ch'ing: Wei Yuan and the Huang-ch'ao ching-shih wen-pien // Late Imperial China. 1988, vol. 9, № 2, p. 56–85; *Leonard J.K.* Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World. Camb., 1984; *idem*. Wei Yuan and Images of the Nan-yang // Ch'ing-shih wen-t'i. 1979, vol. 4, № 1, p. 23–57; *Mitchell P.* The Limits of Reformism: Wei Yüan's Reaction to Western Intrusion // Modern Asian Studies. 1972, vol. 6, № 2, p. 175–204.

А.И. Кобзев

ВЭНЬ

文

Вэнь — «знак, письменность, текст, культура, культурность, цивилизованность; цивильный, гражданский, гуманитарный; просвещение, образование, литература, изящная словесность, стиль, украшенность». Одна из центр. и наиболее специфичных категорий кит. филос., эстетич. и лит. мысли. Этимологич. значение иероглифа *вэнь* — «татуировка, узор, орнамент». Терминологич. оппозицию *вэнь* составляют, с одной стороны, «природная (стихийная, материальная) основа» (*чжи* [*4*]), «первозданная простота (*пу*) и дикость (*е* [*2*])» как состояние, еще не достигшее упорядоченности, а с другой — «военное начало», «воинственность» (*у* [*2*]) как состояние, разрушающее уже существующий порядок.

Исходным материальным прообразом культуры в Китае стала ткань, о чем свидетельствует архаич. значение иероглифа *вэнь* — «тканый предмет, тканое узорочье» («Шу цзин», гл. 6). Детально проанализировавший эту тему А.М. Карапетьянц даже пересмотрел традиционную этимологию *вэнь*, предположив его происхождение от изображения переплетающихся нитей, родственность с иероглифом *яо* [*1*], обозначающим отдельную черту символа **гуа** [**2**] (три-, гексаграммы) «**Чжоу и**» и имеющим дописьменное значение — «тканый орнамент».

Изготовление ткани или сети в кит. культуре, как и во многих других, ассоциировалось с созданием письмен и текстов (ср. латинское textus — «сплетение», «ткань»), а возникновение иероглифич. письменности возводилось к схожему с индейским кипу узелковому письму, упоминаемому в «Чжоу и» («Си цы чжуань», II, 2) и «**Дао дэ цзине**» (§ 80).

Производство тканей и одежды из них — один из основополагающих признаков, отличающих культуру от дикости. В Китае оно традиционно таковым и считалось наряду с земледелием. Эти две культуросозидательные формы деятельности соотносились с самым фундаментальным делением человеч. сообщества — на женщин и мужчин. Первым полагалось ткать, вторым — обрабатывать землю (см., напр., гл. «Као гун цзи» — «Записки об исследовании труда» канона «**Чжоу ли**»). Поэтому в семантике *вэнь* сохранились «женское» значение «мягкость, нежность, изящность» и противопоставленность мужской воинственности, закрепленной за парным термином *у* [*2*].

Уже к середине I тыс. до н.э. этот образ был концептуализирован с помощью нумерологических (**сяншучжи-сюэ**) и каноноведческих (**цзин-сюэ**) терминов **цзин–вэй** (букв. «основа и уток», перен. «продольная вертикаль и поперечная горизонталь», «меридиан и параллель», «канон и апокриф») и *цзи ган* (букв. «связующие нити и главные вервии», перен. «устои и правила»), этимологически (о чем, в частности, свидетельствует присутствующий в каждом из четырех иероглифов ключевой знак «шелковая нить») связанных с ткацко-прядильным производством, плетением шнуров, переплетением нитей, вязанием

сетей и обозначавших соответственно троично-пятеричную и двоично-четверичную системы взаимоперпендикулярных (продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных) осей как численно определенной сетчатой матрицы мироздания.

О подобной нумерологической схематике в качестве самого общего каркаса культуры-*вэнь* прямо говорится уже в древнейших идеологических памятниках Китая, отражающих мировоззренческие представления VIII–V вв. до н.э. В трактате «**Го юй**» («Государственные речи», цз. 3) сказано: «Шестеричность неба и пятеричность земли — числовое постоянство. [Продольно-вертикальные линии] основы (*цзин* [*1*]) касаются неба, [поперечно-горизонтальные линии] утка (*вэй* [*3*]) касаются земли. Ненарушенные основы и уток представляют собой символ (*сян* [*1*]) культуры (*вэнь*)». Аналогичная мысль выражена и в синхронном памятнике «**Цзо чжуань**» («Предание Цзо»): «Представление неба и земли в [продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных линиях] основы и утка называется культурой» (Чжао, 28 г.). В самом раннем комментарии Ду Юя к этому пассажу ткацкая метафора реанимируется: «Основа и уток взаимно перекрещиваются (*цо*), поэтому ткут (*чжи* [*14*]) и формируют культуру». Встречающееся ранее в том же источнике высказывание об «основе и утке неба и земли» (*тянь ди чжи цзин вэй*) главный комментатор «Цзо чжуани» Кун Ин-да разъяснял: «Когда достигается взаимное перекрещивание основы и утка, тогда формируется культура» (Чжао, 25 г.).

В самом широком смысле *вэнь* означает всякую выявленную (осмысленную) упорядоченность: напр., в живой природе — это «знаки птиц и зверей» (*няо шоу чжи вэнь*), т.е. допускающая осмысленную интерпретацию система их следов («Си цы чжуань», II, 2), в неживой — «знаки неба» (*тянь вэнь*), т.е. астрономич. объекты и явления, или «знаки земли» (*ди вэнь*), т.е. символы праха земного («Чжуан-цзы», гл. 7).

Конфуций, понимая *вэнь* как культуру, связанную с книжной ученостью, ритуалом и музыкой, считал ее гармоничное сочетание с природной основой признаком «благородного мужа» (**цзюнь цзы**) («Лунь юй», VI, 16; XII; 8, 15; XIV, 13), следующего в этом за благословленным Небом основателем дин. Чжоу и идущей от нее кит. культурной традиции Вэнь-ваном (XII–XI вв. до н.э.), т.е. букв. «Культурным царем» («Лунь юй», IX, 5). Конфуцианцы, сторонники этой традиции постижения культуры через каноническую (*цзин* [*1*]) лит-ру, уже в III в. до н.э. стали называться «мужами, наученными культуре», или «литераторами» (litterati), — *вэнь-сюэ чжи ши* («Хань Фэй-цзы», гл. 46).

В дальнейшем понятие *вэнь* в кит. философии было предельно онтологизировано. В комментирующей части «Чжоу и» уже говорится о «знаках неба» и «знаках человека» («Туань чжуань», 22), «знаках неба и земли» и дано определение «знаков» как проявляющейся в коррелятивных числам (*шу* [*1*]) «символах» (*сян* [*1*]) «взаимосвязи вещей» («Си цы чжуань», I, 10; II, 10).

В качестве универсальной онтологич. структуры знаки-*вэнь* связывались с **дао** и принципами (**ли** [**1**]) всех вещей. Согласно **«Хань Фэй-цзы»**, «Путь-*дао* есть то, что делает тьму вещей таковой и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки, формирующие вещи» (гл. 20). В основе этих дефиниций **Хань Фэя**, разъяснявшего **Лао-цзы**, лежит антропоцентрическая идея фундаментальной корреляции между «географией» и «астрономией», т.е. «принципами земли» и «знаками неба», о к-рых сказано в «Си цы чжуани» (I, 4). В качестве универсального коррелятора тут выступает *дао*, причем не только в абстрактном, но и в самом конкретном своем значении — «путь, линия, графически выразимый след в пространстве», поскольку «земные принципы» и «небесные знаки» — это прежде всего зримые очертания, линии на земле и на небе, что обусловлено исходным смыслом иероглифов *ли* [*1*] и *вэнь*. Абстрактное же значение *дао* интегрирует заключенные в *ли* [*1*] и *вэнь* представления о физич. чертах как упорядоченных символах, наделенных определенными смыслами, к-рые в своей совокупности и складываются во вселенский путь.

Позднее, в **неоконфуцианстве**, утвердилось понимание *вэнь* как эманации *дао* (**Чжу Си**) и «доступного наблюдению проявления принципов» (**Ван Ян-мин**).

В гносеологич. аспекте это порождало аналоги теории врожденных идей. Так, по мысли **Ли Чжи**, «высшие знаки в Поднебесной не могут не происходить из детского сердца» («Тун синь шо» — «Изъяснение детского сердца»).

В традиц. литературоведч. сочинениях слово *вэнь* могло применяться в узком смысле, напр. сводиться к обозначению рифмованного текста или жанра поминального слова, а в лингвистике, вслед за первым в Китае толково-этимологич. словарем «Шо вэнь цзе цзы» (нач. II в. н.э.), — обозначать простой (несоставной) иероглиф.

В совр. языке категория *вэнь* не утратила своей семантич. широты, выступая, с одной стороны, как обозначение письменности (*вэньцзы*), а с другой — цивилизации (*вэньмин*) или культуры (*вэньхуа*) вообще, включая ее духовные (напр., *вэньсюэ* — лит-ра) и материальные (*вэньу* — предметы материальной культуры) составляющие, а также распространяясь на природные объекты (*тяньвэньсюэ* — астрономия).

** *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. Кн. 1. М., 2002, с. 68–72, указ.; *Голыгина К.И.* Теория изящной словесности в Китае XIX — начала XX в. М., 1971, с. 12–27; *она же.* Определение изящной словесности — вэнь в средневековой теории литературы // Историко-филологические исследования. Вып. 2. М., 1972; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 16–31; *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000, с. 191–195; *Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 1. СПб., 2001, с. 222–285; *Рубин В.А.* Идеология и культура древнего Китая. М., 1970, с. 22–24; *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990.

А.И. Кобзев

«ВЭНЬ-ЦЗЫ»

文子

«Вэнь-цзы» — один из древнейших даос. трактатов (V–III вв. до н.э.; см. **Даосизм**). Впервые упоминается в **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.). В **«Хань шу»** (разд. «И вэнь чжи», I в.) говорится о трактате «Вэнь-цзы» из девяти глав (*пянь* [*Л*]), автор к-рого Вэнь-цзы (Мудрец письмен) якобы был учеником **Лао-цзы** и современником **Конфуция**. Наряду с идеями даос. характера (гл. обр. **«Дао дэ цзина»**) содержит высказывания конф., моистского и легистского толка (см. **Конфуцианство**; **Мо-цзя**; **Легизм**): напр., глава «Дао дэ» содержит параллели с памятником легизма **«Шан цзюнь шу»**. Некоторые пассажи близки к тексту **«Хуайнань-цзы»**. «Вэнь-цзы» — один из первых даос. трактатов, построенных на сочетании диалоговых и монологовых форм изложения (ср. «Чжуан-цзы»), что характеризует его как компиляцию фольклорных мистич. рассказов и текстов эзотерич. школ. Уже в первые века н.э. нек-рые южн. даос. школы отдавали «Вэнь-цзы» приоритет перед «Дао дэ цзином». В эпоху Суй (кон. VI — нач. VII в.) получила распространение версия «Вэнь-цзы» из 12 *пяней*, а в VII–IX вв. этот текст под названием «Тун сюань чжэнь цзин» («Истинный канон проникновения в сокровенное») стал почитаться как один из основополагающих наравне с «Дао дэ цзином» и «Чжуан-цзы». Долгое время «Вэнь-цзы» считался произведением II–I вв. до н.э., основанным гл. обр. на «Хуайнань-цзы». Находка текста «Вэнь-цзы» на бамбуковых дощечках в ханьских погребениях уезда Динсянь пров. Хэбэй (1973) подтвердила версию более раннего его создания.

* Вэнь-цзы (с коммент. Ду Дао-сяна) // Чжу цзы бай цзя и шу (Истинные книги ста школ). Шанхай, 1989; Вэн-цзы. Познание тайн. Дальнейшее развитие учения Лао-цзы. М., 1999 (пер.: *Wen-tzu.* Understanding the Mysteries / Tr. by Th. Cleary. Bost.–L., 1992).

А.А. Маслов

ГАО ПАНЬ-ЛУН

高攀龍

Гао Пань-лун, Гао Юнь-цун, Гао Цунь-чжи, прозвище Цзин-и. 13.08.1562, г. Уси пров. Цзянсу, — 14.04.1626. Философ-неоконфуцианец, глава академии Дунлинь (*дунлинь шуюань*) и дунлиньской школы (**дунлинь-сюэпай**) в 1612–1626. Получил высшее ученое звание *цзинь ши* в 1589, находился на гос. службе до 1595. В 1593 был понижен в должности и отправлен в далекую провинцию. В 1621 Гао Пань-лун был призван ко двору и затем получил ряд высоких постов, в т.ч. гл. цензора. В 1625 был уволен и разжалован, опасаясь ареста, покончил с собой. В 1629 реабилитирован. Во взглядах Гао Пань-луна наиболее ярко выразилась общая тенденция дуньлиньской школы к согласованию внутр. свободы личности с нормами социальной жизни путем отказа от признанного предшествовавшим **неоконфуцианством** (особенно чжусианством) дуализма метафизич. «абсолютно доброй» «коренной» природы человека и его физич. «пневменной» (**ци** [**1**]) природы, проникнутой и добром и злом.

* Гао-цзы и шу (Произведения, оставленные учителем Гао [Пань-луном]). [Б.м.], 1876 (1-е изд. — 1632); ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 397–400; см. также указ.; *Taylor R.L.* Meditation in Ming Neo-Confucianism: Kao P'an-lung's Writing on Quiet-Sitting // JCP. 1979, vol. 6, № 2, p. 149–182; *idem.* The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: A Study of Selected Writings of Kao P'an-lung, 1562–1626. Ann Arbor, 1978.

См. также лит-ру к ст.: **Дунлинь-сюэпай**.

А.И. Кобзев

Гексаграмма *см.* **Гуа [2]**

ГО СЯН

郭象

Го Сян, Го Цзы-сюань. 252–312. Философ, один из создателей «учения о сокровенном» (**сюань-сюэ**), первый комментатор «Чжуан-цзы», придавший этому тексту его современный вид. Уроженец пров. Хэнань, Го Сян был известен среди современников, увлекавшихся философствованием в стиле «чистых бесед» (**цин тань**), как выдающийся полемист. К гос. службе поначалу не стремился, предпочитая ей домашнее затворничество и лит. занятия, однако впоследствии занимал высокие посты и подвергался из-за этого критике со стороны др. участников «чистых бесед». В различных источниках имеются упоминания о ряде произведений Го Сяна, но почти все они утрачены, поэтому основным источником сведений о его взглядах продолжает оставаться «Чжуан-цзы чжу» («„Чжуан-цзы“ с комментарием»). Считается, что именно интерпретация Го Сяна придает тексту «Чжуан-цзы» глубину, позволяющую увидеть в памятнике своего рода манифест философии **даосизма**. **Дао** предстает в виде потока жизни, от к-рого человек оказался отчужденным из-за присущего ему сознания, так что возвращение к подлинному существованию возможно для него только через вторичное «уравнивание со всеми вещами». В ходе трансформации сознания — последовательного «забывания» ложных идей, воспринятых вместе с культурой-**вэнь** (преимущественно письменной, т.е. конф.), — он приобретает специфические свойства «истинного человека» (*чжэнь жэнь*), для к-рого утрачивают актуальность все различия, в т.ч. между жизнью и смертью, поскольку такой индивид становится «бессмертным небожителем» (*сянь* [*1*]) — в философско-метафорич. либо в духовно-практич. смысле. Го Сян придал идеям *сюань-сюэ* систематич. характер, разработав и развив концепцию «изначальной природы» (**син** [**1**]), «судьбы» (**мин** [**1**]) и «удела» (*фэнь*) каждой вещи (или существа) в общекосмич. процессе. Согласно этой концепции, всякая вещь (или существо) имеет предрасположенность, к-рая содержится в ее врожденном характере (совокупности качеств) и реализуется тем успешнее, чем в большей степени поведение индивида совпадает с предусмотренным природой «устройством и предназначением». Успешное следование своему «принципу» образует благоприятную судьбу вещи, разного рода отклонения

乙

ведут к несчастьям. В конечном счете эти несчастья обусловлены неспособностью вещи «видеть» и реализовывать свою «судьбу» в рамках «удела», отведенного для данного класса вещей *дао* как всеобщим законом-принципом. Го Сян подчеркивает пагубность для индивида конфликта между «изначальной природой» и «судьбой». Искусство их гармонизации ведет к обретению мистич. опыта счастливых «странствий в беспредельном» (*сяо яо*), т.е. безмятежности, следующей за освобождением от всякой пространственно-временной ограниченности, что и должно полагаться конечной целью человеч. опыта.

Хотя философия Го Сяна развивает главные мировоззренч. положения «Чжуан-цзы» (см. **Чжуан-цзы**), в онтологич. плане он придерживался противоположных позиций, отрицая реальность «отсутствия/небытия» как истока всего сущего. «Отсутствие/небытие», по Го Сяну, — это ничто, не способное породить нечто сущее, вещи же рождаются «внезапно», «одной массой» и «являются тем, что они есть сами по себе», способ их существования — «одинокое превращение» (*ду хуа*). Доводя до предела монистич. тенденцию в даосизме, Го Сян утверждал, что «единое» проистекает не из «отсутствия/небытия», а из «утонченного», или «совершенного (чудесного) единого» (*чжи и*, *мяо и*). Абс. единство *дао* как бы «скрывается», «хранится» миром множественного. Следуя гносеологич. концепции древних даосов, Го Сян называл «самость» (*цзы* [*2*]) вещей предметом «незнания» (как положительного состояния), поскольку, будучи имманентной каждой «вещи», она превосходит оппозицию субъекта и объекта. Недоступная ни умозрению, ни опытному восприятию, «самость» принадлежит области «сокрытого» (*мин* [*4*]) и подразумевает постижение подлинности вещей посредством отрицания всякой сущности и преднамеренности. «Самость» у Го Сяна предстает не сущностью, а отношением, «сокрытым превращением» (*мин хуа*), к-рое воплощает имманентный «предел» (*цзи* [*2*]; см. **Тай цзи**) всякого бытия. Этот предел Го Сян приравнивал к всеобщему «порядку» («принципу»-**ли** [**1**]) бытия, являющемуся бесконечным богатством разнообразия без идеи, без формы и без начала, т.е. по существу «хаосом» (*хунь дунь*); в мире, утверждал Го Сян, «нет господина».

Идея «сокрытого превращения» лежит в основе этич. и социально-политич. взглядов Го Сяна. Его жизненный идеал — удовлетворенность своим индивидуальным «уделом», в к-ром полностью реализуется хаотич. всеединство бытия. Поэтому Го Сян в противоположность древним даосам оправдывал и обществ. неравенство, и технич. деятельность человека, идеологически смыкаясь с конфуцианцами. Однако он был далек от конф. абсолютизации значения обществ. и культурной практики «совершенномудрых» в общем потоке бытия. Для него появлявшиеся в истории «мудрецы» — лишь «следы» (*цзи* [*4*]) реальности, к-рые не тождественны «сокровенному единству» *дао*, хотя и не отличны от него полностью. Го Сян отрицал существование духов и ценность культов. Отводя Чжуан-цзы первое место среди философов, Го Сян осуждал его за «дерзкие речи», противопоставляя им пассивный конформизм. В целом философия Го Сяна, не совпадая ни с даос. критикой цивилизации, ни с конф. апологией «культуры» (*вэнь*), ориентирована на интеграцию природного и культурного, свободу от об-ва и обществ. бытия в человеч. жизни. Учение Го Сяна, пользовавшееся большой популярностью в IV–V вв., подготовило почву для восприятия в Китае буд. философии.

* *Го сян.* Комментарии к «Чжуан-цзы» // Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер., вступ. ст., коммент. В.В. Малявина. М., 2002, с. 396–415; *Kuo Hsiang.* Commentary on the Chuang Tzu // *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ.–L., 1963, p. 326–335; ** *Малявин В.В.* Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае // Государство и общество в Китае. М., 1978; *он же.* Жуань Цзи. М., 1978; *Су Сы-у.* Го Сян Чжуан-сюэ пин и (Критическое исследование комментариев Го Сяна к «Чжуан-цзы»). Тайбэй, 1980; *Тан И-цзе.* Ван Би юй Го Сян чжэсюэ бицзяо фэньси (Сравнительный анализ философии Ван Би и Го Сяна) // Янь юань лунь сюэцзи. Пекин, 1984; *он же.* Го Сян. Тайбэй, 1999; *он же.* Го Сян юй Вэй Цзинь сюань-сюэ (Го Сян и «учение о сокровенном» эпох Вэй и Цзинь). Пекин, 2000; *Тан Юн-тун.* Вэй Цзинь

сюань-сюэ луньгао (Очерк «учения о сокровенном» периодов Вэй и Цзинь). Пекин, 1957 (1962); *он же.* «Чун ю» чжи сюэ юй Сян Го сюэ шо (О «восхвалении наличия» в философии Сян [Сю] и Го [Сяна]) // Янь юань лунь сюэцзи. Пекин, 1984; *Marther R.B.* The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties // HR. 1969–1970, vol. 9, № 1–2; *Robinet L.* Kouo Siang, ou Le monde comme absolut // T'P. 1983, vol. 69, livr. 1–3, p. 73–107.

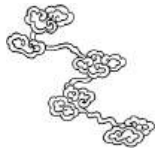
В.В. Малявин, Г.А. Ткаченко

«ГО ЮЙ»

國語

«Го юй» — «Государственные речи», «Речи царств», «Рассказы о царствах», «Повествования о царствах», «Поучения царям». Первый в Китае неофиц. историч. трактат, отразивший процесс зарождения филос. мысли и содержащий высказывания гос. деятелей о природных явлениях и обществ. событиях в восьми древнекит. царствах («владениях» — *го* [*1*]: Чжоу — домене номинально правящей одноименной династии, Ци, Лу, Цзинь, Чжэн, Чу, У, Юэ) в X–V вв. до н.э. **Бань Гу** (I в. н.э.) и ряд др. кит. историков и мыслителей (**Ван Чун** — I в. н.э., Вэй Чжао — VII в.) рассматривали «Го юй» как «внешний», т.е. вспомогательный, комментарий к первой канонич. летописи «**Чунь цю**»: *чунь цю вай чжуань*. Он приписывается ученику **Конфуция** Цзо Цю-мину (Цзоцю Мину), к-рый считается также автором типологически и хронологически близкой «Го юй» «**Цзо чжуани**» (являющейся «внутренним», т.е. основным, комментарием к «Чунь цю»), где тем не менее иначе трактуются отдельные упомянутые в «Го юй» события. По совр. данным, трактат составлен в IV–III вв. до н.э. на основе более древних летописей и, вероятно, впервые опубликован в редакции **Лю Сяна** и его сына Лю Синя. (I в. до н.э. — I в. н.э.). Совр. текст, состоящий из 21 цзюаня («свитка»), восходит к печатному изданию 1033.

В «речах» «Го юй», традиционно датируемых временны́м интервалом от 967 до 453 до н.э., высказаны положения, лежащие в основе учений различных филос. школ — **конфуцианства**, моизма (см. **Мо-цзя**), **даосизма**, **легизма**, **инь-ян-цзя** и др. Существует также мнение, что в «Го юй» представлена гл. обр. конф. политич. теория. Вместе с тем в трактате содержится, например, древнейшее изложение основополагающего для кит. философии учения о силах **инь–ян**, своим взаимодействием определяющих порядок «пневм (**ци** [**1**]) Неба и Земли», т.е. единую цепь природных и социальных процессов. Продуктивная гармония (**хэ** [**1**]) разнородных факторов, подобных *инь* [*1*] и *ян* [*1*], противопоставлена бесплодному единству «однородного» (*тун* [*1*]). В «Го юй», как и в «Цзо чжуани», отражена одна из ранних форм учения о «пяти элементах» (**у син**) — почве, металле, дереве, воде, огне, — лежащих в основе образования и упорядоченного существования всех вещей и явлений. Представления об *инь–ян*, «трех светоносах» (солнце, луне и звездах), «пяти элементах» и т.п. синтезированы в образе «культуры» (**вэнь**), к-рая мыслится и в качестве совокупности гл. человеч. достоинств: «осторожности» (*си* [*1*]), «верности» (*чжун* [*2*]), «благонадежности» (**синь** [**2**]), «гуманности» (**жэнь** [**2**]), «должной справедливости» (**и** [**1**]), «мудрости» (**чжи** [**1**]), «мужества» (*юн* [*1*]), «просвещенности» (*мин* [*3*]), «сыновней почтительности» (*сяо* [*1*]), «великодушия» (*шу* [*3*]), «уступчивости» (*жан*). В «Го юй» подчеркнута роль людей (народа — *минь*) как важнейшей общекосмич. силы и наряду с верой во всемогущее «небесное предопределение» утверждается, что «Небо следует за людьми, совершенномудрый (**шэн** [**1**]) — за Небом». В целом, чтобы быть успешными, «человеч. дела должны составлять триаду с Небом и Землей». В обществе и гос-ве гл. условием этого является управление с помощью этико-ритуальных норм «благопристойности» (**ли** [**2**]) и «благодати/добродетели» (**дэ** [**1**]).



* Го юй. Кн. 1–2. Шанхай, 1979; Го юй. Гл. 1 (ч. 1), 6, 16, 21 (ч. 2) / Пер. М.В. Крюкова // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 295–302; Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступ. и примеч. В.С. Таскина. М., 1987; Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994, с. 92–102; Koue yü. Discours des royaumes / Tr. C. de Harlez // Journal Asiatique. Ser. IX. 1893, t. 2; 1894, t. 3; *Imber A.* Kuo yu. An Early Chinese Text and its Relationship with Tso Chuan. Stok., 1975; *d'Horman A.* Guoyu. Propos sur les principautés Zhouyu / Comp. by R. Mathieu. P., 1985; ** *Васильев К.В.* Некоторые вопросы изучения памятников древнекитайской историографии // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. 1975. М., 1982; *он же.* «Планы сражающихся царств» (исследование и переводы). М., 1968, с. 79–88; *Карапетьянц А.М.* Лингвистический анализ древнекитайского памятника «Речи царств» // НАА. 1968, № 6; *Инь Мэн-лунь.* «Го юй» чжэсюэ сысян яньцзю (Исследование философских идей „Го юй“) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1984, № 1.

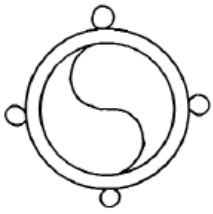
А.И. Кобзев

ГУА [2]

卦

Гуа [2] — мантико-нумерологич. графема, гадательная фигура и бирка, прежде всего триграмма и гексаграмма. Одна из самых оригинальных и фундаментальных общеметодологич. категорий кит. философии, изначально и в собств. смысле обозначающая арифметически и геометрически выверенные символы архетипов как конститутивные элементы двух универсальных классификац. схем (восьми триграмм — *ба гуа* и 64 гексаграмм — *лю ши сы гуа*). Этимологически восходит к изображению геометризированных графич. результатов скапулимантии — гадания на костях (*бу* [*1*]). Это значение *гуа* [*2*] отражено в «Сюньцзы» (гл. 9; IV–III вв. до н.э.), зафиксировано в словаре «Шо вэнь цзе цзы» (нач. II в. н.э.) и прямо определено Гу Е-ваном (VI в.) в словаре «Юй пянь» («Нефритовые главы», 548 г.) с помощью термина *чжао* («вещая трещина на панцире или кости», omen). Позднее *гуа* [*2*] были связаны с др. гадательной практикой — на тысячелистнике (*ши* [*7*], построенной на получении числовых комбинаций, что широко отражено в **«Цзо чжуани»** (IV в. до н.э.) и также зафиксировано в «Шо вэнь цзе цзы». В итоге *гуа* [*2*] объединили идеи геометрич. символизации и числовой комбинаторики, из чего выросла общетеоретическая нумерологич. методология (см. **Сяншучжи-сюэ**). Кит. традиция выводит происхождение *гуа* [*2*] из мифич. истоков цивилизации — деятельности первого императора (культурного героя) Фу-си (согласно традиции, XXX–XXIX вв. до н.э.), к-рый якобы использовал чудесно явленные *гуа* [*2*] как парадигмы в созидании основ материальной культуры, сообразных законам природы. Поэтому в комментариях, восходящих к первым векам н.э. и отраженных в «Чжоу и цянь цзо ду» («Пронзающее измерение творчества „Чжоуских перемен“») и словаре «Ши мин» («Толкование имен») Лю Си (ок. 200 н.э.), а затем у Кун Ин-да (VI–VII вв.), *гуа* [*2*] определяется посредством омонимов-омографов *гуа* [*3*], означающих «вывешивание, регистрацию, маркировку» и подразумевающих представление «символов вещей» (*у сян*). Связанный с исчислением хронологич. аспект *гуа* [*2*] подчеркнул **Ван Би** (III в.) в «Чжоу и люэ ли» («Сжатые положения „Чжоуских перемен“») в их определении как «времен» (*ши* [*1*]).

По мнению Ли Цзин-чи, триграммы сформировались в период перехода от узелкового письма (*цзе шэн*) к записям-зарубкам на бамбуковых планках (*шу ци*). Так, целая линия заменила большой узел, прерванная — два малых. В это время люди уже провели классификацию основных природных явлений, выделив небесные и земные дела, гром и ветер, воду и огонь, горы и водоемы, символами для к-рых и стали восемь триграмм. Все их взаимные сочетания и удвоения образовали 64 гексаграммы. Однако, когда появилась письменность, эти символы оказались неспособны конкурировать с ней в качестве определенных лексич. выражений. Поэтому они были использованы гадателями на стеблях тысячелистника для обозначения получаемых в этой гада-



тельной практике чисел. И тогда триграммы получили свои современные названия: Цянь, Кунь, Чжэнь, Сюнь, Кань, Ли, Гэнь, Дуй (*цянь* [*1*], *кунь*, *чжэнь* [*2*], *сюнь* [*2*], *кань*, *ли* [*8*], *гэнь* [*1*], *дуй* [*1*]).

Гипотезу Ли Цзин-чи подтверждает пассаж о *цзе шэн* из **«Чжоу и»** («Си цы чжуань», II, 2), где говорится, что Фу-си «вначале создал восемь триграмм, чтобы проникать в благодать (**дэ** [**1**]) духовного света, чтобы располагать по родам свойства тьмы вещей; создав [также письмо в виде] узелков на веревках, изготовил тенета и сети, чтобы заниматься ловлей-охотой и рыболовством, и взял это из *ли* [*8*]» (триграммы Сцепление — или/и гексаграммы № 30 — Огненность). Определенным основанием для предположения о генетич. родстве триграмм с зарубками на бамбуковых планках могут служить данные Гао Хэна о том, что в гадательной практике «Чжоу и» первоначально использовался бамбук, а не тысячелистник.

Согласно **Фэн Ю-ланю**, триграммы возникли из практики гадания на панцирях черепах при дин. Шан-Инь. На панцири наносился текст вопроса. Получавшиеся в результате прокалывания панцирей трещины назывались *чжао*, их истолкование гадателями служило ответом на поставленный вопрос: сулит ли грядущее событие «счастье» (*цзи* [*9*]) или «несчастье» (*сюн*). Высказанное гадателем истолкование называлось *чжоу цы* (вещее слово). Три- и гексаграммы суть копии пророческих трещин *чжао*, подвергшиеся стандартизации. Афоризмы, относящиеся к гексаграммам в целом (*гуа цы*) и к их отдельным чертам (*яо цы*), суть стандартизированные вещие слова (*чжоу цы*). В общем «Чжоу и» явилась продуктом указанных видов стандартизации, позволившим перейти от сложного процесса гадания на панцирях черепах к более простому — с помощью пятидесяти стеблей. Их раскладывание по определенным правилам рождало те или иные числа, которые затем отождествлялись с гексаграммами, уже имевшими стандартный текст ответа на вопрос гадающего. Этот способ гадания, называвшийся *шш* [*18*], был изобретен при дин. Чжоу и являлся относительно легким (*и* [*4*]). Отсюда и происходит название «Чжоу и».

Моу Чжун-цзянь считает, что время первого появления триграмм точно определить невозможно. Они сформировались после того, как человек начал поклоняться силам природы и сложилась гадательная практика. Триграммы суть гадательные символы, первоначально пиктографич. характера. Затем эти «картинки» стандартизировались и утратили свою непосредственную изобразительность. Хотя триграммы в целом и мистифицировали соотносимые с ними природные явления, в такой религ. оболочке были накоплены и некоторые науч. знания. Классы объектов, зафиксированные триграммами, — небо, земля, ветер, вода, огонь, горы, водоемы, гром — свидетельствуют о том, что они (триграммы) возникли в период достаточно развитого земледелия и скотоводства, но еще слабого распространения меди.

Ли Цзы-яо утверждает, что триграммы возникли в среде гадателей, занимавшихся астрономией, астрологией и летосчислением. Восемь триграмм генетически связаны с десятью «небесными стволами» (*тянь гань*), обозначая *ян* [*1*], *инь* [*1*], воду, огонь, металл, дерево, почву и злаки. Классификац. набор «небесных стволов» подразумевал учение о взаимопреодолении пяти элементов (*у син сян шэн шо*), поэтому и теория восьми триграмм включала в себя представления о силах **инь—ян** и пяти элементах.

По Юй Дунь-кану, триграммы представляют собой набор символов, отражающих гадательные процедуры раскладывания стеблей тысячелистника. Их происхождение восходит к начальному периоду человеч. истории, это отражено в комментирующей части «Чжоу и» («И чжуань») в виде указания на то, что они появились при Фу-си. Тогда еще не существовало понятия бога, зато были широко распространены шаманство и разные виды гадания. С помощью одухотворяемых орудий гадания (панцирей черепах, стеблей тысячелистника и др.) люди стремились выйти за пределы своего ограниченного опыта. Ко времени дин. Чжоу в практике гадания на панцирях черепах уже сложился набор из 120 символов в трех разновидностях. Кроме «Чжоу и» существовали альтернативные образования — «Лянь шань» и «Гуй цзан», также включавшие в себя

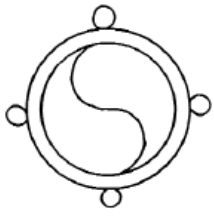


Рис. 1. Цянь

восемь основных (канонических — *цзин* [*1*]) и 64 дополнительных (особых — *бе*) *гуа* [*2*]. То, что они стали отражать приемы манипулирования со стеблями тысячелистника, видимо, соответствовало тогдашним историч. условиям. По своему смыслу триграммы вполне аналогичны другим гадательным символам и не выражают ничего больше, чем предвестие счастья или несчастья.

Ван Юй-шэн полагает, что черты *ян* [*1*] (целые) и *инь* [*1*] (прерванные) в триграммах — символы четных и нечетных чисел из древней гадательной практики. В качестве подтверждения своего тезиса он ссылается на архаические «счетно-гадательные ритуалы» (*шу бу фа*), сохранившиеся на юго-западе Китая. В частности, в автоном. окр. Ляншань пров. Сычуань у народности *ицзу* существует гадание *лэйфуцзы*, в к-ром посредством троекратного деления связки побегов бамбука или травяных стеблей получается определенная триада чисел, различаемых по признаку четности и нечетности. Тут возможны только восемь комбинаций, и *лэйфуцзы* есть не что иное, как упрощенный вариант построения триграммы.

Фу Си-тай и Лоу Юй-дун, приняв точку зрения Ван Юй-шэна, начали изучать изображения *гуа* [*2*] на раннечжоуских гадательных костях. С 1950-х до начала 1980-х в пров. Шэньси было обнаружено девять костей с цифровыми изображениями. С применением принципов «счетно-гадательного ритуала» было установлено, что на четырех из них вырезаны шесть цифровых символов, в совокупности образующих гексаграмму. А на одной кости даже имеется соотнесенный с гексаграммой афоризм. Анализ этих реальных гексаграмм начала Западной Чжоу (XI–VIII вв. до н.э.) наводит на мысль о том, что их связь с теорией *инь–ян* возникла несколько позже, по крайней мере в конце Западной Чжоу. Кроме того, исследователям ясно, что триграммы возникли в дочжоуский период, поскольку в начале Чжоу уже существовали их усложненные (удвоенные) формы — гексаграммы (*чун гуа*).

Чжан Я-чу и Лю Юй продемонстрировали древнейшие, существовавшие за тысячелетие до **Ян Сюна** (I в. до н.э. — I в. н.э.), в период конца Шан-Инь — начала Чжоу, тетраграммы, состоящие, так же как у признанного традицией их изобретателя Ян Сюна, из трех видов черт: целой, прерванной и дважды прерванной. В составленной кит. учеными таблице зафиксированы 36 изображений с позднешанских и раннечжоуских гадательных костей, бронзовых и керамич. предметов. Пять позиций занимают натуральные тетраграммы, остальные — три- или гексаграммы, в к-рых роль черт играют цифры, что также свидетельствует о синхронном существовании трех-, четырех- и шестичастных *гуа* [*2*] в указанный период.

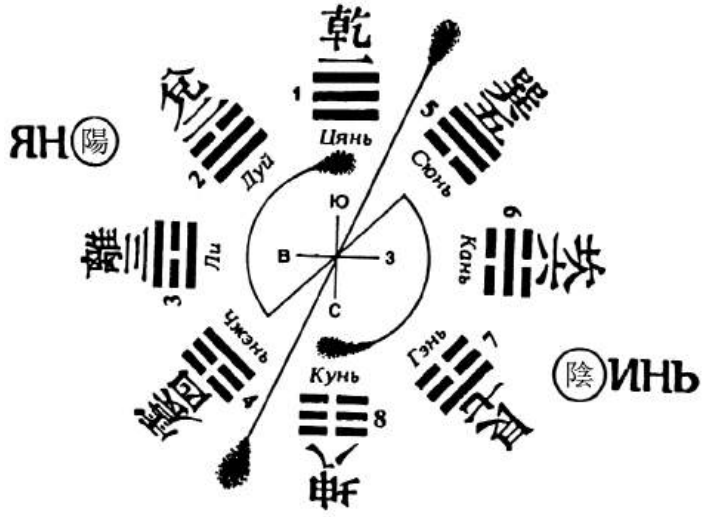


Рис. 3. Квадратно-круговое расположение триграмм, приписываемое Фу-си

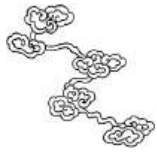
Наиболее полно и последовательно данный материал проанализировал Чжан Чжэн-лан, расширивший круг исследования до конца эпохи Чжоу (III в. до н.э.) и, в частности, обративший внимание на обнаруженный в 1978 в Цзянлине (пров. Хубэй) и датируемый эпохой Чжань-го (V–III вв. до н.э.) комплекс изображенных на бамбуковых планках восьми пар гексаграмм, обозначенных цифрами 1, 6, 8, 9. Он выявил изначально использовавшиеся числовые обозначения 1, 5, 6, 7, 8 и присоединенные к ним позднее 2, 3, 4, 9, 10, а также вычислил частотность их употреблений. Эти расчеты обнаружили явную выделенность двух символов — 1 и 6, что позволяет предположить их особую связь с графикой *гуа* [*2*]. По написанию целая черта *ян* [*1*] и кит. цифра 1 тождественны. Каждая из них представляет собой горизонтальную линию. Что же касается черты *инь* [*1*], то к наст. времени известны три варианта ее написания: стандартное ⚋, мавандуйское ⚍ и шуангудуйское ⚎, т.е. фигурирующее в изображении гексаграмм на бамбуковых планках, датируемых, как и древнейший — мавандуйский манускрипт «Чжоу и», II в. до н.э. и раскопанных в кургане Шуангудуй уезда Фуян (пров. Аньхой). Последнее написание идентично древнекит. цифре 6, что также соответствует стандартному обозначению черты *инь* [*1*] числом 6 (уже и при несовпадении их графич. воплощений). Следовательно, графич. формы черт *инь* [*1*] и *ян* [*1*] в *гуа* [*2*] могут быть интерпретированы с помощью числовых символов 6 и 1.

Развиваемая Чжан Чжэн-ланом с конца 1970-х теория происхождения *гуа* [*2*] от мантич. комплексов числовых символов подтверждается не только накопленным за последние полвека значительным археологич. материалом, включающим в себя древнейшие, от IV тыс. до н.э. до рубежа Шан-Инь — Чжоу (кон. II — нач. I тыс. до н.э.), изображения *гуа* [*2*] на гадательных костях, бронзовых, керамич. и роговых предметах, но и свидетельствами древнекит. текстов, в частности сообщением **Бань Гу** (I в. до н.э.) в дин. истории «**Хань шу**» («Книга [об эпохе] Хань», цз. 21) о «происхождении триграмм от чисел» и классической идентификацией в «Чжоу и» элементов *гуа* [*2*] — прерванной и целой черт (*яо* [*1*]) — с цифрами 6 и 9, а также дифференциацией этой символики в «Чжоу и цянь цзо ду» парными числами 6 или 8 и 7 или 9, выражающими их «молодое» или «старое» состояние.

Целостная филос. концепция *гуа* [*2*] впервые была сформулирована в приписываемой **Конфуцию** комментирующей части «Чжоу и» («Си цы чжуань», «Шо гуа чжуань»). Согласно «Си цы чжуани», «предел сокровенного в Поднебесной заключен в *гуа* [*2*]», к-рые выступают воплощением основ миропорядка.

Рис. 2. Кунь

Рис. 4. Квадратно-круговое расположение триграмм, приписываемое Вэнь-вану

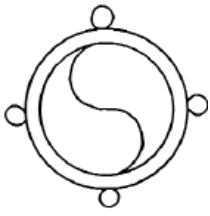


Специфику категории *гуа* [*2*] составляет материальная выраженность в двух количественно определенных наборах графич. символов — восьми триграммах и 64 гексаграммах. Первые состоят из трех, вторые — из шести черт двух видов (целой — *ян* [*1*] и прерванной — *инь* [*1*], обозначенных в «Чжоу и» также цифрами 9 и 6; см. **Инь–ян**) во всех возможных комбинациях. Каждой *гуа* [*2*] присущи индивидуальное имя (восемь триграмм и их удвоения — восемь гексаграмм — одноименны), образный и понятийный комплексы, стандартные формулы как абстрактного, так и конкретного содержания. Например, двум парам главных *гуа* [*2*] (см. рис. 1, 2) соответствуют имена Цянь (*цянь* [*1*]) и Кунь (*кунь*), образы неба и земли, отца и матери, понятия «творчество» и «исполнение» и т.д. Три-, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют всеобъемлющую иерархию классификац. схем, в наглядных символах (*сян* [*1*]; см. **Сяншучжи-сюэ**) охватывающую любые аспекты действительности — части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные отношения и т.д., позволяя описывать всевозможные ситуации и процессы, фиксировать реальные или умозрительные соответствия между ними и т.п.

Структурно и онтологически *гуа* [*2*] представляются продуктами последовательного раздвоения (*инь–ян*) «Единого» — «Великого предела» (**тай цзи**). Однако исторически гексаграммы могли возникнуть раньше триграмм. В статическом плане каждый из наборов — восемь триграмм и 64 гексаграммы — зафиксирован в двух пространственно ориентированных расположениях, приписываемых Фу-си и Вэнь-вану, основателю дин. Чжоу (XI–III вв. до н.э.) (см. с. 78–79). Последнее реализовано в порядке описания гексаграмм в самом тексте канонич. части «Чжоу и». Последовательная смена черт *гуа* [*2*] в расположении Фу-си, реально проявившемся значительно позже (прежде всего в трудах основателей **неоконфуцианства** — **Шао Юна** и **Чжу Си**), подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел в двоичной арифметике, создатель к-рой, немецкий философ и математик Лейбниц, истолковал это подобие как свидетельство предустановленной гармонии и единства Божьего промысла для всех времен и народов. В 1973 в Мавандуе был обнаружен текст «Чжоу и» (II в. до н.э.) с третьим видом расположения гексаграмм, типологически более близким к расположению Фу-си.

Гуа [*2*] располагаются в линию, квадратом (символ Земли) и кругообразно (символ Неба), соотносясь по окружности и через центр; делятся на «мужские» и «женские»; образуют пары по двум гл. принципам: «обратности» (*фань* [*1*]), т.е. перевернутости на 180°, и «супротивности» (*дуй* [*2*]), т.е. противоположности черт в одинаковых позициях (см. рис. 3, 4). Эти два вида противоположности в традиц. кит. логике (протологике) и методологии (нумерологии) охватывают все контрарные и контрадикторные (*мао дунь*) отношения. В динамичном плане взаимопревращения *гуа* [*2*] путем трансформации черт в противоположные отражают все фазы цикличности развития космоса в основополагающей для «Чжоу и» теории «кругообразных перемен» (*чжоу и*).

В эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) при посредстве мистико-натурфилос. построений **иньян-цзя**, «школы канонов в совр. знаках» (или «школы текстов совр./новых письмен» — *цзиньвэньцзин-сюэ*), оракуло-апокрифич. (*чэнь вэй*) традиции общеметодологич. потенциал схем *гуа* [*2*] был реализован в максимальном увеличении их онтологич. референтов и координации со всеми другими аналогич. схемами — прежде всего «пятью элементами» (**у син**), циклич. и зодиакальными знаками, магич. числовыми фигурами **хэ ту** и **ло шу**. В сочинении «Лес перемен» («И линь») Цзяо Янь-шоу (I в. до н.э.) или Цуй Чжуаня (I–II вв.) система «Чжоу и» была усложнена до 4096 членов — корреляций каждой гексаграммы с самой собой и каждой другой. Ян Сюн в «Каноне Великой тайны» («Тай сюань цзин») предложил альтернативную систему, в к-рой 64 *гуа* [*2*] заменены 81 тетраграммой (*шоу* [*1*] — букв. «голова»). Последние состоят из всех возможных сочетаний черт трех видов (целой, единожды и дважды прерванной) в четырех позициях. Однако система Ян Сюна, возможно также восходящая к древней гадательной практике, не смогла конку-



рировать с системой *гуа* [*2*], развитие к-рой достигло апогея в эпоху Сун (X–XIII вв.), когда были созданы наиболее яркие образцы нумерологич. философии — учения Шао Юна (XI в.) и Цай Шэня (XII–XIII вв.).

Помимо три- и гексаграмм «Чжоу и» термином *гуа* [*2*] обозначались иные подобные символы. В частности, в Дуньхуане были найдены мантич. тексты 2-й пол. I тыс. н.э.: «[Канон] главных секретов прорицания Гуань Гун-мина» («Гуань Гун-мин бу яо цзюэ [цзин]»), «Фрагмент книги гаданий и прорицаний» («Чжань бу шу цань цзюань»), «Законы прорицания» («Бу фа»), в к-рых фигурируют двух- и трехчастные *гуа* [*2*], образованные только целыми чертами в горизонтальном и вертикальном расположении (например: ䷃), что напоминает «сучжоускую» систему цифровой номинации. Там же система восьми *гуа* [*2*] выражена с помощью имен выдающихся личностей: 1) Чжоу-гун (XI в. до н.э.), 2) **Конфуций** (VI–V вв.), 3) Цюй Юань (IV–III вв.), 4) Чи-сун-цзы (XXIX–XXVII вв. до н.э.), 5) Цзе (XVI в. до н.э.) и Чжоу (XI в. до н.э.), 6) Юэ-ван Гоу-цзянь (правил 496–465 до н.э.), 7) Цзе-цзы Туй (VII в. до н.э.), 8) Цзян-тай-гун (XI в. до н.э.).

Гуа [*2*] вошли в фундамент не только философии, но и науки (особенно астрономии, хронометрии, топографии, медицины, алхимии), лит-ры и искусства, всей традиц. духовной и материальной культуры Китая.

В Европе (в Мюнхене) 64 *гуа* [*2*] впервые опубликовал итал. иезуит М. Мартини (*Martino Martini*. Sinicae historiae decas prima. 1658). Франц. иезуит-миссионер и ученый Ж. Буве, подвизавшийся при дворе кит. императора Кан-си в качестве «королевского математика» Людовика XIV, усмотрел в «Чжоу и» «библию» кит. культуры, отражающую изначальное Божественное Откровение в форме каббалистических «фигур» (figura) — *гуа* [*2*]. Его последователи стали называться «ицзинистами» или «фигуралистами». Состоявший с ним в переписке Лейбниц признал его своим соавтором расшифровки порядка *гуа* [*2*] Фу-си как двоичного кода. Дальнейшее развитие этих идей на Западе привело к созданию логических машин и компьютерной технологии.

* *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993; Даосская алхимия бессмертия: Антология древнекитайской эзотерики. Сост. Б.Б. Виногродский. М., 2003; Книга Перемен. Уроки Вэнь Вана / Пер. Б.Б. Виногродского [М., 2006]; ** *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2002, с. 19–35; *Зинин С.В.* Два принципа организации гексаграмм «И цзина» // XIV НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; *он же.* К проблеме построения гексаграмм «И цзина» // XIII НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; *он же.* Отражение «И цзина» в «Цзо чжуани» и концепция перемен // XV НК ОГК. Ч. 1. М., 1984; *Карапетьянц А.М.* «Ба гуа» как классификационная схема // XIII НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; *он же.* К проблеме структуры «И цзина» // XIV НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; *Кобзев А.И.* Нумерологическая методология классической китайской философии // Там же; *он же.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; *Кроули М.* Магическое Дао. М., 2003; *Крушинский А.А.* Что такое гексаграммы И цзина? // XXXV НК ОГК. М., 2005, с. 205–213; *У Цзинь*, *Ван Юншэн*. Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». Киев, 2001, с. 90–136; *Чжоу Цзунхуа*. Дао «И-цзина». Киев, 2000, с. 27–97; *Гао Го-фань*. Дуньхуан гусу юй миньсу любянь (Древние обычаи Дуньхуана и видоизменения народных обычаев). Нанкин, 1990; Чжоу и яньцзю луньвэнь (Собрание статей по исследованию «Чжоу и»). Сб. 1. Пекин, 1987; *Nielsen B. A* Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology. L.–N.Y., 2003; *Sherril W.A.*, *Chu W.K.* An Antology of I Ching. L. etc., 1977.

См. также лит-ру к ст.: **«Чжоу и»**.

А.И. Кобзев

«ГУАНЬ ИНЬ-ЦЗЫ»

關尹子

«Гуань Инь-цзы» — «Мудрец Инь с заставы», др. назв. «У шан мяо дао вэнь ши чжэнь цзин» («Истинный канон начала письмен высочайшего и чудесного *дао*»). Даос. трактат (см. **Даосизм**), приписываемый **Инь Си**, полулегендарному древнему мудрецу, современнику **Лао-цзы** (VI в. до н.э.). Однако следы буд. влияния, терминология и особенности языка свидетельствуют о его средневек. происхождении, предположительно ок. VIII в. н.э., когда он был якобы обнаружен даосом Тянь Тун-сю в стене дома, будто бы принадлежавшего Инь Си. Возможно, «Гуань Инь-цзы» написан позднее — в X или XI в.

Трактат состоит из девяти глав в одном цзюане (свитке). В центре его — понятие **дао**, к-рое характеризуется как трансцендентальное условие речи и мышления (недоступное, однако, ни вербализации, ни интеллекту), условие существования всего сущего, его порождающий принцип и детерминирующее начало, уподобляемое горшечнику, делающему кувшины; вместе с тем *дао* имманентно миру. В отличие от древних даос. памятников (особенно «Чжуан-цзы») «Гуань Инь-цзы» определяет *дао* как «единую вещь» (*и у*), относительно к-рой не существуют никакие отд. единичности или индивиды (в «я» нет «я», в *дао* нет «я»). Цикличность *дао* выражена в «Гуань Инь-цзы» образом замкнутого водоема. *Дао* уподобляется также морю, вмещающему в себя все воды и тем не менее не переполняющемуся. На учении «Гуань Инь-цзы» сказалась философия буддизма виджнянавады (см. **Вэйши-цзун**), утверждающая, что все сущее является порождением некоего трансцендентального сознания. Согласно трактату, *дао* своей «мыслью» (*сы* [*2*]) творит мир так же, как спящий порождает образы сновидений. На содержание «Гуань Инь-цзы» повлияла и отрицательная диалектика буд. школы мадхьямика (см. **Саньлунь-цзун**), использующаяся для доказательства несуществования какой-либо самосущей единичности, утверждения всеобщей обусловленности, взаимосвязи, относительности всех явлений и реальности только целого.

Хотя «Гуань Инь-цзы» представляет собой чрезвычайно оригинальный и сложный филос. текст, по́зднее его появление (когда даос. традиция уже полностью сложилась), сильное буд. влияние и значительное своеобразие привели к тому, что он остался на периферии даос. учения, не оказав серьезного влияния на его развитие. Нек-рые образы «Гуань Инь-цзы» (в частности, рыба, бесконечно плавающая по круглому бассейну, как метафора цикличности *дао*) использовались в кит. классич. поэзии, напр. в стихах Хуан Тин-цзяня (XI в.).

* Гуань Инь-цзы. Шанхай, 1936 (СББЯ. Т. 15); «Гуань Инь-цзы» / Пер. Е.А. Торчинова // Религии Китая / Сост. Е.А. Торчинов. СПб., 2001, с. 103–129; ** *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998, с. 346–360; *Wieger L.* A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hsien-hsien, 1927, p. 570–573.

Е.А. Торчинов

«ГУАНЬ-ЦЗЫ»

管子

«Гуань-цзы» — один из крупнейших древнекит. филос. трактатов (ок. 130 тыс. иероглифов), объединяющий произведения разных авторов, в осн. IV–III вв. до н.э., и состоящий из 8 тематич. разделов в 24 свитках-цзюанях и 86 главах-*пянях*, из к-рых 10 глав ныне утрачены. В первоначальном варианте сложился в сер. III в. до н.э. в академии **Цзися** (царство Ци), был окончательно сформирован **Лю Сяном** около 26 до н.э. и впервые напечатан в XIII в. Назван по имени **Гуань Чжуна** (Гуань И-у, Гуань-цзы; ум. 645 до н.э.), гл. министра царства Ци, прославившегося своими социально-политич. и экономич. реформами, к-рые послужили толчком для развития теории и практики **легизма**. Гуань Чжун, с одной стороны, стоял за абсолютизацию царской власти, распространяя ее на экономику в виде гос. контроля над ценами и монополии на соль и железо, а с другой — видимо, первым в Китае выдвинул концепцию управления страной на основе законов (**фа** [**1**], разд. 1), к-рым должен следовать и сам государь («закон — отец и мать народа», гл. 16). Авторитет Гуань Чжуна, особенно в его родном царстве Ци, стал причиной приписывания ему и объединения в «Гуань-цзы» произведений всех главных филос. школ древнего Китая, представленных в академии Цзися. «Гuань-цзы» сначала квали-

фицировался как даос. («Хань шу», цз. 30, I в.; см. **Даосизм**), а затем как легистский («Суй шу», цз. 34, VI–VII вв.) трактат. Последняя т. зр. закрепилась и ныне доминирует в кит. науке, распространена в науч. лит-ре др. стран. Хотя адекватное понимание «Гуань-цзы» осложнено плохой сохранностью текста, нуждающегося в серьезной реконструкции, по-видимому, правильнее считать его первым в ряду энциклопедич. («эклектических» — **цза-цзя**) произведений типа «**Хуайнань-цзы**» и «**Люй-ши чунь цю**», в к-рых представлен широкий спектр знаний: филос., социально-политич., экономич., историч., естественнонаучных и др., почерпнутых из учений различных школ.

Специфику «Гуань-цзы» составляет, во-первых, общая ориентация на экономич. проблематику, во-вторых, отражение самых ранних форм синтеза конф. (см. **Конфуцианство**), даос. и легистских идей с включением отдельных положений этики **мо-цзя** (моизма), гносеологии и протологики **мин-цзя** (школы имен) и школы Сун Цзяня — **Инь Вэня** (**сунъинь-сюэпай**), теории управления **цзунхэн-цзя** (школы дипломатов) и натурфилософии **иньян-цзя**. Концентрированным выражением этого синтеза является тезис о производности законов от этико-ритуальных норм (**ли** [**2**]) и их конечной зависимости от **дао**, «главенствующего [во всей] тьме вещей». Легистская опора на закон и «страх вины/наказания» (*вэй цзуй*, гл. 48) как основу социальной регуляции совмещена с его конф. объективизацией и морализацией: закон не орудие в руках государя, а стоящая над ним сила (гл. 46), призванная обогащать народ, а не казну («закон и есть любовь к народу», гл. 16). Даос. трактовка *дао* как пустотно-бесформенного и «беспредельного» (гл. 36–38, 49) связана в «Гуань-цзы» с образом идеального правителя, больше ценящего *дао* и законы (или законы *дао*), чем свое господство (гл. 30). В гл. 36–38 и 49 представлено учение о *дао*, его конкретизации («пристанище», *шэ* [*2*]) — **дэ** [**1**] и универсальной субстанции — «пневме» (**ци** [**1**]), «эссенциальная» (**цзин** [**3**]) форма к-рой рождает разум, а высшее духовное состояние (**шэнь** [**1**]) — всеведение. В человеч. теле роль государя играет сердце, внутри к-рого находится руководящий им психич. центр — «сердце сердца» (*синь чжи синь*) (гл. 49). Это учение совр. исследователи атрибутируют школе Сун Цзяня — Инь Вэня, на даос. основе соединявшей конф. и моистские идеи. В гл. 40, 41 содержится учение *иньян-цзя* о силах **инь–ян**, представляющих собой «великий принцип (**ли** [**1**]) Неба и Земли», и «пяти элементах» (**у син**), определяющих основные пространственно-временные характеристики «пневмы». Гл. 39 посвящена Земле (*ди* [*2*]) и воде — «первоисточникам тьмы вещей». Вода сопоставлена с *дао* и названа «кровью и пневмой Земли». Связанный с идеологией «школы дипломатов», ведущий социально-экономич. принцип «Гуань-цзы» — *цин чжун* («[установление баланса] легкого и тяжелого») изложен в обозначенных этим термином гл. 80–86. Данный принцип стабилизации хозяйства посредством выпуска денег и накопления товаров выражает идею гос. контроля над экономич. жизнью и представление о законосообразном характере обществ. бытия. «Гуань-цзы» является также ценным источником по истории кит. протологич. (гл. 6) и военной (гл. 17, 27) мысли, педагогики (гл. 59), календарной астрономии (гл. 8, 40), математики (гл. 58), гидрологии (гл. 39, 57) и географии (гл. 77).

* *Го Мо-жо*, *Вэнь И-до*, *Сюй Вэй-юй*. Гуань-цзы цзи цзяо («Гуань-цзы» со сводной сверкой). Т. 1–2. Пекин, 1956; *Ши И-сань*. Гуань-цзы цзинь цюань («Гуань-цзы» с современными разъяснениями). Пекин, 1988; *Штейн В.М.* «Гуань-цзы». Исслед. и пер. М., 1959; Гуань-цзы. Гл. 30, 31, 40, 46 / Пер. С. Кучеры; гл. 36–39, 49 / Пер. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 14–57; Даосские главы из трактата «Гуань-цзы» / Пер. В.В. Малявина // Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер., вступ. ст., примеч. и указ. В.В. Малявина. М., 1995; *Maverick L.*, *T'ang Po-fu*, *Wen Kung-wen*. Economic Dialogues in Ancient China: Selections from the Kuan-tzu. Carbondale, 1954; *Rickett W.A.* Kuan-tsu. A Repository of Early Chinese Thought. A Translation and Study of Twelve Chapters. Vol. 1. Hong Kong, 1965; *idem*. Guanzi. Political, Economic and Philosophical Essays from Early China. Vol. 1. Princ., 1985; vol. 2, Princ., 1998; ** *Го Мо-жо*. Бронзовый век. М., 1959, с. 318–361; *Иванов А.*

Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. «Хань Фэй-цзы». СПб., 1912, с. XXXVI–LV; «Гуань-цзы» яньцзю (Исследование «Гуань-цзы»). Сб. 1. Цзинань, 1987; *Ло Гэнь-цзэ.* Гуань-цзы тань юань (Выявление истоков «Гуань-цзы»). Шанхай, 1931; *Grinpas B.* Quelques notes sur Kouan-tseu // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. V. М., 1960, с. 226–232.

А.И. Кобзев

ГУАНЬ ЧЖУН

管仲

Гуань Чжун, Гуань Цзин-чжун, Гуань И-у, Гуань-цзы. Иншан (совр. пров. Шаньдун), ум. 645 до н.э. Первый советник правителя царства Ци, признанный основоположник **легизма**. Сведения о его жизни и деятельности содержатся в основном в трактате **«Го юй»** (V–III вв. до н.э.). Выходец из торговцев. Вел борьбу с наследств. аристократией за введение единого законодательства и укрепление власти государя. Гуань Чжун традиционно считается автором трактата **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.), основу к-рого составляют его высказывания.

По-видимому, Гуань Чжун первым в истории Китая выдвинул и обосновал концепцию управления страной на основании законов (**фа** [**1**], разд. 1): «закон — отец и мать народа» («Гуань-цзы», гл. 16); «правитель и чиновники, высшие и низшие, знатные и подлые — все должны следовать закону. Это и называется великим [искусством] управления» (гл. 45). В высказываниях Гуань Чжуна впервые прозвучала легистская идея второстепенности и даже пагубности образования и отвлеченного мудрствования: «Совершенномудрый (**шэн** [**1**]) правитель полагается на закон, а не на мудрость... если же он откажется от закона и предпочтет знания, то народ забросит все дела и ринется за славой» (гл. 45).

Вероятно, законы, создаваемые правителем, мыслились Гуань Чжуном как средство ограничения прав потомств. аристократии на наследование высших администр. постов: «Только управляя на основании закона, можно выдвигать достойных и устранять плохих» (гл. 46). Возможно, Гуань Чжун первым предложил идею наказания в качестве гл. метода управления: «когда боятся наказаний (*вэй цзуй*), то управлять легко» (гл. 48). В отличие от легистов последующих поколений Гуань Чжун признавал нормы «[ритуальной] благопристойности» (**ли** [**2**]) в качестве одного из «четырех устоев» (*сы вэй*) гос-ва наряду с «долгом/справедливостью» (**и** [**1**]), «бескорыстием» (*кан*) и «совестливостью» («стыдом» — *чи* [*2*]). Но не исключено, что такого рода утверждения могли быть приписаны Гуань Чжуну конфуцианцами — редакторами «Гуань-цзы».

По Гуань Чжуну, «закон стоит не под, а над государем. Сам правитель обязан выполнять его директивы»; «закон ограждает народ от необузданности государя, у к-рой нет границ» (гл. 52). В то же время вся полнота политич. и экономич. власти должна находиться в руках государя. Он должен, в частности, поддерживать умеренные цены на продукты питания, ему принадлежит монополия на добычу железной руды. Основа экономич. жизни гос-ва — земледелие: обилие зерна обеспечивает богатство гос-ва, силу его войска и расширение его пределов в результате победоносных войн. Земледелие соотносится с торговлей как «корень» (*бэнь*) с «ветвями» (*мо*); торговля — одна из причин разорения земледельцев и должна ограничиваться. Гуань Чжун предложил разделить страну на уезды во главе с подотчетными только государю чиновниками и провести сквозное администр. деление вплоть до самой низшей социальной единицы — семьи, разбив все население на группы из пяти семей. Эти предложения объективно были направлены на разрушение кровнородственной общины и подрыв социальной опоры глав патронимии — наследств. знати.

По инициативе Гуань Чжуна был введен дифференцированный налог в зависимости от качества земли и количества пахотных полей, отменен обычай передела полей в общине. В результате осн. объектом эксплуатации стала не община, а отд. семья землевладельцев. Гуань Чжун установил гос. контроль за добычей соли и железа, упорядочил чеканку монеты, контролировал рыночные цены. Упорядочение администр. деления, видимо, удалось Гуань Чжуну только в пределах столицы, разделенной на кварталы, и столичной области, разделенной

на пять районов под управлением чиновников. В кварталах, населенных служилым людом, Гуань Чжун ввел систему воинской повинности. Им была создана также трехступенчатая система отбора на чиновничьи должности. Деятельность Гуань Чжуна помогла цискому правителю Хуань-гуну стать «гегемоном» (*ба* [*1*]) среди правителей древнекит. царств.

** *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981, с. 20, 21, 42–45 и сл.; *Цяо Чжан-лу*. Гуань Чжун (Гуань И-у) // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 1. Цзинань, 1982. См. также лит-ру к ст.: **«Гуань-цзы»; Легизм**.

Л.С. Переломов

«ГУЙ-ГУ-ЦЗЫ»

鬼谷子

«Гуй-гу-цзы» — «Учитель из Ущелья навей». Основополагающий трактат древнекит. школы политико-дипломатич. и военно-стратегич. философии **цзунхэн-цзя** (букв. «школа продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политич. связей]»), традиционно датируемый IV в. до н.э., но, по-видимому, сформированный или даже написанный значительно позже. Впервые прямо упоминается в библиографич. трактате («Цзин цзи чжи») дин. истории «Суй шу» («Книга [об эпохе] Суй», нач. VII в.). Однако известно, что ранее его комментировал врач и эрудит Хуан Пу-ми (218–282). Ученый эпохи Цин (1644–1911) Яо Чжэнь-цзун счел уместным дополнить библиографич. главу («И вэнь чжи») дин. истории **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань») вставкой «Гуй-гу-цзы» в разделе «Цзун-хэн цзя» («Хань шу И вэнь чжи ши бу» — «Собрание дополнений к „Трактату об искусствах и текстах“ „Книги [об эпохе] Хань“»). Совр. текст «Гуй-гу-цзы», основанный на комментированной редакции даос. патриарха и ученого **Тао Хун-цзина** (455–536), снабженный послесловием Жуань Юаня (XVII–XVIII вв.) и опубликованный в 1789, состоит из трех свитков (цзюаней), охватывающих 21 главу (*пянь*) и две главы, считающиеся утраченными (англ. пер.: Kim Chung-Se, 1927; рус. пер.: В.В. Малявин, 2003; пер. на совр. кит. яз.: Лю Цзя-цзюй, 2001).

Архитектоника этого лапидарного трактата подчинена нумерологич. числам 3, 5 и 7: 1) 3 цз. разделены на 21 (3×7) *пянь*; 2) первые два цз. состоят из 12 (3×4) нумерованных глав, образующих два блока: 7 глав, поименованных двумя иероглифами, и 5 глав — одним иероглифом с добавлением слова *пянь* («глава»); 3) последний цз. включает в себя 3 элемента: объединенный общим названием с иероглифом «семь» блок из 7 глав и две непронумерованные главы; 4) на уровне выше деления на 21 *пянь* все оглавление состоит из 15 (3×5) элементов, образующих 3 части еще более высокого таксономич. уровня: а) 12 нумерованных глав, б) 1 семеричный блок, в) 2 ненумерованные главы, что соответствует фундаментальной нумерологеме *сань у* («троицы и пятерицы», см. **Сяншучжисюэ**); 5) в таком стандартном оглавлении из 15 элементов использовано 27 (3^3) знаменательных иероглифов, 28 служебных (цифры и слово *пянь*), что в сумме составляет знаменитое нумерологич. число 55 (5×11), характеризующее «магический крест» *хэ ту* («План [из Желтой] реки», см. **Хэ ту, ло шу**), а с добавлением 14 (7×2) иероглифов оглавлений семеричного блока и 3 знаков заглавия всего текста («Гуй-гу-цзы») получается еще одно хорошо известное нумерологич. число 72 ($3^2 \times 2^3$), характеризующее, напр., количество учеников Конфуция (ср. 12 апостолов Христа). В целом подобная текстология была свойственна эпохе Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.), что может быть дополнительным свидетельством в пользу соответствующей датировки памятника.

鬼谷子陶宏景注三卷
嘉慶十年江都秦氏開雕

Название трактата воспроизводит образованное от плохо идентифицируемого (пров. Хэнань, Шэньси, Хэбэй) или вымышленного (связанного с мифом об императоре Хуан-ди или даос. поэтикой) топонима прозвище его предполагаемого автора, к-рому приписывается еще одно сочинение — «Гуй-гу-цзы тянь суй лин вэнь» («Духовные письмена Учителя из Ущелья навей о небесной сердцевине», 2 цз.), как и «Гуй-гу-цзы», входящее в канонич. собрание даос. текстов «**Дао цзан**» («Сокровищница *дао*»). В «Каталоге к „Дао цзану“» («Дао цзан му лу», 1726) отшельник Гуй-гу-цзы идентифицирован с учеником **Лао-цзы** Ван Сюем

乙

(VI в. до н.э.), а в «**Ши цзи**» («Исторические записки», гл. 69, 70) **Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.) представлен жившим в IV в. до н.э. наставником прямых основателей *цзунхэн-цзя* — Су Циня и Чжан И. Комментатор «Ши цзи» Сыма Чжэнь (713–742) высказал предположение, что Гуй-гу-цзы — это псевдоним Су Циня (IV в. до н.э.), к-рый, вероятно, в той или иной мере участвовал в создании «Гуй-гу-цзы».

Выраженные в трактате воззрения в основном представляют собой сочетание идей **даосизма** и **легизма**. Генетико-субстанциальное первоначало всего сущего — единое **дао**, материальное («пневменное» — **ци** [**1**]) и «принципосообразное» (**ли** [**1**]), но «телесно» (**син** [**2**]) не оформленное исходное состояние к-рого названо «утонченным духом» (*шэнь лин*). Высшая закономерность *дао* — циркулирующий («обратный» и «перевертывающийся» — *фань фу*) переход от одной противоположности к другой (*би цы*). Противоположные фазы гл. структур мироздания — неба (**тянь** [**1**]) и земли (*ди* [*2*]), **инь–ян**, «сохранения» (*цунь* [*1*]) и «исчезновения» (*ван* [*3*]), «мягкости» (*жоу*) и «твердости» (*ган* [*1*]), «ослабления» (*ши* [*19*]) и «натяжения» (*чжан* [*2*]), «продольно-вертикального» (*цзун* [*2*]) и «поперечно-горизонтального» (*хэн* [*1*]) — обобщены в образующих название первой главы трактата оригинальных категориях «открывание» (*бай* [*2*]) и «закрывание» (*хэ* [*2*]), к-рые вместе со здесь же используемыми синонимами *кай* («открывание») и *би* [*7*] («закрывание»), как и аналогичной парой *пи* (синоним *бай* [*2*]) и *хэ* [*2*] из «**Чжоу и**» («Си цы чжуань», I, 11) восходят к мифологич. образу ворот, философски-поэтически осмысленному в «**Дао дэ цзине**» (§ 1, 6) как символ сокровенного лона всепорождающей матери-природы («таинственной самки» — *сюань пинь*), а в «Гуй-гу-цзы» выражающему идею «ключевого прохода» (*мэнь ху*). Универсальная и постоянная изменчивость по модели «открывание–закрывание» служит в «Гуй-гу-цзы» теоретич. обоснованием легистских принципов политич. прагматизма и утилитаризма в сочетании с полным единовластием. Предлагаемая практика манипулирования людьми на основе предварительного поощрения и раскрытия их интересов обозначена термином «возносящие клещи» (*фэй цянь*), давшим название гл. 5. Но «чтобы знать других людей, надо знать самого себя». Поэтому овладение и собой и другими предполагает «достижение глубин сердца (**синь** [**1**])» — «хозяина духа». «Дух» (**шэнь** [**1**]) является главным среди пяти «пневм» человека; остальные четыре — «горняя душа» (*хунь*), «дольняя душа» (*по*), «семенная душа» (**цзин** [**3**]), «воля» (*чжи* [*3*]). Согласно «Гуй-гу-цзы», имена (*мин* [*2*]) «рождаются» от «реалий» (*ши* [*2*]), а «реалии» — от «принципов» (*ли* [*1*]). Совместно выражая чувственные свойства (*цин* [*2*]), «имена» и «реалии» взаимозависимы, и «принципы» «рождаются» от их гармоничного «благоустройства» (**дэ** [**1**]).

* *Чжао Цюань-пи.* Гуй-гу-цзы чжу ши («Гуй-гу-цзы» с комментариями и толкованиями). Тайбэй, 1978; Байхуа Гуй-гу-цзы («Гуй-гу-цзы» на современном языке). Пекин, 1996; Гуй-гу-цзы / Лю Цзя-цзюй // Чжунго гудянь мин чжу и чжу цун шу. Гуй-гу-цзы. Хэ цзун лянь хэн (Библиотека знаменитых произведений китайской классики с переводом [на современный язык] и комментариями: «Гуй-гу-цзы», «Продольно-вертикальные союзы и поперечно-горизонтальные соединения» [Су Циня и Чжан И]). Гуанчжоу, 2001; Гуй Гу-цзы — классик политической стратегии / Пер. гл. 1–6 и коммент. В.В. Малявина // Китайская наука стратегии / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М., 1999; Гуй Гу-цзы. Гл. I–XV // Искусство управления / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М., 2003, с. 244–318; *Kim Chung-Se.* Kuèkuh-Tzê, der Philosoph vom Teufelstal (Einleitung und übersetzung des Textes) // Asia Major. 1927, № 4; ** *Линь Гэн-дун.* Гуй-гу-цзы бин фа (Военные законы «Гуй-гу-цзы»). Тайнань, 1993; *Фан Пэн-чэн.* Гуй-гу-цзы: шофу таньпань ды ишу (Искусство убеждения при переговорах по «Гуй-гу-цзы»). Тайбэй, 1999; *Сяо Дэн-фу.* Гуй-гу-цзы яньцзю (Исследование «Гуй-гу-цзы»). Тайбэй, 2001; *Gulik R.H. van.* Kuei-ku-trû, the Philosopher of the Ghost Vale // China. 1938, XII–XIII, p. 261–272.

А.И. Кобзев

Гуманность *см.* **Жэнь [2]**

ГУН [1]

共

Гун [1] — «обобщение, совмещение, обобществление, генерализация». Термин кит. философии и логики; этимологически восходит к изображению сведенных вместе рук. *Гун* [*1*] означает обобщение не посредством абстрагирования идеальных свойств разных объектов некоего множества, а за счет выделения одного объекта или имени этого объекта («общего имени» — *гун мин*) в качестве репрезентанта всего множества однородных (*тун лэй*) объектов: так, Полярная звезда объединяет (*гун* [*1*]) остальные звезды (**«Лунь юй»**), а ступица — спицы в колесе (**«Дао дэ цзин»**). Репрезентант, к-рому приписываются свойства всех др. элементов множества, обозначается иероглифом *гун* [*2*] — синонимом и омонимом *гун* [*1*], совмещающим значения «обществ., публичный, альтруистич.» и «правительств., высший, главный». Термин *гун* [*2*] играл важную роль в утопич. концепциях: в системе «колодезных полей» (**цзин тянь**) обозначал общее поле, расположенное в центре квадрата из девяти полей и предназначенное для налоговых отчислений в казну; в рамках концепции «Великого единения» (**Да тун**) *гун* [*2*] трактовался как подобное телесному здоровью состояние органичной гармонии, достигаемой Поднебесной в централизованной социальной иерархии. В «Чжуан-цзы» вселенская функция *гун* [*2*], раскрываемая в понятиях «центра/предела» (*цзи* [*2*]; см. **Тай цзи**) и «предельно большого» числа 10 000 (тьмы — *вань*), приписывается **дао**.

Логико-гносеологич. истолкование *гун* [*1*] как объединения множества объектов единым именем, противопоставленного их различению (*бе*) посредством разных имен, содержит трактат «Сюнь-цзы», где максимально общее «большое объединяющее имя» (*да гун мин*, соответствующее «большому имени» — *да мин* в **«Мо-цзы»**) «вещь» (*у* [*3*]) не является ни универсалией в европ. смысле, т.е. предельно всеохватывающим понятием, т.к. не распространяется на небо, землю и *дао*, ни абстрагированием «вещности».

В совр. кит. яз. иероглиф *гун* [*1*] используется, в частности, для передачи понятий «коммунизм» (*гунчаньчжуи*), «республика» (*гунхэго*).

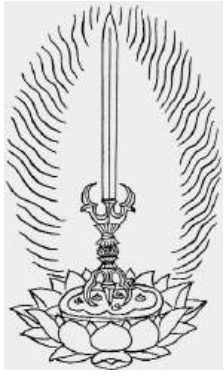
** *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 178–209; *Крушинский А.А.* Обобщение как сокращение // XXXII НК ОГК. М., 2002, с. 174–179.

А.И. Кобзев

ГУН-АНЬ

公案

Гун-ань (япон. коан) — букв. «публичный отчет, обществ. акт» — парадоксальные задачи, не имеющие рационального решения на уровне дискурсивно-логич. мышления; один из осн. методов практики психотренинга в буд. **чань школе**. Обычно *гун-ань* представлены в виде текстов энигматич. характера, содержащих высказывания, вопросы, диалоги или относительно развернутое описание ситуации общения наставника с учеником; предлагаются адептам в качестве объекта для размышления и созерцания (медитации), с тем чтобы вызвать у них интуитивное «просветление» или «озарение» при попытках постичь скрытый смысл этих текстов. Чаще всего имеют форму парадоксального вопроса: «Как звучит хлопок одной ладони?»; «Все вещи возвращаются к Единому, к чему тогда возвращается Единое?»; «Каким был твой лик первозданный, когда родители еще не произвели тебя на свет?» и т.п.



Гун-ань возникли как форма фиксации акта «просветления» одного из участников парадоксального диалога, в процессе к-рого адепт, постигая иллюзорность и ограниченность своего индивид. «я», обнаруживал в поставленной перед ним проблеме абс. начало («Единое»), пронизывающее все конкретное, частное и относительное. Описывая публично зафиксированный прецедент «просветления», *гун-ань* призваны помочь будущим поколениям адептов в достижении аналогичного состояния сознания. Вместе с тем каждый адепт должен выразить свое понимание абс. истины, заложенной в стандартных *гун-ань*, индивид. образом и в нетривиальной форме. В противном случае *гун-ань* считаются нерешенными. Могут также использоваться как тесты, с помощью к-рых определяется уровень психич. развития учеников или степень компетентности

乙

лиц, претендующих на звание наставника. Наиболее употребительны в чань-буддийской школе **линьцзи-цзун**.

* Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комм. А.А. Маслова. М., 2000; Линь-цзи лу / Вступ. ст., пер. И.С. Гуревич. СПб., 2001; ** *Кеннет Дзию.* Водой торгуя у реки. Руководство по дзэнской практике. СПб., 2005, с. 90–97; *Нестеркин С.П.* Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гунъань // Философские вопросы буддизма. Новосиб., 1984; *Сафонова Е.С.* Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980; *Уотс А.В.* Путь Дзэн. Киев, 1993, с. 235–254.

Н.В. Абаев, С.П. Нестеркин

ГУНСУНЬ ЛУН

公孫龍

Гунсунь Лун, Гунсунь Лун-цзы, Цзы-бин. Сер. IV — сер. III в. до н.э. Ведущий представитель «школы имен» **(мин-цзя)** и традиции *бянь* [*1*] (эристика, диалектика, софистика). Родился в царстве Чжао (совр. пров. Шаньси). Из сочинений Гунсунь Луна сохранилось несколько текстов в форме диалогов и серий дефиниций, составляющих пять из шести глав носящего его имя трактата **«Гунсунь Лун-цзы»**, включающего в качестве первой главы введение, написанное его последователями, и дошедшего до нас в комментированном издании Се Си-шэня (X–XI вв.). Начиная с А. Форке (A. Forke, 1901–1902) это одно из самых загадочных произведений кит. лит-ры неоднократно переводилось на зап. (M. Perleberg, 1952; Kou Pao-koh, 1953; Y.P. Mei, 1953; Chan Wing-tsit, 1963; A.C. Graham, 1955, 1965; J. Kandel, 1979), совр. кит. яз. (Пан Пу, 1990; Ван Хун-инь, 1997); три главы (2, 4, 5) из него переведены на рус. (Э.В. Никогосов, 1973; А.М. Карапетьянц, 1974). Кроме того, Гунсунь Луну приписывается ряд парадоксальных афоризмов в «Чжуан-цзы» (гл. 33) и **«Ле-цзы»** (гл. 4). Некоторые из них напоминают апории Зенона Элейского: «В стремительном [полете] стрелы есть момент отсутствия и движения, и остановки»; «Если от палки [длиной] в один *чи* [*1*] ежедневно отнимать половину, это не завершится и через 10 тыс. поколений». **Ху Ши** (1891–1962) вслед за Лу Шэном (III в.) считал Гунсунь Луна моистом (см. **Мо-цзя**), а Го Мо-жо — сторонником **даосизма**. Однако древнейшие источники и большинство совр. специалистов видят в нем представителя самостоятельной школы (позже названной *мин-цзя*), внутри к-рой его гл. оппонентом, согласно **Фэн Ю-ланю**, был **Хуй Ши** (IV в. до н.э.). Последний декларировал всеобщую относительность и изменчивость, тогда как Гунсунь Лун подчеркивал абсолютность и постоянство мира (гл. 4). Объединял их метод аргументации, основанный на анализе языка. В разработке этого метода Гунсунь Лун продвинулся значительно дальше Хуй Ши, попытавшись построить «логико-семантич.» теорию, синкретически соединяющую логику и грамматику и призванную «правильным [употреблением] имен (*мин* [*2*]) и реалий (*ши* [*2*]) преобразить Поднебесную» (гл. 1). Будучи пацифистом и сторонником «объединяющей любви» (*цзянь ай*), Гунсунь Лун развивал эристич. аспект своей теории, рассчитывая путем доказательного убеждения предотвращать военные конфликты.

Мир, по Гунсунь Луну, состоит из отдельных «вещей» (*у* [*3*]), к-рым присущи независимые разнородные качества, воспринимаемые различными органами чувств и синтезируемые «духом» (**шэнь** [**1**]) (гл. 5). То, что делает «вещь» таковой, есть ее существование в качестве конкретной реалии, к-рая должна быть однозначно именована (гл. 6). Провозглашенный еще **Конфуцием** идеал однозначного соответствия «имен» и «реалий» обусловил появление знаменитого тезиса Гунсунь Луна: «Белая лошадь не есть лошадь» (*бай ма фэй ма*), выражающего различие «имен» «белая лошадь» и «лошадь» (гл. 2). Согласно традиц. трактовке, идущей от **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.), это высказывание отрицает отношение принадлежности. Совр. исследователи чаще усматривают в нем: а) отрицание тождества (часть не равна целому) и соответственно проблему взаимоотношения единичного и общего; б) утверждение нетождественности

понятий на основе различия их содержания; в) игнорирование объемов понятий при акцентуации содержания. По-видимому, этот тезис Гунсунь Луна свидетельствует о соотнесении «имен» не по степени общности понятий, а по количественным параметрам денотатов. Гунсунь Лун рассматривал знаки так же натуралистически, как и представляемые ими объекты, что отражает его разъяснение афоризма Хуй Ши «У петуха три ноги» (*цзи сань цзу*), указывающее на две физич. ноги и слово «нога» (гл. 4).

В общем виде проблему референции Гунсунь Лун решал с помощью наиболее оригинальной в его системе категории *чжи* [*9*] («палец», номинативное указание), интерпретируемой исследователями крайне разнообразно: «универсалия», «атрибут», «признак», «определение», «местоимение», «знак», «значение». Гунсунь Лун раскрывал смысл *чжи* [*9*] в парадоксальных характеристиках: мир как все множество вещей подлежит *чжи* [*9*], поскольку любая вещь доступна номинативному указанию, но этого нельзя сказать о мире как едином целом (Поднебесной); определяя вещи, *чжи* [*9*] в то же время определяемы ими, ибо не существуют без них; само номинативное указание не может быть номинативно указано и т.д. (гл. 3). Исследование трактата Гунсунь Луна с помощью совр. логического аппарата (J. Chmielewski, Cheng Chung-ying и R. Swain, Kao Kung-yi и D. Obenchain, F. Rieman, J. Hearne, Фэн Яо-мин, А.А. Крушинский) выявляет важнейшие особенности познавательной методологии древнекит. философии.

* *Тань Цзе-фу.* Гунсунь Лун-цзы син мин фа вэй (Раскрытие тонкостей [учения] Гунсунь Лун-цзы о телесных формах и именах). Пекин, 1963; *Чэнь Гуй-мяо.* «Гунсунь Лун-цзы» цзинь чжу цзинь и («Гунсунь Лун-цзы» с современным комментарием и переводом). Тайбэй, 1986; *Пан Пу.* Гунсунь Лун-цзы цзинь и («Гунсунь Лун-цзы» с современным переводом). Чэнду, 1990; *Ван Гуань.* Гунсунь Лун-цзы сюань цзе («Гунсунь Лун-цзы» с предварительными разъяснениями). Пекин, 1996; *Ван Хун-инь.* Байхуа цзеду Гунсунь Лун-цзы (Интерпретация «Гунсунь Лун-цзы» на современном языке). Ухань, 1997; Гунсунь Лун-цзы, гл. 2, 4, 5 (2, 3, 4) // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 59–65; *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. М., 1974; *Perleberg M.* The Works of Kung-sun Lung-tzu. Hong Kong, 1952; *Kou Pao-koh.* Deux sophistes chinois Houei Che et Kong-souen Long. P., 1953; *Mei Y.P.* The Kong-souen Lung tzu with a Translation into English // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1953, vol. 16, № 3–4; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 192–201; История логики. Минск, 2001, с. 19–20; *Кварталова Н.Л.* Логические идеи трактата «Гунсунь Лун-цзы» // Человек и духовная культура Востока. Вып. 1. М., 2003, с. 164–172; *Крушинский А.А.* Онтология «Гунсунь Лун-цзы» // XVI НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 110–115; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 311–375; *Пан Пу.* Гунсунь Лун-цзы яньцзю (Исследование «Гунсунь Лун-цзы»). Пекин, 1979; *Cheng Chung-ying*, *Swain R.H.* Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu // PEW. 1970, vol. XX, № 2, p. 137–154; *Forke A.* The Chinese Sophists // JNCBRAS. 1901–1902, vol. 34, № 1, p. 1–100; *Graham A.C.* Composition of the Gongsuen Long Tzy // Asia Major. 1957, vol. 5, pt 2; *idem.* Disputers of the Tao. Philosophical arguments in Ancient China. La Salle, 1989, p. 82–95; *Hansen C.D.* Mass Nouns and "A White Horse is not a Horse" // PEW. 1976, vol. 26, № 2; *Kandel J.* Der Philosoph Kung-sun Lung. Bonn, 1979; *Reiman F.* Kung-sun, Designated Things and Logic // PEW. 1980, vol. 30, № 3; *idem.* Kung-sun, White Horses and Logic // PEW. 1981, vol. 31, № 4.

А.И. Кобзев

乙

«ГУНСУНЬ ЛУН-ЦЗЫ»

公孫龍子

«Гунсунь Лун-цзы» — древнекит. филос. трактат из шести глав, пять из к-рых принадлежат **Гунсунь Луну** (IV–III вв. до н.э.), ведущему представителю «школы имен» (**мин-цзя**). Глава 1 — введение, написанное его последователями.

«Гунсунь Лун-цзы» дошел до нас в комментированном издании Се Си-шэня (X–XI вв.). На рус. язык переведены три главы — 2, 4, 5.

См. лит-ру к ст.: **Гунсунь Лун**.

А.И. Кобзев

ГУН-ФУ

工夫 [2]　功夫 [1]

Гун-фу (*гун-фу* [*1*], *гун-фу* [*2*]) — «высшее мастерство, умелая работа, подвижничество». Понятие кит. культуры. Впервые встречается, видимо, в трактате **Гэ Хуна** (III–IV вв.) «Бао-пу-цзы». Там фигурируют два омонимичных сочетания иероглифов: *гун-фу* [*1*], где первый иероглиф *гун* [*3*] имеет значения «деяние», «действие», «достижение», «мастерство», «работа», и *гун-фу* [*2*], где *гун* [*5*] означает «работу», «ремесло», «мастерство». Кит. толковые словари нового времени рассматривают *гун-фу* [*1*] и *гун-фу* [*2*] как синонимы. В «Бао-пу-цзы» различные написания, возможно, подразумевали разные оттенки двух осн. значений, в к-рых там употреблялось это слово: «долгая работа» и «время, проведенное с высоким искусством». В историч. соч. V в. «Нань Ци шу» («Книга [об эпохе] Южная Ци») *гун-фу* [*1*] означает «учение», «достижение». В **неоконфуцианстве** *гун-фу* [*2*] осмыслялось как «нравств. усилие», ведущее к духовной самореализации, самораскрытию, внутр. озарению. Особую популярность и общекультурную значимость понятие *гун-фу* [*1*] приобрело в XVIII–XIX вв. в мистич., а затем в нар. школах медитативного «внутр. искусства» (*нэй гун*) и одном из направлений боевых искусств — *у-шу*, известном под названием «внутр. семья» (*нэй цзя*). Адепты этих течений, сочетая пассивно-медитативную практику с физич. упражнениями и соблюдением гигиенич. предписаний, были нацелены на «пестование природных свойств» и «просветление изнач. лика» человека. Слово *гун-фу* [*1*] употреблялось в двух осн. смыслах: высшее откровение на пути самопостижения, обретение мастерства как способности духа принимать чудо мира и доверять (см. **синь** [**2**]) ему; совокупность времени и усилий, затраченных на достижение такого мастерства.

Во «внутр. семье» понятие *гун-фу* [*1*] корреспондировало с понятием *тянь гун* — «небесное мастерство». Зачастую эти термины в трудах теоретиков *нэй цзя* использовались как взаимозаменяемые. Тем самым подчеркивался смысл *гун-фу* [*1*] как высшего мастерства, имеющего космич. («небесное») звучание и происхождение: оно спонтанно воплощается на земле через ряд «пресветлых учителей» (*мин ши*) «внутр. искусства». Такое толкование связано с представлением о «работе **дао**», «к-рое ничего не делает, но все вершится само по себе» (**«Дао дэ цзин»**), а также с даос. антиномикой эстетизированной «праздности» как высокой работы духа и противоположной ей «внеш.» механич. работы. В *у-шу* в связи с этим *гун-fу* [*1*] понималось как проникновение во внутр. изнач. природу вещей и явлений через практику боевых искусств, в результате к-рой постепенно преодолеваются «внеш. формы» и рождается истинное «внутр. искусство».

Со временем под *гун-фу* [*1*] стали понимать вообще боевые искусства (оно стало синонимично слову *у-шу*) и традиц. системы психофизиологич. саморегуляции (*ци-гун*). Произошло это под воздействием формализаторских тенденций в *у-шу* и утраты им духовных традиций в кон. XIX в. Свою боевую практику именовали *гун-фу* [*1*] восставшие ихэтуани (1889–1901). Этот же термин широко распространился в качестве синонима *у-шу* в приморских и южных

р-нах пров. Гуандун, Чжэцзян, Фуцзянь. С волной иммиграции в нач. 50-х гг. XX в. термин *гун-фу* [*1*] проник на Запад, где его искаженные транскрипции — «кунфу», «кунг-фу» и т.п. стали обозначать все кит., а порой и все азиат. боевые искусства. Под этим термином понимаются также конкретные методики тренировки (напр., шаолиньское направление *у-шу* включает 72 вида *гун-фу* [*1*], где *гун-фу* [*1*] — комплекс методов укрепления костей, мышц, отработки ударов и т.п.). Др. совр. значения *гун-фу* [*1*] и [*2*] — «время», «свободное время», «труд», «работа», «опыт», «тренированность».

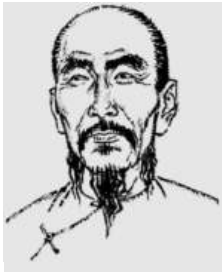
** *Малявин В.* Гунфу: действительность мифа (о китайской традиции ушу) // Наука и религия. 1988, № 9; *Сунь Фу-цюань.* Цюань и шу чжэнь (Истинное описание смысла кулачного искусства). [Б.м., б.г.]; *Чэнь Синь.* Тайцзицюань лунь фэньлэй дяолюй (Классифицированные записки по теории тайцзицюань) // Тайцзицюань цюань шу (Кулачное искусство тайцзицюань). Пекин, 1990.

А.А. Маслов

ГУН ЦЗЫ-ЧЖЭНЬ

龔自珍

Гун Цзы-чжэнь, Гун Сэ-жэнь, Гун Дин-ань. 22.08.1792 Жэньхэ (на территории совр. Ханчжоу) пров. Чжэцзян, — 26.09.1841, Даньян пров. Цзянсу. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), ученый, литератор, представитель чанчжоуского направления «учения о канонах в совр. знаках» (или «школы текстов совр./новых письмен» — *цзиньвэньцзин-сюэ*; см. **Цзин-сюэ**), воссозданной Чжуан Цунь-юем (XVIII в.). Родился в семье чиновника, состоял на гос. службе. В 1829 получил высшую ученую степень *цзинь ши*. Общетеоретич. взгляды Гун Цзы-чжэня не были систематизированы и нашли выражение в небольших произведениях, объединенных в несколько сборников после его смерти, вызванной потрясением от наступления в Китае «эпохи смуты» и поражениями страны в ходе первой «опиумной» войны с Англией (1840–1842).



Один из организаторов Сюаньнаньского поэтич. общества (1830), распространявшего идеи политико-правовой реформации. Как и другие сторонники «учения о канонах в совр. знаках» (см. **Линь Цзэ-сюй**; **Вэй Юань**), Гун Цзы-чжэнь стремился связать традиц. науку, в к-рой господствовали философия, филология и история, с общей теорией гос. управления.

В числе первых в Китае выступил за социально-экономич. и научно-технич. модернизацию страны, ликвидацию устарелых гос. институтов (экзаменационной системы и т.п.) и общественных норм (напр., бинтование ног у женщин). Гл. социальной опасностью считал разрыв между богатством и бедностью. Идеальное «сбалансированное» (*пин цзюнь*) распределение благ, по Гун Цзы-чжэню, подобно справедливой раздаче воды (каждому — по его иерархич. норме) и зависит от общественных умонастроений: «Человеч. сердце — корень (*бэнь*) мирских нравов, мирские нравы — корень государевой службы». Вслед за Гао-цзы, оппонентом **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.), утверждал, что «[человеч.] природа (**син** [**1**]) лишена и добра, и недобра». Поэтому «человеч. сердца» могут быть изменены к лучшему и обществ. отношения усовершенствованы посредством принципов, изложенных в наборе канонич. конф. произведений (см. **Конфуцианство**), определенном «учением о канонах в совр. знаках». Изменения в обществ. жизни и духовной атмосфере неизбежно требуют пересмотра политико-правовых норм. Чем консервативнее были правившие династии, тем скорее они гибли, ибо их правители «слепо следовали установлениям основателя династии и боялись вынести эти установления на суд людей». Своевременное политико-правовое реагирование на рождаемые жизнью новшества способно сохранить трон императорской фамилии навечно.

* Гун Дин-ань цюань цзи лэй бянь (Полное собр. [соч.] Гун Дин-аня по разделам) // Цзиньдай Чжунго шиляо цункань (Сборник материалов по новой истории Китая). Сб. 72, вып. 713. Тайбэй, 1971; Гун Цзы-чжэнь цюань цзи (Полное собр. [соч.] Гун Цзы-чжэня). Шанхай, 1980; О равномерном распределении // Избранные произведения китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; Предостережение //

Там же; ** *Батуров В.А.* Аграрная программа Гун Цзычжэня // III НК ОГК. Вып. 1. М., 1972; *Желоховцев А.Н.* Гун Цзычжэнь // Краткая литературная энциклопедия. Т. 2. М., 1964, стб. 447–448; История китайской философии. М., 1989, с. 433–441; История политических и правовых учений. М., 1993, с. 360–362; *Ян Фэнь-линь.* Гун Цзы-чжэнь чжэсюэ сысян ды маодунь (Противоречия философской мысли Гун Цзы-чжэня) // Гуанмин жибао. 11.01.1963; *Borei D.* Eccentricity and Dissent: The Case of Kung Tzu-chen // Ch'ing-shih wen-t'i. 1975, vol. 3, № 4, p. 50–62; *Elman B.A.* From Philosophy to Philology. Camb. (Mass.)–L., 1984, index.

А.И. Кобзев

«ГУНЪЯН ЧЖУАНЬ»

公羊傳

«Гунъян чжуань» — «Комментарий Гунъяна». Др. назв. — «Чунь цю Гунъян чжуань» («Комментарий Гунъяна к „Вёснам и осеням“»), «Гунъян чунь цю» («„Вёсны и осени“ [в версии] Гунъяна»). Одна из гл. канонич. книг **конфуцианства**, коммент. к летописи **«Чунь цю»** древнекит. царства Лу. «Гунъян чжуань» публикуется с предваряющим текстом «Чунь цю», поэтому назв. может переводиться как «„[Летопись] вёсен и осеней“ с комментарием Гунъяна». Приписывается ученому V в. до н.э. Гунъян Гао — ученику Цзы Ся, к-рый был учеником самого **Конфуция**, предполагаемого автора или редактора «Чунь цю». По традиц. версии, принятой каноноведами эпохи Тан (VII — нач. X в.), «Гунъян чжуань» передавалась изустно в пяти поколениях, пока не была записана во II в. до н.э. Гунъян Шоу и Хуму-шэном (Хуу Цзы Ду). Охватывает период с 722 по 481 до н.э. Акцентирует внимание на «сокровеном [значении] слов» (*вэй янь*) и «великом смысле» (*да и*), скрытых в лапидарном изложении историч. фактов «Чунь цю». Эта особенность «Гунъян чжуань» стала характерной чертой т.н. направления (или школы) *гуньян* в русле «школы текстов совр./новых знаков/письмен» каноноведения (см. **Цзин-сюэ**) эпохи Хань (кон. III в. до н.э. — нач. III в. н.э.). Начало направлению *гуньян* положил создатель ортодоксальной версии конфуцианства **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), убедивший императора У-ди в том, что «Гунъян чжуань» отличается «исключительным почитанием искусства ученых» (*ду цзунь жу шу*), т.е. конфуцианства, и содержит его незыблемые «великие принципы». В их числе, напр., принцип «великого единства» (*да и тун*), подразумевавший опору законодательства только на конфуцианство, «раскрытие [идеи] трех эр» (*чжан сань ши*) и др. Выражение «три эры» (*сань ши*) подразумевает периодизацию событий, описанных в «Чунь цю»: первая «эра» — *со цзянь* (все виденное), события, очевидцем к-рых был Конфуций; вторая — *со вэнь* (все слышанное), события, ход к-рых был изложен Конфуцию очевидцами; третья — *со чуань вэнь* (все переданное), то, что стало известно Конфуцию через предание. Для Дун Чжун-шу и последующих толкователей понятие *сань ши* послужило образцом для троичной периодизации историч. процесса вообще (см. **Сань цзяо; Кан Ю-вэй**). При У-ди за доскональное знание «Гунъян чжуань» присваивалось звание *бо ши* (гл. эрудит). Постепенно «Гунъян чжуань» стала важнейшим канонич. текстом «школы текстов новых письмен», в нем искали обоснование политич. и кадровых решений.

«Гунъян чжуань» является одним из гл. источников по идеологии конфуцианства конца периода Чжань-го и эпох Цинь–Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.). Осн. коммент. к «Гунъян чжуань» — «Чунь цю Гунъян цзе гу» («Разъяснения слов „Вёсен и осеней“ [в версии] Гунъяна») Хэ Сю (II в. н.э.); «Гунъян чжуань шу» («Толкование „Комментария Гунъяна“») Сюй Яня (VI–VII вв.), вошедший в свод «Ши сань цзин чжу шу» («Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями»); «Чунь цю Гунъян тун и» («Проникновение в смысл „Вёсен и осеней“ [в версии] Гунъяна») Кун Гуан-сэня (1752–1787); «Чунь цю Гунъян и шу» («Толкование смысла „Вёсен и осеней“ [в версии] Гунъяна») Чэнь Ли (1809–1869).

* Ши сань цзин. Пекин, 1957, кн. 33–34; ** Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / Ed. M. Loewe. Berk., 1993, p. 67–76.

См. также лит-ру к ст.: **«Чунь цю»**; **«Цзо чжуань»**; **«Ши сань цзин»**.

А.Г. Юркевич

ГУ СЯНЬ-ЧЭН

顧憲成

Гу Сянь-чэн, Гу Шу-ши, прозвище Цзин-ян. 17.09.1550, Уси пров. Цзянсу, — 21.06.1612. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), основатель дунлиньской школы (**дунлинь-сюэпай**). Получив в 1580 высшую ученую степень *цзинь ши*, занимал ряд высоких постов. В 1594 уволен и разжалован, в 1602 восстановлен в званиях, но на службу не вернулся. В 1604 воссоздал академию Дунлинь (*дунлинь шуюань*). Принадлежал к третьему поколению последователей **Ван Ян-мина**, однако подвергал критике не только наиболее радикальных, склонявшихся к **даосизму** и **буддизму**, вступавших в конфронтацию с офиц. идеологией янминистов тайчжоуской школы, но и самого Ван Ян-мина за признание им «сущности (*ти* [*1*]) сердца», лишенной добра и зла, и за учение о спонтанности (*у* [*4*]) нравственного чувства. Гу Сянь-чэн из тезиса **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) о доброте (*шань* [*2*]) «[индивидуальной] природы» (**син** [**1**]) человека выводил положение о наличии добра в «сущности сердца». Вслед за **Чжу Си** (XII в.) отстаивал воспитуемость (*сю* [*1*]) нравственного чувства, вместе с тем гл. условием его развития, подобно **Чжоу Дунь-и** и Ян Ши (XI в.), считал медитативное состояние самоуглубленного «покоя» (*цзин* [*2*]; см. **Дун—цзин**), т.е. выступал за нравственное саморазвитие. Посмертно в 1629 получил почетное имя Дуань-вэнь-гун (князь Основополагающей Культуры).

* Гу Дуань-вэнь-гун и шу (Произведения Гу [Сянь-чэна, получившего посмертное имя] князя Основополагающей Культуры). [Б.м.], 1877 (1-е изд. — ок. 1698); ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 397–399, указ.; *Busch H.* Ku Hsien-sh'eng // Dictionary of Ming Biography / Ed. C. Goodrich. Vol. 1. N.Y.–L., 1976, p. 736–744. См. также лит-ру к ст.: **Дунлинь-сюэпай**.

А.И. Кобзев

ГУ ЯНЬ-У

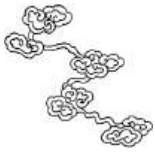
顧炎武

Гу Янь-у, Гу Нин-жэнь, прозвище Тин-линь. 15.07.1613, Куньшань пров. Цзянсу, — 15.02.1682, Цюйва пров. Шаньси. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), просветитель-патриот и ученый-энциклопедист (филолог, историк, географ, экономист, астроном), положивший начало эмпирико-критич. направлению — **пу-сюэ** (учение о естестве, конкретное учение) в идеологии периода правления дин. Цин (1644–1911). Происходил из знатной, образованной семьи, активно боролся с маньчж. завоевателями и после их победы (1644) в знак протеста принял псевдоним Янь-у — «Пламенный воитель». Отказывался от карьеры при маньчж. владычестве, дважды сидел в тюрьме (1655, 1668).

Идейное наследие Гу Янь-у заключено гл. обр. в двух сборниках разнотемных произведений: «Собрание прозы [Гу] Тин-линя» («Тин-линь вэнь цзи») и «Записи ежедневных познаний» («Жи чжи лу»).

Неспособность Китая противостоять иноземцам Гу Янь-у объяснял порочностью господствовавшей формы неоконфуцианства, в особенности субъективистского учения **Ван Ян-мина** (*синь-сюэ*), к-рое квалифицировалось им как закамуфлированный под **конфуцианство** чань-буддизм (см. **Чань школа**). В противовес этому Гу Янь-у выступал за изучение и восстановление «подлинного» конфуцианства («учения совершенномудрых» — *шэн-сюэ*) в древнейшем ортодоксальном истолковании, выработанном в эпоху Хань. Поэтому порожденное Гу Янь-у идейное направление стало называться также «ханьским учением» (*хань-сюэ*). Для его возникновения основное значение имело введение Гу Янь-у новых, более высоких стандартов точности и полезности знаний. Необходимость эмпирич. обоснованности и практич. применимости знания в общем онтологич. плане Гу Янь-у выводил из того, что «для **дао** нет места вне орудий (**ци** [**2**])», т.е. вне конкретных явлений действительности. «Путь-учение (*дао*) совершенномудрых» он определял двумя формулами **Конфуция**: «расширение познаний в культуре (**вэнь**)» и «сохранение чувства стыда в своих поступках» («Лунь юй», VI, 25; XII, 15; XIII, 20), — объединяя т.о. гносеологию с этикой. В противоположность **Хуан Цзун-си** в дилемме «законы или люди» Гу Янь-у определяющим считал человеч. фактор: обилие юридич. норм пагубно, ибо заслоняет мораль. «Выправления людских сердец и улучшения нравов» можно достичь посредством свободного выражения

乙



обществ. мнения — «чистосердечных обсуждений» (*цин и;* см. Цин тань). Полагал, что с VIII в. до н.э. по XVII в. наилучшим состояние нравов было в эпоху Вост. Хань (25–220 н.э.), особенно в период правления ее основателя Гуан-у-ди (25–57). Вместо традиц. концепции политич. власти, соотносящей императора и чиновников как «тело и члены», Гу Янь-у предложил доктрину зависимости власти как целого от ее частей: чиновники разделяют власть (*цюань* [*1*]) с Сыном Неба, т.е. императором («Жи чжи лу», цз. 7), частные интересы должны не искореняться, а использоваться для общего блага. Основой всей социально-политич. структуры он считал межличностные, прежде всего кровнородств. отношения. Приблизился к новаторскому для Китая различению понятий об-ва (Поднебесная) и гос-ва. Гибель гос-ва — смена династии, гибель Поднебесной — утрата моральных норм до такой степени, что «люди готовы пожирать друг друга» (слова из «Мэн-цзы»). Ревизуя формулу конф. канона **«Да сюэ»**, умение сохранить Поднебесную Гу Янь-у считал гарантом умения упорядочить гос-во. В социально-экономич. сфере выступал с позиций конф. антимеркантилизма: обогащение людей вызывает претензии на власть. Предлагал отказаться от выдающегося кит. изобретения: бумажных — «мнимых» — денег. Гл. целью повышения стоимости денег (с увеличением их оборота), снижения колебаний рыночных цен и т.п. считал не экономич. благосостояние, а социально-политич. стабильность.

* Жи чжи лу цзи ши («Записи ежедневных познаний» с собранием комментариев) / Сост. Хуан Жу-чэн (1834). Пекин, 1957; Тин-линь ши вэнь цзи (Собрание поэзии и прозы [Гу] Тин-линя). Тайбэй, 1970; ** *Власов В.С.* К характеристике «хо хао» — термина экономической мысли Китая (по материалам «Цянь лян лунь» Гу Янь-у, XVII в.) // Вопросы истории Китая. М., 1981; *Кобзев А.И.* Китай // История политических и правовых учений XVII–XVIII вв. М., 1989; *он же*. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 415–424, указ.; *Малявин В.В.* Кровнородственные объединения — цзунцзу в конфуцианской историографии позднесредневекового Китая // III НК ОГК. Ч. 1. М., 1972; *Ван Цзян.* Гу Янь-у. Пекин, 1960; *Се Го-чжэнь.* Гу Тин-линь сюэ пу (Биография и учение Гу Тин-линя). Шанхай, 1957; *Чжан Шунь-хуй.* Гу Тин-линь сюэ цзи (Жизнеописание и учение Гу Тин-линя). Шанхай, 1957; *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 2. N.Y., 1962, p. 216–235; *Peterson W.* The Life of Ku Yen-wu (1613–1682) // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1968, vol. 28, p. 114–156; 1969, vol. 29, p. 201–247; *Vergnaud L.-F.* La pensée de Gu Yanwu (1613–1682). Essai de synthèse. P., 1990.

А.И. Кобзев

ГЭ У

格物

Гэ у — «выверение вещей, постижение вещей, изучение объектов, классификация предметов». Фундаментальный термин кит. гносеопраксиологии, одно из восьми «основоположений» (*тяо му*) **«Да сюэ»** (V–III вв. до н.э.), первой книги конф. «Четверокнижия», а изначально гл. 39/42 **«Ли цзи»**, связанное прежде всего со след. «основоположением» — *чжи чжи*: «доведение знания до конца (*чжи чжи*) состоит в выверении вещей». Древнейший комментатор текста Чжэн Сюань (II в.) определил *гэ* [*2*] как «привлечение» (*лай*), подразумевая адекватную реакцию «вещей», уподобленных им «делам» (*ши* [*3*]), т.е. всех объективных явлений, на правильное знание. С превращением в **неоконфуцианстве** «Да сюэ» в самостоятельное произведение, первое в «Четверокнижии», особое значение приобрел и термин *гэ у*. **Чэн И** (XI–XII вв.) интерпретировал его с помощью тезиса **«Чжоу и»** об «истощающем [исследовании] принципов» (*цюн ли*). **Чжу Си** (XII в.) развил и канонизировал эту интерпретацию. Воспользовавшись определением *гэ* [*2*] как «достижение» (*чжи* [*12*]) в канонич. словаре «Эр я» («Приближение к классике», III–II вв. до н.э.), он отождествил *гэ у* с постижением заключенных в «делах и вещах» принципов (**ли** [**1**]). Его гл. оппонент в неоконфуцианстве **Ван Ян-мин** (XV–XVI вв.) предложил понимать *гэ* [*2*] как «выправление» (*чжэн* [*1*]), имея в виду правильное отношение к «вещам» (*у* [*3*]), к-рые, в свою очередь, сводились к делам (*ши* [*3*]), а те —

прежде всего к помыслам, заключенным в «собственном сердце» (*шэнь синь*) и направленным на «усовершенствование своей личности» (*сю шэнь*).

В ходе начавшейся в XVII в. критики как чжусианства, так и янминизма на первый план выдвинулось истолкование *гэ у* в качестве практич. отношения к вещам, по выражению **Янь Юаня** (XVII–XVIII вв.), их «выверения руками» (*шоу гэ ци у*). В конце XIX в. этим термином стали обозначаться зап. естеств. науки, в совр. яз. он имеет значение «естествознание, природоведение».

** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Lau D.* A Note on Ke Wu // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1967, vol. 30; *Wu Shih-ch'ang.* The Original Meaning of "Ke-wu" in the "Great Learning" // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. V. М., 1960, с. 219–224.

А.И. Кобзев

ГЭ ХУН

葛洪

Гэ Хун, Гэ Чжи-чуань, прозвище Бао-пу-цзы (Мудрец, Объемлющий Первозданную Простоту). 283/284 — 343/363. Даос. философ и ученый (см. **Даосизм**), автор трактата «Бао-пу-цзы», теоретик «учения о бессмертии» (**сянь-сюэ**). Согласно Гэ Хуну, человек может достичь физич. бессмертия и святости, проявляющейся в сверхъестеств. способностях, посредством определенной религ. практики (гимнастич. и дыхательных упражнений, созерцания) и алхимии (*лянь дань шу*, *цзинь дань*). Вместе с тем Гэ Хун отрицал возможность бессмертия души как отличной от тела духовной субстанции. Теоретич. основой алхимии Гэ Хуна является признание единства мира, наличия всеобщей связи всех его явлений и универсальности трансформаций и перемен. Гэ Хун верил в возможность трансмутации металлов и получения искусств. золота, одновременно являющегося эликсиром бессмертия. Роль такого эликсира могли играть и др. вещества, в первую очередь киноварь. Трактат Гэ Хуна помимо обширного эмпирич. материала в обл. химии содержит также ценные сведения по традиц. кит. фармакологии. Элементы науч. знания тесно переплетены в философии Гэ Хуна с магией, оккультизмом и астрологией.

Онтологич. воззрения Гэ Хуна основаны на учении о **дао** как «сокровенной» (*сюань*) первооснове всего сущего, порождающей эмпирич. мир и проявляющейся в конкр. вещах, в т.ч. теле человека, в качестве «истинного единого» (*чжэнь и*). Созерцание «истинного единого» у Гэ Хуна — важный элемент религ. практики, связанный с учением о парафизиологич. структурах человеч. организма — «киноварных полях» (*дань тянь*), своеобразных резервуарах жизненной силы. Гэ Хун сочетал даос. учение с социальной доктриной **конфуцианства**, изложению к-рой посвящены «внешние» (комментирующие) главы (*вай пянь*) его трактата. В полемике с даос. вольнодумцем **Бао Цзин-янем** Гэ Хун с конф. позиций отстаивал вечность и незыблемость социального неравенства, сакральный характер монархич. власти и гос-ва.

Разработка Гэ Хуном «учения о бессмертии» оказала сильное влияние на развитие доктрин средневек. даосизма и традиц. форм естествознания, а наличие в трактате «Бао-пу-цзы» перечня всех известных ему даос. сочинений позволяет отнести его к предшественникам составителей «Даосской сокровищницы» (**«Дао цзан»**). Гэ Хун традиционно считается также автором агиографич. соч. «Шэнь сянь чжуань» («Жизнеописания святых-бессмертных»), но подлинность его авторства не доказана.

* *Гэ Хун.* Баопу-цзы / Пер., коммент., предисл. Е.А. Торчинова. СПб., 1999;
** *Торчинов Е.А.* Основные направления эволюции даосизма в период Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы») // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *он же.* Трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы» как источник по изучению даосизма периода Лючао // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1980; *он же.* Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Е.А. Торчинов

ДАЙ ЧЖЭНЬ

戴震

Дай Чжэнь, Дай Дун-юань, Дай Шэнь-сю. 19.01.1724, Сюнин пров. Аньхой, — 01.07.1777, Пекин. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), лидер одного (*вань-пай*) из двух главных направлений «ханьского учения» (*хань-сюэ*, **пу-сюэ**), ученый (математик, астроном, лингвист, историк и географ). Происходил из семьи мелкого торговца. До 9 лет не мог ни говорить, ни читать, но с 4 лет запоминал наизусть конфуц. каноны-*цзин* (см. **Цзин—вэй**; «**Ши сань цзин**»). Первое самостоятельное соч. — «Цэ суань» («Табличные вычисления», 1744), посвященное логарифмам Непера (1550—1617). Его интерес к математике вылился также в опубликование в 1755 трактата «Гоу гу гэ юань цзи» («Записки о вписывании многоугольника в круг»), посвященного измерению площади круга. В 1762 сдал экзамен на среднюю ученую степень *цзюй жэнь*. С 1773 участвовал в составлении официального свода классической лит-ры «Сы ку цюань шу» («Полное собрание всех книг по четырем разделам»). В 1775 за научные заслуги без экзаменов (к-рые шесть раз безуспешно пытался сдать) получил высшую ученую степень — *цзинь ши* и звание академика **Ханьлинь академии**.

Написал фундамент. труды в обл. фонологии: «Шэн лэй бяо» («Таблицы категорий звуков», изд. 1777), «Шэн юнь као» («Исследование звуков и рифм») — и схолиастики: «Цзин цзи чжуань гу» («Свод схолий к канонической литературе»). Развивал методологию «[филологически] доказательного исследования» (*као цзюй*), основывая экспликацию идей на анализе выражающих их терминов. Дай Чжэнь излагал собств. взгляды в текстологич. комментариях к конф. классике (см. **Конфуцианство**), противопоставляя их искаженным, по его мнению, даос.-буд. влияниями комментариям предшествовавших конфуцианцев школы братьев Чэн — **Чжу Си** (см. **Чэн И**; **Чэн Хао**) и школы **Лу Цзююаня — Ван Ян-мина** и ратуя за применение к этой сфере деятельности естественнонауч. знаний. Гл. филос. сочинения Дай Чжэня — «Значения слов „Мэн-цзы“ в комментариях и свидетельствах» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн»; англ. пер.: T. Loden, 1988; Chin Ann-ping, M. Freeman, 1990) и «Обращение к началу добра» («Юань шань»; англ. пер.: Cheng Chung-ying, 1970).

Основная тенденция теоретич. построений Дай Чжэня — стремление к гармонизации самых общих понятийных оппозиций как отражению универсальной и гармоничной целостности мира. Идущее от «Си цы чжуани» (комментирующая часть **«Чжоу и»**) и основополагающее для неоконфуцианства противопоставление «надформенного» (*син эр шан*) **дао** «подформенным» (*син яр ся*) «орудиям» (**ци** [**2**]) он истолковывал как временно́е, а не субстанциальное различие состояний единой «пневмы» (**ци** [**1**]): с одной стороны, беспрестанно изменяющейся, «порождающей порождения» (**шэн шэн**) по законам сил **инь—ян** и «пяти элементов» (**у син**), а с другой — уже оформившейся во множество конкретных устойчивых вещей. Дай Чжэнь обосновывал включение «пяти элементов» в понятие *дао* определением последнего термина, имеющего лексич. значение «путь, дорога», с помощью этимологич. компонента иероглифа *дао* — графич. элемента (в другом написании — самостоятельного иероглифа) *син* [*3*] (движение, действие, поведение), входящего в словосочетание *у син* — «пять элементов» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн»). «[Индивидуальная] природа» (**син** [**1**]) каждой вещи, по Дай Чжэню, «естественна» (**цзы жань**) и определяется «добром» (*шань* [*2*]), к-рое порождается «гуманностью» (**жэнь** [**2**]), упорядочивается «благопристойностью» (**ли** [**2**]) и стабилизируется «должной справедливостью» (**и** [**1**]). Космологически «добро» проявляется в виде *дао*, «благодати» («добродетели» — **дэ** [**1**]) и «принципов» (**ли** [**1**]), а антропологически — в виде «предопределения» (**мин** [**1**]), «[индивидуальной] природы» и «способностей» (*цай*) («Юань дао»).

Дай Чжэнь выступал против канонизированного неоконфуцианством периода правления дин. Сун (960—1279) противопоставления «принципов» «чувствам» (*цин* [*2*]) и «желаниям» (*юй* [*1*]), утверждая, что «принципы» неотделимы от «чувств» и «желаний».

«Принцип» — то неизменное, что специфично для «индивидуальной природы» каждого человека и каждой вещи, высший предмет познания. В отличие от предшествовавших неоконфуцианцев Дай Чжэнь считал, что «принципы»

в явном виде не присутствуют в человеч. психике — «сердце» (**синь** [**1**]), а выявляются с помощью глубинного анализа. Способности людей к познанию различаются подобно огням с разной интенсивностью свечения; эти различия отчасти компенсируются обучением. Дай Чжэнь обосновывал приоритет эмпирико-аналитич. подхода как в познании, так и в практике.

Его малопопулярные в свое время труды вызвали к себе интерес в XX в., оказавшись созвучными сциентистским умопостроениям значительной части кит. интеллигенции, к-рые выражали прежде всего **Лян Ци-чао** и **Ху Ши**.

* *Дай Чжэнь.* Мэн-цзы цзы и шу чжэн (Значения слов «Мэн-цзы» в комментариях и свидетельствах). Пекин, 1956; *он же.* Юань шань (Обращение к началу добра). Пекин, 1956; *он же.* Дай Чжэнь цзи (Собр. [соч.] Дай Чжэня). Шанхай, 1980; *Cheng Chung-ying.* Tai Chen's Inquiry into Goodness. Honolulu, 1970; *Loden T.* Dai Zhen's "Evidential Commentary on the Meaning of the Words of Mencius" // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities 60. Stockh., 1988; *Chin Ann-ping, Freeman M.* Tai Chen on Mencius. Explorations in Words and Meaning. A Translation of the Meng Tzu tzu-I chu-cheng. New Haven, 1990; ** *Кобзев А.И.* Китай // История политических и правовых учений XVII–XVIII вв. М., 1989; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 437–438, указ.; *Радуль-Затуловский Я.Б.* Дай Чжэнь — выдающийся китайский просветитель // ВФ. 1954, № 4; *Ван Мао.* Дай Чжэнь чжэсюэ сысян яньцзю (Исследование философской мысли Дай Чжэня). Хэфэй, 1980; *Сюй Су-минь.* Дай Чжэнь юй Чжунго вэньхуа (Дай Чжэнь и китайская культура). Гуйян, 2001; *Ху Ши.* Дай Дун-юань ды чжэсюэ (Философия Дай Дун-юаня). Тайбэй, 1963; *Юй Ин-ши.* Лунь Дай Чжэнь юй Чжан Сюэчэн (О Дай Чжэне и Чжан Сюэ-чэне). Тайбэй, 1980; *Brokaw C.J.* Tai Chen Learning in the Confucian Tradition // Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900. Berk., 1994, p. 257–291; *Elman B.A.* From Philosophy to Philology. Camb. (Mass.) — L., 1984; *Freeman M.* The Philosophy of Tai Tung-yuan // JNCBRAS. 1933, vol. 64, p. 50–71; *Wilhelm R.* Der Philosoph Dai Dschen // Chinesisch–Deutscher Almanach. 1932, S. 6–13; *Yu Ying-shih.* Tai Chen and Chu Hsi Tradition // Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library. Vol. 2. Hong Kong, 1982, p. 376–392.

А.И. Кобзев

乙

ДАН [1]

當

Дан [**1**] — пригодность, уместность, органичность, соответствие занимаемому положению. Важная этико-эстетич. категория, обозначающая «правильное положение элемента в системе», его соответствие предназначению, функциональность. С т.зр. классич. (конф.) этики (см. **Конфуцианство**) построение жизнеспособной иерархии в об-ве возможно только на основании принципа, в соответствии с к-рым высшие по положению являются высшими и по своим нравств. качествам. Важные для благосостояния социума (Поднебесной) позиции должны быть заняты «мужами благородными» (**цзюнь цзы**), к-рые одни лишь способны обеспечить соблюдение всеми принципов справедливости, «общего блага» (*гун* [*2*]), следовательно, и устойчивость обществ. системы (напр., династии) в целом. Напротив, пребывание на высших постах безнравств. личностей характеризуется как «несоответствие [качества людей] занимаемым позициям» (*бу дан*) и рассматривается как фактор неустойчивости иерархии и предпосылка ее быстрой деградации и краха. С т.зр. натурфилософской теории **инь–ян** также желательно, чтобы важнейшие (доминантные) позиции в социуме занимали «янные» (т.е. мужские) элементы, поскольку и в природе высшая позиция (Абсолюта) закреплена за «янным» небом (**тянь** [**1**]). На этом основании натурфилософия выступала против женщин — напр., вдовствующих императриц на троне, т.к. в этом случае «янная» позиция была занята «иньным» элементом, что противоречило правильному соотношению ведущих (*ган* [*2*]) и ведомых элементов системы. Наглядной демонстрацией натурфилософской концепции «инь-янной» системы подчиненности-доминирования служила звуковысотная система, теоретическая

разработка к-рой была в основном завершена уже в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.). В музыкально-теоретич. лит-ре категория *дан* [*1*] относится к положению музыкального тона в гармонич. звукоряде (*люй* [*1*]), причем, согласно натурфилософской утопии, хорошо устроенный, «упорядоченный» (*чжи* [*1 I*]) социум подобен такому звукоряду и потому «гармоничен» (**хэ** [**1**]). Задача по «настройке», или гармонизации, Поднебесной возлагается теорией на ее главный элемент — правителя-*вана* [*1*], а успешной его деятельность оказывается тогда, когда он следует «царским путем» (*ван дао*), т.е. руководствуется принципом «общего блага». «Царский путь» в нравств. смысле противоположен пути *ба* [*1*]-гегемонов (где *ба* [*1*] —обозначение властвования при помощи силы — *ли* [*4*], а не добродетели — **дэ** [**1**], т.е. посредством насилия, а не морального совершенства). Если какой-либо элемент системы (включая и самого *вана* [*1*]) не отвечает (*бу дан*) своему функциональному предназначению-«роли», возникает некое «служебное несоответствие», к-рое объясняется моральной деградацией данного индивида. Последняя, в свою очередь, есть следствие его неспособности справиться с собств. страстями (*юй* [*1*]), т.е. связана с потерей контроля над эмоциональной сферой (*цин* [*2*], букв. «чувственность»). Если в «упорядоченном» индивиде как психосоматич. единстве органы чувств (*у гуань*, букв. «пять чиновников, подчиненных») находятся под управлением «центра» — сердца (**синь** [**1**], букв. «ум/сердце» — центр. орган, контролирующий четыре остальных — селезенку, легкие, печень и почки), в индивиде, «безрассудно» отдавшемся своим чувствам, органы (*гуань*) действуют самовластно. Это означает, что разум и соответствующее моральное сознание больше не являются критерием поступков такого индивида, вступившего на путь «хаоса», ведущий в конечном счете к самоуничтожению (в случае правителя — и к уничтожению его гос-ва). Если выправить положение (самому или при помощи конфуцианца-советника) не удается, такой правитель как негодный элемент почти «автоматически» (на самом деле за этим стоит *дан* [*1*] — закон Абсолюта) заменяется пригодным. Эти перемены образуют событийную (видимую) часть истории, приобретающей в этом контексте «нравственное» (дидактическое) измерение, всячески подчеркиваемое и сознательно усиливаемое конф. моралистами-историографами.

Г.А. Ткаченко

乙

ДАНЬ [2]

淡

Дань [**2**] — «пресное, безыскусное, простое». Понятие **даосизма**, в качестве термина применявшееся гл. обр. в кит. эстетич. мысли. Восходит к определению **дао** в **«Дао дэ цзине»** (§ 35): «Когда *дао* выходит изо рта, оно пресное (*дань* [*2*]), безвкусное». Близко сочетается с понятием *пин* (равновесие, покой). Термином *дань* [*2*] или биномом *пин дань* (ровное и пресное) обозначали естественность, умеренность, неброскость поэтич. или живописного произведения, обладающего скрытой внутр. силой и потаенной эмоциональностью. Эти качества предполагали свершение творч. процесса в состоянии внутр. гармонии и покоя. Определение *дань* [*2*] применяется также в отношении каллиграфии. *Дань* [*2*] считается атрибутом «древности» как эстетич. эталона и часто употребляется в сочетании с иероглифом *гу* [*2*] — «древность»: *гу дань* («древняя безыскусность, великая простота»).

** *Кривцов В.А.* Эстетика даосизма. М., 1993, с. 95–96.

По материалам В.А. Кривцова

ДАО

道

Дао — Путь (подход, график, функция, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, правда, мораль, Абсолют). Одна из важнейших категорий кит. философии. Этимологически восходит к идее главенства (*шоу* [*1*]) в «движении/поведении» (*син* [*3*]). Ближайшие коррелятивные категории — **дэ** [**1**] (благодать) и **ци** [**2**] (орудие). В совр. яз. бином *дао-дэ* означает «мораль, нравственность». Термином *дао* передавались буд. понятия «марга» и «патха»,

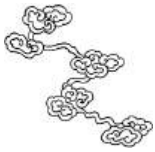
выражающие идею пути, а также «гати» (одно из шести воплощений) и «бодхи» (просветление, пробуждение) и иудео-христианское понятие Бога. Аналогами *дао* признаются античные Логос (Abel Rémusat) и Плерома, индуистские Рита (M. Müller), Брахман и Шива, новоевропейские Ratio и Natura naturans (Balfour), иудейский каббалистический Йод. Иероглиф *дао* входит в обозначение **даосизма** (*дао-цзя*, *дао-цзяо*) и **неоконфуцианства** (*дао-сюэ*). В **«Мо-цзы»** «учением о *дао*» (*дао-цзяо*), в «Чжуан-цзы» «искусством/техникой *дао*» (*дао шу*) названо и раннее **конфуцианство**, а позднее «учением о *дао*» назывался и **буддизм**. В различных филос. системах *дао* определялось по-разному, поэтому **Хань Юй** (VIII–IX вв.) назвал его, как и *дэ* [*1*], «пустой позицией» (*сюй вэй*), не имеющей точно фиксированного смысла.

В **«Шу цзине»** термин *дао* имеет абстрактные значения: «поведение», «продвижение», «путь государя и Неба» — и соотнесен с *дэ* [*1*], также передающим абстрактное понятие социальной и космич. гармонии (гл. 3, 36, 44). С возникновения кит. философии центральным для нее стал вопрос о соотношении «человеческого» и «небесного», т.е. общеприродного, *дао*. (В узком смысле «небесное *дао*» означало ход времени или движение звезд с запада на восток в противоположность движению солнца с востока на запад.) Уже в **«Ши цзине»** наметилось сближение понятий *дао* и «предел» (*цзи* [*2*]; см. **Тай цзи**).

Конфуций (VI–V вв. до н.э.) сосредоточился на «человеч.» ипостасях *дао* и *дэ* [*1*], к-рые взаимосвязаны, но могут проявляться и независимо друг от друга («Лунь юй», V, 12; XII, 19). Он конкретизировал *дао* в различных наборах этизированных понятий: «сыновняя почтительность» (*сяо* [*1*]) и «братская любовь» (*ти* [*2*]), «верность» (*чжун* [*2*]) и «взаимность» (*шу* [*3*]), т.е. «золотое правило» морали, «гуманность» (**жэнь** [**2**]), «знание» (*чжи* [*2*]) и «мужество» (*юн* [*1*]) и т.п. В **«Лунь юе»** *дао* — это благой ход обществ. событий и человеч. жизни, зависящий как от «предопределения» (**мин** [**1**]), так и от отдельной личности. Его носителем выступает и индивид, и гос-во, и все человечество (Поднебесная). В силу различия носителей различны и их *дао*: прямое и кривое, большое и малое, присущее «благородному мужу» (**цзюнь цзы**) и «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*). Соответственно разнятся и *дэ* [*1*]. Поднебесная может вообще утрачивать *дао*. В идеале единое *дао* должно быть познано. Его утверждение в мире исчерпывает смысл человеч. существования; при отсутствии *дао* в Поднебесной следует «скрываться», отказываться от службы.

Последователи Конфуция и представители др. школ универсализировали концепцию двух главных видов *дао* и *дэ* [*1*], различая также *дао* порядка (*чжи* [*11*]) и смуты, древнее и совр., правильное и ложное, гуманное и негуманное, всеобщее и индивидуальное *дао* (напр., «Мэн-цзы», **«Хань Фэй-цзы»**).

Ближайшие ученики Конфуция придали высшей ипостаси *дао* (великое — *да* [*2*], всепроникающее — *да дао*) универсальный онтологич. смысл, а основатель ортодоксального конфуцианства **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) выдвинул тезис: «Великий исток *дао* исходит из Неба». В **«Чжун юне»** *дао* «благородного мужа» или «совершенномудрого» определяется как исходящая из индивида общекосмич. сила, «упрочивающаяся на небе и земле», «материализующаяся (*чжи* [*4*]) в навях и духах», приводящая к благодати. «Подлинность» («искренность» — **чэн** [**1**]) составляет «небесное», а ее осуществление — «человеческое» *дао*. Обретший предельную «подлинность» способен образовать триединство с небом и землей. Помимо *дэ* [*1*] и *ци* [*2*] наиболее тесно примыкают к *дао* понятия «предопределение», «[индивидуальная] природа» (**син** [**1**]), «[телесная] форма» (**син** [**2**]). В «Да Дай ли цзи» (I в. до н.э.) они взаимосвязаны след. образом: «Обладание долей *дао* называется предопределением. Обладание формой в качестве индивида (единицы) называется [индивидуальной] природой» (гл. «Бэнь мин»). Соотнесены данные понятия и в «Чжун юне», где *дао* означает следование самому себе или своей «[индивидуальной] природе», предопределяемой Небом. Совершенствование в *дао*, от к-рого нельзя ни на миг отойти, есть обучение (*цзяо* [*1*]). «Гармония» (**хэ** [**1**]) составляет всепроникающее *дао* Поднебесной, конкретизирующееся в пяти видах отношений: между правителем и подданным, отцом и детьми, мужем и женой, старшими и младшими братьями,



друзьями и товарищами (см. **Сань ган у чан**). Осуществляется это *дао* посредством «знания», «гуманности» и «мужества» — троякой всепроникающей «великой благодати» (*да дэ*) Поднебесной, что тождественно троякому *дао* «Лунь юя» (XIV, 28). На обыденном уровне познание и осуществление *дао* доступно даже глупым и никчемным, но в своем предельном выражении оно содержит нечто непознаваемое и неосуществимое даже для «совершенномудрых».

В «Мэн-цзы» (IV–III вв. до н.э.) «подлинность» определяется как «небесное» *дао*, а «помышление» («забота» — *сы* [*2*]) о ней — как «человеч.» *дао*. *Дао* «совершенномудрых» сводится лишь к «сыновней почтительности и братской любви». В целом *дао* представляет собой соединение человека и «гуманности». Небесное *дао* предопределено, но кое в чем зависит и от «[индивидуальной] природы», хотя в целом попытки воздействия на *дао* и «предопределение» бесполезны. В отличие от Конфуция, оценивавшего «середину *дао*» как недостаточность («Лунь юй»), **Мэн-цзы** видел в этом (или «срединном *дао*») гармонич. состояние.

Сюнь-цзы (Сюнь Куан, IV–III вв. до н.э.), с одной стороны, гиперболизировал всеобъемлемость *дао*, объявив всю «тьму вещей» (*вань у*) одним его «боком», с другой — назвал «совершенномудрого» (**шэн** [**1**]) «пределом» (*цзи* [*2*]) *дао*. «Пределом» «человеч.» *дао* Сюнь-цзы считал этико-ритуальную «благопристойность» (**ли** [**2**]). Постоянное в своей телесной сущности (*ти* [*1*]) *дао* бесконечно изменчиво, поэтому неопределимо по одной из своих сторон. Посредством великого *дао* изменяются (*бянь* [*2*]), трансформируются (*хуа*) и формируются (*чэн* [*2*]) все вещи. Следование *дао* предполагает обуздание страстей, индивидуальное накопление «благодати», его предварительное выявление (*бяо*) и познание. Последнее осуществляется «сердцем» (**синь** [**1**]), исполненным пустоты, сосредоточенности и покоя. Знание *дао* дает возможность «взвешивать» (*хэн* [*2*]) всю «тьму вещей». В «**Мо-цзы**» трактовка *дао* мало отличается от раннеконфуцианской.

Оппозиционная конфуцианству теория *дао* была развита в даосизме. Ее главная особенность — упор на «небесную», а не «человеч.» ипостась *дао*. Если конфуцианцы исходили из его словесно-понятийной выразимости и даже самовыразимости, активно используя такие значения *дао*, как «высказывание», «изречение», «учение», то основоположники даосизма заявляли о словесно-понятийной невыразимости высшего *дао* (**«Дао дэ цзин»**).

В раннем даосизме на первый план выдвинулись парные категории *дао* и *дэ* [*1*], к-рым посвящен гл. даос. трактат «Дао дэ цзин». В нем *дао* представлено в двух основных ипостасях: 1) одинокое, отделенное от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее «отсутствие/небытие» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**), дающее начало небу и земле; 2) всеохватное, всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное «прохождению», восприятию и познанию, выразимое в «имени/понятии» (*мин* [*2*]), знаке и символе, порождающее «наличие/бытие» (*ю* [*1*]), являющееся предком «тьмы вещей». Признается также возможность отступлений от *дао* и вообще его отсутствия в Поднебесной. Кроме того, противопоставлены друг другу справедливое («небесное») и порочное («человеч.») *дао*.

В качестве «начала», «матери», «предка», «корня», «корневища» (*ши* [*10*], *му* [*1*], *цзун* [*1*], *гэнь* [*1*], *ди* [*5*]) *дао* генетически предшествует всему в мире, в т.ч. «Господу» (*ди* [*1*]), описывается как недифференцированное единство, «таинственное тождество» (*сюань тун*), содержащее в себе все вещи и символы (*сян* [*1*]) в состоянии «пневмы» (**ци** [**1**]) и семени (**цзин** [**3**]), т.е. «вещь», проявляющаяся в виде безвещного (безобъектного) и бесформенного символа, к-рый в этом аспекте пустотно-всеобъемлющ и равен всепроникающему «отсутствию/небытию». В то же время «отсутствие/небытие», а следовательно, *дао* трактуется как деятельное проявление («функция» — *юн* [*2*]; см. **Ти–юн**) «наличия/бытия». Генетическое превосходство «отсутствия/небытия» над «наличием/бытием» снимается в тезисе об их взаимопорождении. Т.о., *дао* в «Дао дэ цзине» представляет собой генетич. и организующую функцию единства «наличия/

бытия» и «отсутствия/небытия», субъекта и объекта. Гл. закономерность *дао* — обратность, возвращение (*фань* [*1*], *фу* [*4*], *гуй* [*3*]), т.е. движение по кругу (*чжоу син*), характерное для неба, к-рое традиционно мыслилось круглым. Как следующее лишь своему естеству (**цзы жань**), *дао* противостоит опасной искусственности «орудий» (*ци* [*2*]) и вредоносной сверхъестественности духов, определяя вместе с тем возможность и того и другого.

«Благодать» (*дэ* [*1*]) определяется в «Дао дэ цзине» как первая ступень деградации *дао*, на к-рой рожденная *дао* вещь формируется. Полнота «благодати» означает «предельность семени». В «Чжуан-цзы» усилена тенденция к сближению *дао* с «отсутствием/небытием», высшей формой к-рого является «отсутствие [даже следов] отсутствия» (*у у*). Следствием этого явился расходящийся с «Дао дэ цзином» и ставший затем популярным тезис, согласно к-рому *дао*, не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами. В «Чжуан-цзы» усилены представления о непознаваемости *дао*: «Завершение, при к-ром неведомо, почему так, называется *дао*». Вместе с тем максимально акцентирована вездесущность *дао*, к-рое не только «проходит (*син* [*3*]) сквозь тьму вещей», образует пространство и время (**юй чжоу**), но и присутствует в разбое и даже в кале и моче. Иерархически *дао* поставлено выше «Великого предела» (*тай цзи*), но уже в **«Люй-ши чунь цю»** оно как «предельное семя» (*чжи цзин*) отождествляется и с «Великим пределом», и с «Великим единым» (*тай и*).

Школа Сун Цзяня — **Инь Вэня** (см. **Сунъинь-сюэпай**; **«Гуань-цзы»**) трактовала *дао* как естественное состояние «семенной», «тончайшей», «эссенциальной», «подобной духу» (**цзин** [**3**], *лин* [*1*]) «пневмы» (**ци** [**1**]), к-рая не дифференцирована ни «телесными формами» (**син** [**2**]), ни «именами/понятиями» (*мин* [*2*]), а потому «пустотно-небытийна» (*сюй у*).

В **«Хуайнань-цзы»** «отсутствие/небытие» представлено в качестве «телесной сущности» *дао* и деятельного проявления «тьмы вещей». *Дао*, обнаруживающееся в виде «хаоса», «бесформенного», «единого», здесь определяется как «стягивающее пространство и время» и нелокализованно находящееся между ними.

Представители школы военной мысли (**бин-цзя**) также положили концепцию *дао* в основу своего учения. В **«Сунь-цзы»** *дао* определяется как первый из пяти устоев военного искусства (наряду с «условиями неба и земли», качествами полководца и законом — **фа** [**1**]), состоящий в единстве волевых помыслов (*и* [*3*]) народа и верхов. Поскольку война рассматривается как «путь (*дао*) коварства», *дао* связывается с идеей эгоистической самостийности и индивидуальной хитрости, к-рая была развита в позднем даосизме (**«Инь фу цзин»**). Согласно **«У-цзы»**, *дао* есть «то, благодаря чему происходит обращение к основе и возврат к началу», то, что умиротворяет и становится первым в ряду четырех общих принципов успешной деятельности (остальные — «должная справедливость» (*и* [*1*]), «спланированность», «требовательность») и «четырех благодатей» (остальные — «должная справедливость», «благопристойность», «гуманность»).

Хань Фэй (III в. до н.э.), опираясь на идеи конфуцианства и даосизма, развил намеченную Сюнь-цзы и важнейшую для последующих филос. (особенно неоконф.) систем связь понятий *дао* и «принцип» (**ли** [**1**]): «*Дао* есть то, что делает тьму вещей таковой и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки (**вэнь**), формирующие вещи. *Дао* — то, благодаря чему формируется тьма вещей» («Хань Фэй-цзы», гл. 20). Вслед за даосами Хань Фэй признавал за *дао* не только универсальную формирующую (*чэн* [*2*]), но и универсальную порождающе-оживотворяющую (*шэн* [*2*]) функцию. В отличие от Сун Цзяня и Инь Вэня он считал, что *дао* м.б. представлено в «символич.» (*сян* [*1*]) «форме» (*син* [*2*]).

Базовой для развития кит. филос. мысли стала трактовка *дао* в комментирующей части **«Чжоу и»**. Здесь фигурирует как двоичная модель — *дао* неба и земли, творчества (*цянь* [*1*]; см. **Гуа** [**2**]) и исполнения (*кунь*), «благородного мужа» и «ничтожного человека», так и троичная модель — *дао* неба, земли, человека, «трех материалов» (**сань цай**), «трех пределов» (*сань цзи*). Небесное

дао утверждается силами *инь* [*1*] и *ян* [*1*] (см. **Инь–ян**), земное — «мягкостью» и «твердостью», человеческое — «гуманностью» и «должной справедливостью» («Шо гуа чжуань»).

Главное выражение *дао* — «перемены» (*и* [4]), трансформации по принципу «то *инь* [*1*] — то *ян* [*1*]» («Си цы чжуань»). Поэтому атрибутом *дао* является «обратность и возвратность» — *фань фу* («Сян чжуань»). *Дао* в качестве «перемен» означает «порождение порождения» (*шэн шэн*), или «оживотворение жизни» («Си цы чжуань»), что соответствует даос. определению и пониманию просто порождения, или жизни, как «великой благодати неба и земли» («Си цы чжуань»). В качестве «перемен» *дао* иерархически выше «Великого предела» — оно «обладает» им («Си цы чжуань»), что сходно с положениями «Чжуан-цзы». В «Си цы чжуани» впервые было введено противопоставление «надформенного» (*син эр шан*; см. **Син** [**2**]) *дао* «подформенным» (*син эр ся*) «орудиям» (*ци* [*2*]). Там же указаны четыре сферы реализации *дао*: в речах, поступках, изготовлении орудийных предметов, гаданиях (I, 10). Испытавший влияние и «Чжоу и» и даосизма конфуцианец **Ян Сюн** (I в. до н.э. — I в. н.э.) представил *дао* ипостасью «[Великой] тайны» — [*тай*] *сюань*, понимаемой как «предел деятельного проявления» (*юн чжи чжи*), *дао* — это «проникновение» *(тун* [*2*]) во всё («Фа янь»), «пустое по форме и определяющее Путь (*дао*) тьмы вещей» («Тай сюань цзин»).

Основоположники «учения о таинственном (сокровенном)» (**сюань-сюэ**) Хэ Янь (кон. II — III в. н.э.) и **Ван Би** (III в.) отождествили *дао* с «отсутствием/небытием». **Го Сян** (III–IV вв.), признавая это отождествление, отрицал исходное порождение «наличия/бытия» из «отсутствия/небытия», т.е. отвергал возможную креационно-деистическую трактовку *дао*. Пэй Вэй (III в.) прямо отождествил *дао* с «наличием/бытием». У **Гэ Хуна** (IV в.), будучи «формой форм» (*син чжи син*), в ипостаси «Единого» (*и* [*2*]), *дао* обрело два модуса — «Таинственное единое» (*сюань и*) и «Истинное единое» (*чжэнь и*) («Бао-пу-цзы»). Различным интерпретациям подвергалась в кит. философии оппозиция *дао* — *ци* [*2*]. Цуй Цзин (VII–IX вв.) идентифицировал ее с оппозицией *юн* [*2*] — *ти [1*]: «деятельное проявление» («функция») — «телесная сущность» («субстанция») соответственно. Данное противопоставление стало одним из важнейших в **неоконфуцианстве**.

Чжан Цзай (XI в.) соотнес его с парой *дэ* [*1*] — *дао*, первый член к-рой определялся как «дух» (**шэнь** [**1**]), т.е. способность вещей к взаимному восприятию (*гань*), а второй — как «трансформация» (*хуа*). «Деятельное проявление» «телесной первосущности» «пневмы» (*ци* [*1*]), трактуемой как бесформенная «Великая пустота» (*тай сюй*), «Великая гармония» (*тай хэ*) или единство «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», Чжан Цзай приравнял к «надформенному» *дао. Дао* им описывалось и как пронизывающее «тьму вещей» взаимодействие противоположностей (*лян дуань*), к-рое выражается в их взаимном восприятии (духе), находящем свою телесную сущность в индивидуальной природе. Универсальность этого взаимодействия обусловливает возможность его познания.

Еще раньше предтеча неоконфуцианства **Хань Юй** (VIII — нач. IX в.) вернулся к исходному конф. смыслу *дао* (противопоставив его даос. и буд. пониманию) как следованию «гуманности» и «должной справедливости» («Юань дао»). Гл. основоположники неоконф. философии сделали упор на общеонтологич. смысл *дао*. Согласно **Шао Юну** (XI в.), «бесформенное» и «самовозвращающееся» *дао* является «корнем неба, земли и тьмы вещей», порождающим (оживотворяющим) и формирующим их («Гуань у нэй пянь»). **Чэн Хао** (XI в.) вслед за Чжан Цзаем приравнивал *дао* к «[индивидуальной] природе» («И шу»), а **Чэн И** (XI в.) различал их как «деятельное проявление» и «телесную сущность» («Юй Люй Да-линь лунь чжун шу»), хотя говорил и о едином *дао*, проявляющемся в «предопределении» (*мин* [*1*]), «[индивидуальной] природе» (*син* [*1*]) и «сердце» (*синь* [*1*]) («И шу»). Регулярность в действии *дао* Чэн И выражал с помощью категории «срединное и неизменное», или «равновесие и постоянство» — *чжун юн*. Он определял «верность» как «телесную сущность», т.е.

«небесный принцип» (*тянь ли*), а «взаимность» — как «деятельное проявление», т.е. «человеческое *дао*» (там же).

Развивая идеи Чэн И, **Чжу Си** (XII в.) отождествил *дао* с «принципом» и «Великим пределом», а «орудия» — с «пневмой», средством порождения-оживотворения вещей и силами *инь–ян* («Чжу-цзы юй лэй»). Хотя Чжу Си отстаивал единство *дао* как «телесной сущности» и «деятельного проявления», он подвергся критике со стороны **Лу Цзю-юаня** (XII в.), апеллировавшего к исходному определению «Си цы чжуани» и доказывавшего, что *инь–ян* суть «надформенное» *дао*, а следовательно, между *дао* и «орудиями» нет той функцион. разницы, к-рую установил Чжу Си («Юй Чжу Юань-хуй»).

Ван Ян-мин (XV–XVI вв.), развивая идеи Лу Цзю-юаня, отождествил *дао* с человеч. «сердцем» («Цзэн Ян-бо») и его основой — «благосмыслием» (**лян чжи**) («Чуань си лу»; «Си инь шо»).

Синтезируя взгляды предшественников, **Ван Фу-чжи** (XVII в.) отстаивал тезис о единстве «орудий» и *дао* как конкретной реальности и упорядочивающего (*чжи* [*б*]) ее начала. Результатом этого упорядочения является *дэ* [*I*]. Подобно **Фан И-чжи** (XVII в.), Ван Фу-чжи считал, что *дао* не является лишенным «формы» или «символа», но лишь доминирует над «формами», к-рыми наделено все в мире «орудий» («Чжоу и вай чжуань»).

Дай Чжэнь (XVIII в.), определяя *дао* с помощью его этимологич. компонента — *син* [*З*] (движение, действие, поведение), образующего термин **у син** («Мэн-цзы цзы и шу чжэн»), там же утверждал: «Человеческое *дао* коренится в [индивидуальной] природе, а [индивидуальная] природа имеет исток в небесном *дао*».

Следуя за Ван Фу-чжи, **Тань Сы-тун** (XIX в.) вернулся к прямому определению «орудий» и *дао* оппозицией **ти–юн**. Поднебесная — это тоже огромное «орудие». Подверженность мира «орудий» изменениям влечет за собой изменения *дао*. Это рассуждение стало у Тань Сы-туна теоретич. обоснованием социально-политич. реформаторства («Сы-вэй инь-юнь тай дуань-шу»).

В совр. кит. философии категория *дао* наиболее глубоко разработана видным представителем **нового конфуцианства** (постнеоконфуцианства) **Тан Цзюнь-и**.

В целом в историч. развитии двух главных концепций *дао* — конф. и даос. — прослеживаются противоположные тенденции. В первой — все большая связь с «наличием/бытием», универсализация и объективизация, движение от онтологизированной этики к «моральной метафизике» (совр. [нео]конфуцианство, новое конфуцианство, постконфуцианство, постнеоконфуцианство, особенно в лице **Моу Цзун-саня**). Во второй — все большая связь с «отсутствием/небытием», конкретизация и субъективизация, вплоть до соединения *дао* с идеей индивидуального эгоистического прорыва «на небо», т.е. «Пути» как тактического коварства и хитроумной лазейки («Инь фу цзин»), на чем часто основывались поиски личного бессмертия в позднем даосизме.

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виногродский. М., 1994; Люйши чуньцю. Вёсны и осени господина Люя / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001, с. 95–97; Философы из Хуайнани: Хуайнаньцзы / Пер. Л.Е. Померанцевой. М., 2004, с. 21–36; ** *Гране М.* Китайская мысль. М., 2004, с. 208–234; Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *Кобзев А.И. Дэ* и коррелятивные ей категории в китайской классической философии // От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998; *он же*. Категории *дао*, *дэ*, *ци* в истории китайской философии // XVI НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Кроули А.* Магическое Дао. М., 2003; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 8–20; *Мартынов А.С.* Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока. 1971. М., 1974; *Маслов А.А.* Встретить дракона: толкование изначального смысла «Лао-цзы». М., 2003; *Петров А.А.* Ван Би. М.–Л., 1936, с. 34–51, 61–62; *Спирин В.С.* Примеры сравнительно простого значения «дао» // IX НК ОГК. Ч. 1. М., 1978; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998; *он же.* Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа //

Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983, с. 47–54; *Уотс А.* Дао — Путь воды. Киев, 1996, с. 71–94; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 44–46, 88–90, 249–254, 276–338; *Ван Дэ-ю.* Лао-цзы чжи дао цзи ци цзай Вэй Цзинь ицянь ды яньбянь ([Категория] *дао* у Лао-цзы и ее развитие до [эпохи] Вэй–Цзинь) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1984, № 1; *Гу Фан.* «Дао» хэ «ли»: Хань Фэй чжэсюэ сысян чупин («Дао» и «принципы»: К оценке философской мысли Хань Фэя) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сборник статей по истории китайской философии). Т. 2. Шанхай, 1982; Лао-цзы чжэсюэ таолунь цзи (Сборник докладов о философии Лао-цзы). Пекин, 1959; *Ли Вэнь.* «Дао» юй «ци» («Дао» и «орудия») // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1981, № 4; *Сяо Бин, Е Шу-сянь.* Лао-цзы ды вэньхуа цзеду (Общекультурная интерпретация «Лао-цзы»). Ухань, 1994; *Юй Тун.* Чжунго чжэсюэ даган (Основы китайской философии). Т. 1. Пекин, 1958, с. 47–54; *Boodberg P.A.* The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts // PEW. 1953, vol. 2, № 4; *Chen E.M.* Tao as the Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy // HR. 1974, vol. 14, № 1; *Cheng Chung-ying.* Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa // JCP. 1983, vol. 10, № 3; *Ching J.* Truth and Ideology: The Confucian Way (Tao) and Its Transmission (Tai-t'ung) // JHI. 1974, vol. 35; *Cua A.S.* Opposites as Complement: Reflections on the Significance of Tao // PEW. 1981, vol. 31, № 2; *Danto A.* Language and the Tao: Some Reflections on Ineffability // JCP. 1983, vol. 10, № 3; *Nikkilä P.* Early Confucianism and Inherited Thought in Light of Some Key Terms of the Confucian Analect. I. The Terms in Shu Ching and Shih Ching. Helsinki, 1982; *Rawson R., Legeza L.* Tao. Chinese Philosophy of the Time and Change. L., 1973; The Texts of Taoism / Tr. by J. Legge. Vol. I. N.Y., 1962, p. 12–33; *Watts A.* Tao. The Complement: Reflections on the Significance of Tao // PEW. 1981, vol. 31, № 2; *idem.* Tao: The Watercourse Way. N.Y., 1975; *Wieger L.* Taoisme. T. I. Hien-hien, 1911, p. 9, n. 5.

А.И. Кобзев

ДАО-АНЬ

道安

Дао-ань, Ши Дао-ань. 312/314, совр. пров. Хэбэй, — 385. Буд. мыслитель и религ. деятель (см. **Буддизм**). Происходил из рода Вэй. Покинув дом в 12 лет, сначала поступил в учение к Фо Ту-чэну, а затем проповедовал буддизм в Сянъяне. В 379 на него обратил внимание один из тогдашних правителей, Фу Цзянь, и забрал его с собой в Чанъань, где Дао-ань стал настоятелем монастыря Учун-сы с несколькими тысячами обитателей. Здесь он частично перевел ранние буд. тексты «Агама-сутр» («Ахань цзин») и составил первый в истории кит. буддизма список переводной литературы «Цзун ли чжун цзин му лу» («Упорядоченный каталог множества сутр»). Был автором многочисленных предисловий и комментариев к переводам буд. канонич. текстов. Занимался проблемами семантики буд. терминологии и перевода текстов с санскрита. Известен как проповедник и энергичный организатор монашеских общин. Составил монастырский устав «Сэн ни гуй фань» («Образцовые правила для монахов и монахинь»). Впервые ввел обязательное использование знака *ши* [*17*] (первого знака в кит. транскрипции имени Будды Шакьямуни: Шицзямоуни) как фамильного — Ши — для всех монахов.

Философ. концепция Дао-аня известна как «учение о коренном отсутствии» (*бэньу-сюэ*). Он считается основателем одноименного направления в кит. буддизме (*бэньу-цзун* — школа коренного отсутствия). Учение Дао-аня сочетало буд. доктрину праджни (мудрость, кит. *божэ*; см. **Божэ-сюэ**) с положениями философии **сюань-сюэ** (учение о сокровенном), рационализирующей и во многом развивающей метафизику **даосизма** в интерпретации **Ван Би** (III в. н.э.) и Хэ Яня (II–III вв.). Дао-ань рассматривал категорию «шуньята» (пустота, кит. **кун** [**1**]) философии мадхьямиков в качестве аналога традиц. кит. концепции «отсутствия/небытия» (*у* [*1*]) — неоформленного потенциального бытия, к-рое он трактовал как субстанциональную основу всего сущего, причем праджня составляла когнитивный аспект этой субстанции. «Коренное отсутствие» Дао-ань рассматривал также как порождающее начало сущего и основу

его единства. Постижение природы «отсутствия/небытия» выступало у него как «просветление» (*у* [*4*]) и обретение нирваны (см. **Непань**). Философия Дао-аня, испытавшая значительное воздействие даосизма, в свою очередь, существенно повлияла на последующее развитие доктрин кит. буддизма.

Основные сочинения: «Гуан цзань чжэ чжун цзе» («Разъяснение о приведении в согласие толкований к Панчавимшатисахасрика-сутре») и «Фа гуан божэ си и чжунь» («О разъяснении неясностей в испускающей сияние Праджняпарамита-сутре»).

** *Щуцкий Ю.К.* Даос в буддизме // Восточные записки. Т. 1. Л., 1927, с. 235–250; *Link A.E.* The Taoist Antecendants of Tao-an's Prajnā Ontology // HR. 1969–1970, vol. 9, № 2–3.

Г.А. Ткаченко, Е.А. Торчинов

«ДАО ДЭ ЦЗИН»

«Дао дэ цзин» — «Канон Пути и благодати» (или «Лао-цзы» — «[Трактат] Учителя Лао/Старого Младенца»). Гл. канонич. текст **даосизма**, лежащий в основе его философии, мифологии, религии, культовой и психофизич. практики. Написан разноразмерными рифмованными стихами, построенными на параллелизмах и антитезах, с обильным вкраплением диалектизмов периферийного («варварского») южн. гос-ва Чу. Первоначально, как и все древнейшие филос. трактаты, назывался по имени своего (с совр. т.зр. предположительного) автора — **Лао-цзы** (уроженца Чу). Однако в первые века н.э., с формированием религ. даосизма, обожествившего как самого Лао-цзы, так и его произведение, оно приобрело свое более известное смыслоопределяющее заглавие — «Дао дэ цзин» или «Дао дэ чжэнь цзин» («Истинный канон Пути и благодати»), иногда удлинявшееся присоединением таких культовых эпитетов, как *синь цзи сюань янь...* (или *сюань янь синь цзи...* — «новая запись таинственных слов...») и *тай шан сюань юань...* («высочайший и таинственно-изначальный...»).

Согласно **«Ши цзи»** («Исторические записки», цз. 63) **Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.), эта «книга» (*шу* [*4*]), написанная удалявшимся от мира и двигавшимся в неизвестном направлении Лао-цзы (VI–IV вв. до н.э.) в ответ на просьбу начальника пограничной заставы **Инь Си** (Гуань Инь-цзы — Учитель Инь с Заставы), состояла из «верхней и нижней глав (*пянь* [*1*])» и излагала «смысл Пути и благодати» (*дао дэ чжи и*) «в пяти с лишним тысячах слов (*янь* [*2*])». Совр. текст «Дао дэ цзина» соответствует этому описанию и своим объемом (от 4999 до 5748 знаков), и самим названием, отражающим его деление на две части — «Канон Пути» («Дао цзин») и «Канон благодати» («Дэ цзин»).

Однако в найденных кит. археологами в кон. 1973 — нач. 1974 в третьем могильнике кургана Мавандуй (КНР, близ г. Чанша) двух древнейших списках «Дао дэ цзина» (англ. пер.: D.C. Lau, 1982; R.G. Henricks, 1989; итал. пер.: L. Lanciotti, 1978), условно обозначенных циклическими знаками *цзя* [*1*] (первый) и *и* [*9*] (второй), выполненных разными почерками на шелке и датируемых 206–195 и 194–180, в отличие от общепринятой в течение двух тысячелетий архитектоники, сначала идет глава о **дэ** [**1**], а затем о **дао**, что позволило нек-рым синологам назвать этот текст «Дэ дао цзином» («Канон благодати и Пути»). Во втором списке указано и количество содержащихся в тексте иероглифов: в главе о *дэ* [*1*] — 3041, в главе о *дао* — 2426, что составляет в сумме 5467. В 1993 в Годянь (уезд Цзинмэнь пров. Хубэй), в могильнике эпохи Чжань-го (V–III вв. до н.э.), были обнаружены бамбуковые планки с фрагментами наиболее древнего манускрипта «Дао дэ цзина» (англ. пер.: R.G. Henricks, 2000; M. Roberts, 2001).

Самые ранние ссылки на «Дао дэ цзин» появляются в текстах IV–III вв. до н.э., прежде всего даос. и легистских (см. **Легизм**): «Чжуан-цзы» («[Трактат] Учителя Чжуана»), **«Ле-цзы»** («[Трактат] Учителя Ле»), **«Люй-ши чунь цю»** («Вёсны и осени господина Люя»), **«Хань Фэй-цзы»** («[Трактат] Учителя Хань Фэя»), — что является гл. аргументом для датировки его написания именно этим временем. Др. аргументы — содержащиеся в нем полемические выпады

против уже развитого (уровня **Мэн-цзы**) **конфуцианства** и характерные для IV–III вв. до н.э. лингвист. явления. Две главы классич. легистского трактата «Хань Фэй-цзы» (III в. до н.э.) — 20-я «Цзе Лао» («Разъяснения Лао[-цзы]») и 21-я «Юй Лао» («Сопоставления с Лао[-цзы]») — представляют собой древнейшие комментарии к «Дао дэ цзину», охватывающие около одной четверти его объема. Согласно гипотезе А.М. Карапетьянца (1978), эта цитируемая «книга», в реконструкции состоящая из 15 структурных блоков в двух частях (9 в гл. 20 и 6 в гл. 21), представляет собой единое целое — полностью воспроизведенную раннюю краткую редакцию «Дао дэ цзина». Своим составом она примерно соответствует второй части современного «Дао дэ цзина», что совпадает с построением мавандуйских списков. Дополнительным подтверждением гипотезы А.М. Карапетьянца является свидетельство Сыма Цяня («Ши цзи», цз. 63) о возможной идентичности Лао-цзы с упомянутым в «Чжуан-цзы» (гл. 26) современником **Конфуция** — Лао Лай-цзы, якобы сочинившим книгу о «деятельных проявлениях даосизма» (*дао цзя чжи юн*), состоящую именно из 15 глав.

Еще одним возможным прототипом Лао-цзы и автором «Дао дэ цзина» у Сыма Цяня назван главный историк-астролог (*тай ши*) домена дин. Чжоу (XI–III вв. до н.э.) — Дань, живший в середине IV в. до н.э., с чем в XX в. согласился Ло Гэнь-цзэ. Хотя в итоге прошедшей в Китае в 1920–1930-х гг. широкой дискуссии ряд видных ученых (**Ху Ши**, Ма Сюй-лунь, Тан Лань, Гао Хэн) поддержали традиц. представление о «Дао дэ цзине» как произведении Лао-цзы — современника Конфуция, не исключено, что этот символически озаглавленный текст был написан неизвестным даосом, жившим после Чжуан-цзы (IV–III вв. до н.э.) и, вероятно, даже испытавшим какое-то западное (индо-буд. или эллинистич.-среднеазиатское) влияние (В.П. Васильев, 1873; Л.С. Васильев, 1982, 1989). Неординарное представление о том, что «Дао дэ цзин» был написан после Чжуан-цзы, разделяли такие крупные ученые, как Гу Цзе-ган, **Цянь Му**, **Ян Юн-го**, А.Ч. Грэм, но оспаривали не менее авторитетные специалисты, в частности **Фэн Ю-лань**.

В древнейшем классификационно-библиографич. сочинении «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), включенном **Бань Гу** (I в. н.э.) в составленную по образцу «Ши цзи» первую дин. историю **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», цз. 30), среди представителей даос. школы вместе с Лао-цзы из упомянутых Сыма Цянем названы Лао Лай-цзы и Инь Си. Последний, согласно Бань Гу, оставил свой пост на заставе и последовал за Лао-цзы. В 1934 Го Мо-жо идентифицировал его с Хуань Юанем, даосом IV в. до н.э., к-рый якобы и зафиксировал учение Лао-цзы в тексте, состоявшем из «верхней и нижней глав» («Ши цзи», цз. 74), т.е. «Дао дэ цзине». С этой экстравагантной гипотезой полемизировали и Фань Вэнь-лань, и Фэн Ю-лань. В «И вэнь чжи» «Лао-цзы» отмечен в трех существенно различающихся объемом комментаторских редакциях.

В наст. время большинство кит. и зап. специалистов вслед за известным философом и обществ. деятелем **Лян Ци-чао** считают, что «Дао дэ цзин» был написан в IV в. до н.э. самим Лао-цзы или каким-то его учеником; это позволяет квалифицировать рассматриваемое произведение как хорошо отредактированный сборник возникших в разное время афоризмов.

Совр. архитектоника «Дао дэ цзина» сложилась, по-видимому, во II–I вв. до н.э. В частично сохранившемся библиограф. каталоге «Ци люэ» («Семь компендиев») крупнейший текстолог древности Лю Синь (I в. до н.э. — I в. н.э.) отметил, что его отец, придворный «каноновед-эрудит» (*у цзин бо ши*) Лю Сян (I в. до н.э.), впервые разделил «Лао-цзы» на 81 чжан (*чжан* [*Л*] — строфа, параграф, статья): 37 — в первой части (каноне — *цзин* [*Л*]), 44 — во второй. В традиц. кит. нумерологии данное число ($81 = 9 \times 9 = 3^4$) символизирует высшую полноту (таблица умножения *цзю цзю* — букв. «девятью девять») светлого, активного, мужского мироустроительного начала *ян* [*Л*] (см. **Инь–ян**), к-рому соответствуют нечетные числа, в особенности 3 и 9.

В русле подобных идей в ту же эпоху сформировались системы 81 тетраграммы (*шоу* [*1*]) «Тай сюань цзина» («Канон Великой тайны») **Ян Сюна** (I в. до н.э. — I в. н.э.) и 81 «трудности» (*нань* [*1*]) классич. медицинского трактата «Нань цзин» («Канон трудностей»). В религ. даосизме, онтологизировавшем «Дао дэ цзин» и представлявшем его в виде своеобразной универсальной мантры, 81-членная композиция текста коррелировала с мифом о рождении Лао-цзы 81-летним старцем, зачатым от солнечной энергии *ян* [*1*], аккумулированной в пятицветной жемчужине, проникшей в лоно его матери и вызвавшей у нее 81-летнюю беременность, а также о его 81 перерождении. В.С. Спирин (1976) показал, что кратное девяти деление «Дао дэ цзина» адекватно отражает его внутреннюю структуру, чему соответствует специальное терминологич. значение *цзин* [*1*] (канон) — «текстологическая матрица 3×3». Исходя из новаторских идей В.С. Спирина, А.М. Карапетьянц и А.А. Крушинский (1998) осуществили наиболее полную и детальную реконструкцию изначальной структуры «Дао дэ цзина». Следуя той же методологии, но связав текст с «каноном канонов» — **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены») и получив новую конструкцию, его в перекомпонованном и разделенном на девятерицы виде перевел А.Ю. Гольштейн (2003). 81-частная архитектоника «Дао дэ цзина» запечатлена, возможно, в древнейшем комментарии к нему — «постатейном и пофразовом [разъяснении]» (*чжан цзюй*), принадлежавшем отшельнику, носившему прозвище Хэ-шан-гун (Почтенный муж/Старец с Берега Реки) и иногда отождествляемому с самим Лао-цзы. Согласно легенде, этот даос-чудотворец передал свои разъяснения «Дао дэ цзина» императору Вэнь-ди, т.е. жил во II в. до н.э., однако под данным псевдонимом могут скрываться и некоторые историч. персонажи, действовавшие в интервале от III в. до н.э. до начала н.э. Комментарий Хэ-шан-гуна (англ. пер.: E. Erkes, 1958), написанный не позднее начала III в. н.э. (т.к. в 243 его уже цитировали), разделен на «канон Пути», состоящий из 37, и «канон благодати», состоящий из 44 *чжанов*, каждый из *чжанов* в обеих частях имеет заглавие. Если он был действительно создан в III–II вв. до н.э., то именно в нем впервые была введена такая архитектоника текста. Его главная содержательная особенность — интерпретация «Дао дэ цзина» как своеобразного учебника личного самосовершенствования и социального благоустроения, предполагающего медитативную и макробиотич. практику в духе психофизиологич. «внутренней алхимии» (*нэй дань*).

В трактовке Хэ-шан-гуна «Дао дэ цзин» лег в основу первой институциализ. формы религ. даосизма — секты «небесного наставника» (*тянь ши*), или «правильного единства» (*чжэн и;* см. **Чжэньи-дао**), образовавшейся во II в. н.э. и продолжающей существовать в наши дни. 1-м (Чжан Дао-лин) или 3-м (Чжан Лу) ее патриархом в I–III вв. был создан собств. ортодоксальный «комментарий» (*чжу* [*2*]) «Сян Эр» (предположительно имя некоего бессмертного), обнаруженный экспедицией франц. синолога П. Пельо (P. Pelliot) в буд. пещерных книгохранилищах близ г. Дуньхуана (пров. Ганьсу) в 1909. В нем «Дао дэ цзин» представлен мистич. книгой откровения, предназначенной для культовых целей. Секта небесного наставника использовала как сокращенный, подогнанный под сакрально-нумерологич. число 5000 (5×1000) текст «Дао дэ цзина», так и его полную версию, бóльшую на 540 иероглифов.

Принципиально иное, метафизическое понимание «Дао дэ цзина» запечатлено в «комментарии» (*чжу* [*2*]) одного из основоположников «учения о таинственном» (**сюань-сюэ**) — философа **Ван Би** (III в.). Этот теоретически наиболее значимый комментарий, содержащий ряд фундаментальных идей *сюань-сюэ*, синтезирующего даосизм с конфуцианством, нек-рыми синологами (A. Wylie, P. Pelliot) считается и самым ранним. Он обрел особую популярность с возникновением частично адаптировавшего даосизм **неоконфуцианства** (рубеж I–II тыс.), прежде всего в «суждениях» (*лунь*) о «Дао дэ цзине» **Сыма Гуана** (XI в.) и «комментарии» **Ван Ань-ши** (XI в.), и в целом определил конф. подход к трактату. Комментарий Ван Би сопровождает текст «Дао дэ цзина» в совр. стандартном собрании «Чжу цзы цзи чэн» («Корпус философской классики», 1935). Имеются несколько англ. (P.J. Lin, 1977; Chan Wing-tsit,

A. Rump, 1979 и др.) и рус. (А.А. Маслов, 1996) перевод комментария Ван Би — «Лао-цзы (Дао дэ цзин) чжу», а также англ. перевод (R.G. Wagner, 1986) его идентифицированного Ван Вэй-чэном в 1951 с частями «Дао цзана» («Сокровищница Пути», № 1255 и гл. в № 1032 по Конкордансу К. Скиппера [K.M. Schipper, 1975]) и реконструированного трактата «Лао-цзы вэй чжи ли люэ» («Глубинный замысел Лао-цзы в сжатых положениях») (изд.: Ян Линфэн, 1956; Лоу Юй-ле, 1980), к-рый под этим заглавием упомянут в библиограф. разделе «Новой книги [об эпохе] Тан» («Синь Тан шу», «И вэнь чжи», XI в.), а ныне более кратко называется «Лао-цзы чжи люэ» («Сжатое [изложение] замысла Лао-цзы»).

Крупный текстолог, «академический эрудит» (*го цзы бо ши*) Лу Дэ-мин в нач. эпохи Тан на основе комментариев Хэ-шан-гуна и Ван Би написал толковник «звучаний и значений» (*инь и*) «Дао дэ цзина», также включенный в «Чжу цзы цзи чэн». Его современник, гл. придворный историк-астролог (*тай ши лин*) Фу И составил ценную сводку «древних текстов» (*гу бэнь*) Лао-цзы. Комментированием «Дао дэ цзина» занимались и знаменитые даос. ученые той эпохи: Сунь Сы-мяо и Ду Гуан-тин. Правители дин. Тан носили такую же, как Лао-цзы, фамилию Ли и покровительствовали даосизму. Император Сюань-цзун даже сам написал комментарий к «Дао дэ цзину». Поэтому он приобрел особую популярность; его тексты по образцу конф. классики были выгравированы на стелах, 14 из к-рых сохранились до наших дней. Важнейшая из них — стела 708 г. (*Цзин-лун бэй*), текст к-рой, содержащий 5022 иероглифа, был использован Чжу Цянь-чжи в 1958 в качестве основы для соединения всех известных разночтений.

При дин. Тан в Китае стал широко распространяться и в разных формах адаптироваться **буддизм**, одним из следствий чего явилось стремление его адептов ассимилировать «Дао дэ цзин». Благодаря этой тенденции в буд. книгохранилищах Дуньхуана были обнаружены около двух десятков комментированных рукописей «Дао дэ цзина», преимущественно танских, за исключением двух-трех более ранних, в том числе выполненной Су Танем в 270 и опубликованной Жао Цзун-и в 1955.

Попытка соединения даос. интерпретации «Дао дэ цзина» с буддийской была предпринята в VII в. даос. монахом Чэн Сюань-ином (реконструкция Мэн Вэнь-туна, 1946) и продолжена в «разъяснении» (*цзе* [*2*]), написанном одним из величайших кит. поэтов — Су Ши (Су Дун-по, XI в.). Амбивалентно-универсальный смысл и высочайший авторитет «Дао дэ цзина» обусловили исключение его из указа 1281 пробуддийски настроенного монг. императора Китая Хубилая о сожжении всех даос. книг. Наиболее развитый буд. комментарий к «Дао дэ цзину» составил знаменитый буд. монах Дэ-цин (Хань-шань, XVI–XVII вв.), видевший основной смысл трактата в принципе «недеяния» (*у вэй*; см. **Вэй** [**1**]).

Его современник, член конф. **Ханьлинь академии** Цзяо Хун, стремившийся синтезировать конфуцианство с буддизмом, написал «Крылья (*и* [*11*]) к „Лао-цзы“», обобщившие комментарии 65 ученых — от Хань Фэя до него самого. Сопоставительную работу Цзяо Хуна развил Би Юань (1730–1797) в «исследовании различий» (*као и*) разных версий «Дао дэ цзина».

Третий включенный в «Чжу цзы цзи чэн» комментарий к «Дао дэ цзину» — разъяснение «коренного смысла» (*бэнь и*) — принадлежит кисти конф. энциклопедиста **Вэй Юаня** (XVIII–XIX вв.), к-рый вслед за другим конфуцианцем, У Чэном (XIII–XIV вв.), представил текст разбитым на 68 чжанов.

В написанных в Китае за столетия сотнях истолкований «Дао дэ цзина», более 40 из к-рых входят в канонич. собрание даос. лит-ры «Дао цзан», используются и иные деления текста в амплитуде от 54 до 180 частей. Наиболее дробная (180 частей), с перекомпоновкой (согласно Чжэн Линю и Гао Хэну) архитектоника легла в основу поэтического перевода В.Ф. Перелешина (1974; 1990; 2000).

Основная проблематика «Дао дэ цзина» концентрируется вокруг образующих его название двух важнейших коррелятивных категорий кит. философии. *Дао*

представлено в двух основных ипостасях: 1) одинокое, отделенное от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее «отсутствие/небытие» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**), дающее начало небу и земле; 2) всеохватное, всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное «прохождению», восприятию и познанию, выразимое в «имени/понятии» (*мин* [*2*]), знаке и символе, порождающее «наличие/бытие», являющееся предком всей «тьмы вещей» (*вань у*).

«Благодать» (*дэ* [*1*]) определяется в «Дао дэ цзине» как первая ступень деградации *дао*, на к-рой рожденные *дао* «вещи» формируются и далее движутся по нисходящей: «За утратой Пути следует благодать. За утратой благодати следует гуманность (**жэнь** [**2**]). За утратой гуманности следует должная справедливость (**и** [**1**]). За утратой должной справедливости следует благопристойность (**ли** [**2**]). Благопристойность [означает] ослабление верности (*чжун* [*2*]) и благонадежности (**синь** [**2**]), а также начало смуты» (§ 38).

В Китае в XX в. важнейшие исследования «Дао дэ цзина» осуществили Ло Чжэн-юй, Ма Сюй-лунь, Ян Шу-да, Гао Хэн, Янь Лин-фэн. Текст неоднократно переводился на современный кит. язык, в т.ч. Жэнь Цзи-юем.

После обнародования в Англии в 1788 первого на Западе лат. перевода, осуществленного анонимным католическим миссионером в Китае, «Дао дэ цзин» десятки раз переводился на многие языки, в т.ч. на латынь, иврит, эстонский. Впервые по-русски он был опубликован в 1894 в переводе япон. ученого, христианина и толстовца Конисси Масутаро (Даниил Петрович), хотя еще на полвека раньше его перевел, но оставил в рукописи китаевед и монах Д.П. Сивиллов (архимандрит Даниил).

В настоящее время издано около двух десятков русских переводов «Дао дэ цзина» (Ян Хин-шун, Е.А. Торчинов, И.С. Лисевич, А.А. Маслов, И.И. Семененко, Г.А. Ткаченко, В.В. Малявин, А.Е. Лукьянов, Б.Б. Виногродский, А. Кувшинов, В.Т. Сухоруков, А.П. Саврухин), включая четыре поэтических (К.Д. Бальмонт, В.Ф. Перелешин, С.Н. Батонов, Л.И. Кондрашова).

В течение уже полутора веков в Европе, Америке, России он неизменно считается величайшим произведением кит. философии, приковывая к себе внимание крупнейших мыслителей и деятелей культуры (Г. Торо, А. Швейцер, Г. Гессе, К. Ясперс, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой и др.).

* *Чжу Цянь-чжи*. Лао-цзы цзяо ши («Лао-цзы» с сопоставительными объяснениями). Пекин, 1958; Лао-цзы. Мавандуй Хань му бо шу (Тексты «Лао-цзы» на шелке из могильника [эпохи] Хань в Мавандуе). Пекин, 1976; *Цуй Жэнь-и*. Цзинмэнь Годянь Чу цзянь «Лао-цзы» яньцзю (Исследование чуского «Лао-цзы» на бамбуковых планках, [найденного] в Годяне [уезда] Цзинмэнь). Пекин, 1998; Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 114–138; т. 2, 1973, с. 235–257; Из книг мудрецов. Проза древнего Китая. М., 1987, с. 69–78; *Лао-цзы*. Книга пути и благодати (Дао дэ цзин) / Пер. И.С. Лисевича. М., 1994; *Лао-цзы*. Трактат о Пути и Потенции (Дао-дэ цзин) / Пер. Б.Б. Виногродского // Антология даосской философии. Сост. В.В. Малявин и Б.Б. Виногродский. М., 1994; Мистерия Дао: Мир «Дао дэ цзина» / Сост., пер., исслед. А.А. Маслова. М., 1996, с. 75–97; *Торчинов Е.А.* Даосизм. «Дао Дэ цзин». СПб., 1999; *Лао-цзы*. Дао дэ цзин / Пер. В.Ф. Перелешина. М., 2000; *Лао-цзы*. Дао Дэ цзин (Книга о Пути и Силе) / Пер. А. Кувшинова. М., 2001; *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М., 2001; Люйши чуньцю (Вёсны и осени господина Люя). *Лао-цзы*. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001, с. 459–479; Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер. В.В. Малявина. М., 2002; Дао дэ цзин. Учение о Пути Благой Силы с параллелями из Библии и Бхавад Гиты / Пер., сост. и примеч. С.Н. Батонова. М., 2003; Лаоцзы. Дао-Дэ цзин, или Трактат о Пути и Морали / Пер. Л.И. Кондрашовой. М., 2003; *Tao Tö King*. Le Livre de la Voie et de la Vertu / Tr. par J.J.L. Duyvendak. P., 1949; *Erkes E.* Ho-shang Kung's Commentary on Lao tzu. Ascona, 1958; *Waley A.* The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese

Thought. N.Y., 1958; *Yen Ling-feng.* A Reconstructed Lao Tzu. Taipei, 1976; *Lin P.J.* F Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary. Ann Arbor, 1977; *Wang Pi.* Commentary on the Lao Tzu / Tr. by Ariane Ramp in collaboration with Wing-tsit, Chan. [Honolulu], 1979; *Wognek R.G.* Wang Bi: "The Structure of the Laozi's Pointers" (Laoz weizhi lilue) — A Philological Study and Translation // T'P. 1980, vol. 72, livr. 1–3; *Lau D.C.* Chinese Classics: Tao Te Ching. Hong Kong, 1982; *Henricks R.G.* Lao-tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Resently Discovered Ma-wang-tui Texts. N.Y., 1989; *idem.* Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Starting New Documents Found at Guodian. N.Y., 2000; *Wagner R.G.* The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi. Albany (N.Y.), 2000; Dao De Jing. The Book of the Way / Tr. by M. Robert. Berk., 2001; ** *Белозерова В.Г.* Символика оружия в «Дао дэ цзине» // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989, с. 155–165; *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик: Стратегия смысла в Китае и Греции. М., 2001, с. 247–273; *Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975, с. 26–35, 297–299; История китайской философии / Пер. В.С. Таскина. М., 1989; *Карапетьянц А.М.* О редакциях древнекитайских текстов // IX НК ОГК. Ч. 3. М., 1978; *Карапетьянц А.М., Крушинский А.А.* Современные достижения в формальном анализе «Дао дэ цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998; *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 433–442; *Кроули А.* Магическое Дао. М., 2003; *Маслов А.А.* Встретить дракона: толкование изначального смысла «Лао-цзы». М., 2003; *Мялль Л.Э.* К пониманию «Дао-Дэ цзина» // Ученые записки Тартуского гос. ун-та, № 558. Труды по востоковедению. Тарту, 1980, № 6; *Спирин В.С.* О философском содержании первого параграфа «Дао дэ цзина» // VII НК ОГК. Ч. 1. М., 1976; *Щуцкий Ю.К.* Дао и Дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 269–293; *Сяо Бин, У Шу-сянь.* Лао-цзы ды вэньхуа цзеду (Общекультурная интерпретация «Лао-цзы»). Ухань, 1994; Contemporary Chinese Thought: Guodian. Pt. 1. 2000, vol. 32, № 1; *Robinet L.* Les Commentaires du "Tao to King" jusqu'au VII-e siècle. P., 1981; The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998. Ed. S. Allan, C. Williams. Berk., 2000.

А.И. Кобзев

ДАОСИЗМ

道家

Даосизм (*дао-цзя*, *дао-цзяо*) — наиболее оригинальное философско-религ. течение традиц. Китая, одно из его главных «трех учений» (**сань цзяо**), являвшее собой в этой триаде основную альтернативу **конфуцианству** как философии и **буддизму** как религии.

Впервые как целостное идейное формирование под именем «школа Пути и благодати» (*даодэ-цзя*), воспроизводящим название основополагающего даос. трактата «Канон Пути и благодати» (**«Дао дэ цзин»**), было определено в ряду шести филос. школ (*лю цзя*) Сыма Танем (II в. до н.э.) и зафиксировано его сыном **Сыма Цянем** (II –I вв. до н.э.) в заключительной, 130-й гл. первой дин. истории — **«Ши цзи»** («Исторические записки»). Это название было сокращено до бинома «школа Пути» (*дао-цзя*), сохранившегося до наших дней, в расширенной классификации философ. школ Лю Синя (I в. до н.э. — I в. н.э.), легшей в основу древнейшего в Китае классификационно-библиографич. каталога «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), к-рый стал 30-й главой составленной **Бань Гу** (I в. н.э.) второй дин. истории — **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань»).

В обеих ставших офиц. и классическими классификациях сопоставимыми по длительности существования и степени развития являются конфуцианство и даосизм. Определивший его название термин **дао** (Путь) настолько же шире специфики даосизма, насколько термин *жу* (ученые-интеллектуалы) шире

специфики конфуцианства — *жу-цзя*. Более того, несмотря на максимальную противоположность этих идейных течений, и раннее конфуцианство, и затем **неоконфуцианство** могли называться «учением *дао*» (*дао-цзяо, дао-шу, дао-сюэ*), а приверженцы даосизма — включаться в категорию *жу*. Соответственно и термин «адепт *дао*» (*дао жэнь, дао ши*) применялся не только к даосам, но и к конфуцианцам, а также буддистам и магам-алхимикам.

С последним обстоятельством связана проблема соотношения философско-теоретич. и религиозно-практич. ипостасей даосизма. Согласно традиционной конф. версии, в кон. XIX — нач. XX в. преобладавшей на Западе, это разнопорядковые и гетерогенные явления, к-рым соответствуют различные обозначения: философии — «школа *дао*» (*дао-цзя*), религии — «учение (почитание) *дао*» (*дао-цзяо*). В историч. аспекте данный подход предполагает, что первоначально, в VI–V вв. до н.э., даосизм возник как философия, а затем, к I–II вв. н.э., то ли в результате покровительственного влияния клирикализирующей имперской власти в кон. III — нач. II в. до н.э., то ли в подражание начавшему к I в. н.э. проникать в Китай буддизму, радикально преобразовался в религию и мистику, сохранив со своей исходной формой лишь номинальную общность.

В сущности, эта модель аналогична традиц. представлению о развитии конфуцианства, возникшего в VI–V вв. до н.э. как философия, а к I–II вв. н.э. трансформировавшегося в офиц. религиозно-филос. доктрину, к-рую некоторые синологи предлагают рассматривать в качестве отличной от исходного конфуцианства самостоятельной идеологич. системы («синистической» или «имперской»). Более широкий, чем у собственно конфуцианства, идейный базис этой системы составили доконфуцианские религ. верования и мировоззренческие представления, к-рые конфуцианство включило в процесс рационализирующей адаптации к собственным концепциям.

В зап. синологии 2-й пол. XX в. возобладала теория, согласно к-рой даос. философия сходным образом возникла на основе протодаос. религиозно-магической культуры шаманского типа, локализовавшейся на юге Китая, в т.н. «варварских царствах» (в первую очередь Чу), не входивших в круг Срединных гос-в, считавшихся колыбелью кит. цивилизации (отсюда идея Китая как Срединной империи). В соответствии с данной теорией, пионером к-рой стал франц. синолог А. Масперо, даосизм представляет собой единое учение, и его филос. ипостась, выраженная прежде всего в классической триаде текстов **«Дао дэ цзин»**, «Чжуан-цзы» («[Трактат] Учителя Чжуана»; см. **Чжуан-цзы**), **«Ле-цзы»** («[Трактат] Учителя Ле»), явилась реакцией на рационалистическую конф. культуру, локализовавшуюся на Севере, в Срединных гос-вах.

Коренное отличие даос. мистико-индивидуалистич. натурализма от этико-рационалистич. социоцентризма всех остальных ведущих мировоззренческих систем в Китае периода формирования и расцвета «ста школ» побуждает нек-рых специалистов усиливать тезис о периферийном происхождении даосизма до утверждения об иноземном (прежде всего индо-иранском) влиянии, в соответствии с к-рым его *дао* оказывается своеобразным аналогом Брахмана и даже Логоса. Подобному взгляду противостоит точка зрения, согласно к-рой даосизм является выражением самого́ кит. духа, поскольку представляет собой наиболее развитую форму нац. религии. Данной точки зрения придерживался ведущий российский исследователь даосизма Е.А. Торчинов, разделивший историю его становления на следующие этапы и формы.

1. С древнейших времен до IV–III вв. до н.э. происходило формирование религ. практики и мировоззренч. моделей на основе архаич. шаманистских верований. 2. С IV–III по II–I вв. до н.э. протекали два параллельных процесса: с одной стороны, обретало филос. характер и письменную фиксацию даос. мировоззрение, с другой — подспудно и эзотерично развивались методы «обретения бессмертия» и психо-физиологизированной медитации йогического типа, неявно и фрагментарно отраженные в классических текстах. 3. С I в. до н.э. по V в. н.э. шло сближение и слияние теоретич. и практич. подразделений с включением достижений других филос. направлений (прежде

всего нумерологии **«Чжоу и»**, **легизма** и отчасти конфуцианства), что выразилось в обретении имплицитным материалом эксплицитной формы и письменной фиксации единого даос. мировоззрения, ранее скрытые компоненты к-рого стали выглядеть принципиальными новациями. 4. В этот же период происходила институционализация даосизма в виде религ. организаций как «ортодоксальных», так и «еретических» направлений, а также начало складываться канонич. собрание его лит-ры **«Дао цзан»** («Сокровищница *дао*»). 5. Дальнейшее развитие даосизма протекало гл. обр. в религ. аспекте, в чем большую стимулирующую роль играл буддизм как его основной в данной сфере конкурент.

Изначальный даосизм, представленный учениями Лао Даня, или **Лао-цзы** (традиц. датировка жизни — ок. 580 — ок. 500 до н.э., современная — V–IV вв. до н.э.), Чжуан Чжоу, или Чжуан-цзы (IV–III вв. до н.э.), Ле Юй-коу, или Ле-цзы (V–IV вв. до н.э.), и **Ян Чжу** (V–IV вв. до н.э.) и отраженный в названных их именами произведениях: «Лао-цзы» (или «Дао дэ цзин»), «Чжуан-цзы», «Ле-цзы», «Ян Чжу» (гл. 7 «Ле-цзы»), а также в даос. разделах энциклопедич. трактатов **«Гуань-цзы»**, **«Люй-ши чунь цю»** и **«Хуайнань-цзы»**, создал наиболее глубокую и оригинальную в древнекит. философии онтологию.

Ее существо было закреплено в новом содержании парных категорий *дао* и **дэ** [**1**], к-рые образовали одно из первых названий даосизма, *даодэ-цзя*, и к-рым посвящен главный даос. трактат «Дао дэ цзин». В нем *дао* представлено в двух основных ипостасях: 1) одинокое, отделенное от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее «отсутствие/небытие» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**), дающее начало небу и земле; 2) всеохватное, всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное «прохождению», восприятию и познанию, выразимое в «имени/понятии» (*мин* [*2*]), знаке и символе, порождающее «наличие/бытие» (*ю* [*1*]), являющееся предком «тьмы вещей» (*вань у*). Признается также возможность отступлений от *дао* и вообще его отсутствия в Поднебесной. Кроме того, противопоставлены друг другу справедливое («небесное») и порочное («человеч.») *дао*.

«Благодать» определяется в «Дао дэ цзине» как первая ступень деградации *дао*, на к-рой рожденные *дао* «вещи» формируются. Полнота же «благодати», природа к-рой «таинственна» (*сюань*), делает человека подобным новорожденному младенцу, к-рый, «еще не зная соития самки и самца, подъемлет детородный уд», демонстрируя «предельность сперматической эссенции», или «совершенство семенного духа (*цзин* [*3*])» (§ 55). При такой натурализации этики «благодатность добра» (*дэ шань*) предполагает одинаковое приятие и добра и недобра в качестве добра (§ 49), что противоположно выдвинутому **Конфуцием** принципу воздаяния «добром за добро» и «прямотой за обиду» («Лунь юй», XIV, 34/36). Отсюда вытекает и противоположное конфуцианскому понимание всей «культуры» (**вэнь**): «Пресечение совершенномудрия и отрешение от разумности/хитроумия (**чжи** [**1**]) [означает] получение народом стократной выгоды. Пресечение гуманности и отрешение от должной справедливости [означает] возвращение народа к сыновней почтительности и чадолюбию. Пресечение мастеровитости и отрешение от выгоды [означает] исчезновение грабежа и воровства. Этих трех [явлений] для культуры недостаточно. Поэтому еще требуется иметь обнаруживаемую простоту и сокрытую первозданность, малые частные интересы и редкие желания» («Дао дэ цзин», § 19).

Осн. принципы первых даос. мыслителей — «естественность» (**цзы жань**) и «недеяние» (**у вэй**), знаменующие собой отказ от нарочитой, искусственной, преобразующей природу деятельности и стремление к спонтанному следованию природному естеству вплоть до полного слияния с ним в виде самоотождествления с господствующим в мире беспредпосылочным и нецеленаправленным Путем-*дао*: «Небо длительно, земля долговечна. Небо и земля длительны и долговечны благодаря тому, что они живут не собой, а потому способны жить долго. На этом основании совершенномудрый человек отставляет назад свою личность, а сам первенствует; отбрасывает прочь свою личность, а сам сохраняется» («Дао дэ цзин», § 7). Вскрываемая при таком подходе относительность

всех человеч. ценностей, обусловливающая релятивистское «равенство» добра и зла, жизни и смерти, в конечном счете логически привела к апологии культурной энтропии и квиетизма: «Настоящий человек древности не знал ни любви к жизни, ни ненависти к смерти; не радовался своему появлению [на свет] и не противился уходу [из жизни]; безразлично покидал [этот мир] и безразлично приходил в него, и это все. Он не забывал того, что было для него началом, и не доискивался до того, в чем [заключался] его конец. Получая [жизнь], радовался ей; забывая [о смерти], возвращался [в небытие]. Это означает, что он не прибегал к разуму, чтобы противиться *дао*, не прибегал к человеческому, чтобы помогать небесному» («Чжуан-цзы», гл. 6).

Однако в начале н.э. предшествующая высокоразвитая философия даосизма предстала соединенной с новорожденными или вышедшими из-под спуда религ., оккультными и магич. учениями, нацеленными на максимальное, сверхъестественное увеличение витальных сил организма и достижение долголетия или даже бессмертия (*чан шэн у сы*). Теоретич. аксиома первородного даосизма — равноценность жизни и смерти при онтологич. первенстве меонического небытия перед наличным бытием — на этом этапе его развития сменилась сотериологическим признанием высшей ценности жизни и ориентацией на различные виды соответствующей практики — от диетики и гимнастики до психотехники, эротологии и алхимии. В этой философско-религ. форме проходила вся дальнейшая эволюция даосизма, оплодотворявшего своим влиянием науку и искусство в средневековом Китае и сопредельных странах.

Один из идейных мостов от исходного даосизма к его последующей ипостаси проложил Ян Чжу, акцентировавший значимость индивид. жизни: «То, что делает все вещи разными, — это жизнь; то, что делает их одинаковыми, — это смерть» («Ле-цзы», гл. 7). Обозначение его концепции автономного существования — «для себя», или «ради своего я» (*вэй во*), согласно к-рой «собственное тело, несомненно, главное в жизни» и для пользы Поднебесной нет смысла «лишаться даже единого волоска», стало синонимом эгоизма, к-рый конфуцианцы противопоставляли неупорядоченному, нарушающему этико-ритуальную «благопристойность» (**ли** [**2**]) альтруизму **Мо Ди** и равным образом отрицали.

Согласно **Фэн Ю-ланю**, Ян Чжу олицетворяет собой первый этап развития раннего даосизма, т.е. апологию самосохраняющего эскапизма, восходящего к практике отшельников, покидавших вредоносный мир во имя «сохранения своей чистоты». Знамением второго этапа стала основная часть «Дао дэ цзина», в к-рой предпринята попытка постичь неизменные законы всеобщих изменений во Вселенной. В гл. произведении третьего этапа — «Чжуан-цзы» закреплена еще дальше идущая мысль о релятивной равнозначности изменяющегося и неизменного, жизни и смерти, «я» и «не-я», что логически подводило даосизм к самоисчерпанию филос. подхода и стимулированию религ. установки, к-рая также поддерживалась контрадикторно-комплементарными отношениями с буддизмом. В дальнейшем философия даосизма не только оплодотворяла развитие кит. буддизма, но и сыграла существенную роль в формировании «учения о таинственном» (**сюань-сюэ**) и неоконфуцианства.

* Дао цзан (Сокровищница Пути-*дао*). Т. 1–36, 1. Шанхай, 1996; Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виногродский. М., 1994; *Лао-цзы*. Книга пути и благодати (Дао дэ цзин) / Пер. И.С. Лисевича. М., 1994; Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. Л.Д. Позднеевой. СПб., 1994; *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1994; Мистерия Дао: Мир «Дао дэ цзина» / Пер. А.А. Маслова. М., 1996; Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер. В.В. Малявина. М., 2002; Чжуан-цзы: даосские каноны / Пер. В.В. Малявина. М., 2002; Искусство управления / Сост., пер. В.В. Малявина. М., 2003, с. 164–191; The Texts of Taoism / Tr. by J. Legge. Vol. I–II. N.Y., 1962; ** *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае.

М., 1970; *Вонг Е.* Даосизм. М., 2001; Все о Китае. Т. 2. М., 2002, с. 144–200; *Вэнь Цзянь, Горобец Л.А.* Даосизм в современном Китае. СПб., 2005; *Гране М.* Китайская мысль. М., 2002, с. 336–370; *Грубе В.* Даосизм // Прошлое Китая. М., 2003, с. 140–174; Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *Кривцов В.А.* Эстетика даосизма. М., 1993; *Лу Куань Юй.* Даосская йога, алхимия и бессмертие. СПб., 1993; *Масперо А.* Религии Китая. СПб., 2004, с. 59–82; *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990; *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1996; *он же.* Даосизм: «Дао дэ цзин». СПб., 1999; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Ван Мин.* Дао-цзя хэ дао-цзяо сысян яньцзю (Исследования идей даосской философии и религии). Чунцин, 1984; Дао-цзяо вэньхуа цыдянь (Словарь даосской культуры) / Гл. ред. Чжан Чжи-чжэ. Шанхай, 1994; Чжунго дао-цзяо ши (История даосского учения) / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй. Шанхай, 1991; *Boltz J.V.* A Survey of Taoist Literature. Berk., 1987; *Creel H.G.* What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History. Chic., 1970; Facets of Taoism. New Haven–London, 1979; *Lagerway T.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. N.Y.–L., 1987; *Maspero H.* Le taoïsme. P., 1955; *Robinet L.* Histoire du laoïsme des l'origine au XIVe siècle. P., 1991; *Seidel A.* Chronicle of Taoist Studies // Cahiers d'Extrême-Asie. 5 (1989–1990), p. 223–347; *Shipper K.T.* Le corps Taoпst. Corps physique — corps social. P., 1982; *Walf K.* Westliche Taoismus-Bibliographie. Essen, 1992; *Welch H.* Taoism: The Parting of the Way. Boston, 1965; *Wieger L.* Taoisme. T. I–II. Hien-hien, 1911–1913; *Wu Yao-yй*. The Taoist Tradition in Chinese Thought. Los Ang., 1991.

А.И. Кобзев

ДАО ТУН

道統

Дао тун — букв. «передача **дао** (учения, традиции)». Понятие, обозначающее передачу духовного учения от первомудрецов к последующим поколениям. Появилось в конф. философии (см. **Конфуцианство**), впоследствии широко распространилось в кит. сектантстве. Хотя сам **Конфуций** не использовал понятие *дао тун*, конф. традиция приписывает ему осмысление понимаемой под *дао тун* системы передачи методов гармонизации об-ва и справедливого управления Поднебесной, преемствования принципов древних «совершенномудрых» правителей (см. **шэн [1]**). **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) включил в список мудрецов, участвующих в *дао тун*, самого Конфуция: «Каждые 500 лет должен властвовать [истинный] правитель, а в промежутке между ними живут прославленные поколения» («Мэн-цзы», гл. «Гунсунь Чоу», ч. 2); «от Яо и Шуня до Чэн Тана [основателя династии Шан-Инь] прошло чуть более 500 лет», «от Вэнь-вана до Конфуция — более 500 лет» (там же, гл. «Цзинь синь», ч. 2). Т.о. концептуализировались прямая передача учения и непосредств. преемствование мудрости «высокой древности». Однако философ и литератор I в. до н.э. — I в. н.э. **Ян Сюн** подверг критике эту доктрину, усомнившись в регулярности 500-летних периодов («Фа янь», гл. «У бай»).

В дальнейшем концепция *дао тун* «достраивалась» за счет присоединения новых мудрецов, с тем чтобы линия преемствования традиции доходила до современности. *Дао тун* стало осмысляться как передача духовного импульса, высшего духовного опыта, обладающего всеобщей мирорегулирующей функцией. Философ и поэт **Хань Юй** (VIII — нач. IX в.) в соч. «Юань дао» («Истоки *дао*») утверждал, что «передача *дао*» шла исключительно по конф. линии в следующем порядке: Яо, Шунь, Юй, Чэн Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун, Конфуций, Мэн-цзы. Неоконфуцианец **Чжу Си** (XII в.) в этом списке после Мэн-цзы ставил своих предшественников **Чжоу Дунь-и**, братьев **Чэн И** и **Чэн Хао** (XI в.).

В сектантской традиции, в частности в об-вах *игуань-дао*, *цзюгун-дао*, понятие *дао тун* осмысляется как мистич. импульс, восприятие к-рого доступно лишь на высших ступенях посвящения. Считается, что передача духовного учения начата древними мудрецами в эру Синего солнца, когда «Путь Неба» (*тянь*

дао) стал претворяться на земле. Зачинателями передачи стали Фу-си, Шэнь-нун, Хуан-ди, затем шли Яо, Шунь, Юй, Чэн Тан, Вэнь-ван, У-ди и Чжоу-гун. В этот период «людские души были боязливы, душа *дао* была неизмеримо мала, утончена и едина, все искренне придерживались Срединного пути». В начале следующей эры — Красного солнца первым носителем *дао тун* стал **Лао-цзы**, к-рый учил «вскармливать свою природу и пестовать сердце», «объемля Изначальное, сохранять Единое» (фраза из **«Дао дэ цзина»**). Лао-цзы передал учение-*дао* Конфуцию, учившему «пронзать все Единым», тот — Янь-цзы (Янь Юаню) и Цзы Сы, затем оно перешло к Мэн-цзы. На этом «конф.» этап *дао тун* закончился, а «истинное учение» перекочевало в Индию, где его проповедовал Будда Гаутама. С 28-м патриархом **буддизма Бодхидхармой** (V или нач. VI в.) учение-*дао* возвратилось в Китай. Его последующие передачи осуществлялись в рамках **чань школы**, затем — **неоконфуцианства**. На *дао тун* претендует каждая из сект; в частности, основатель *игуань-дао* Чжан Гуан-би считается 17-м патриархом в цепи передачи *дао тун*. Концепция *дао тун* оказала значительное влияние на формирование сотериологич. доктрины в сектантской традиции.

* Фаньдун хуй даомэнь цзяньцзе (Общий обзор реакционных тайных обществ). Пекин, 1985.

А.А. Маслов

«ДАО ЦЗАН»

道藏

«Дао цзан» — «Сокровищница Пути-**дао**» («Собрание даосских писаний», «Даосская сокровищница», «Сокровищница Пути», «Даосский канон») — полное собрание религ. и филос. лит-ры **даосизма**.

Первая попытка библиографич. описания даос. традиции была предпринята **Гэ Хуном** (III–IV вв.), к-рый в гл. 19 своего трактата «Бао-пу-цзы» перечислил более 250 соч. общим объемом ок. 1300 цзюаней (свитков). Возникновение собственно «Дао цзана» связано с деятельностью даоса Лу Сю-цзина (V в.), к-рый не только осуществил подбор текстов, но и систематизировал их, разделив все собр. на три части, обозначенные термином *дун* [*2*] (пещера, грот, вместилище). Первонач. ядром «трех вместилищ» (*сань дун*) была лит-ра трех осн. направлений даосизма, распространенных в Южн. Китае в IV–V вв.: школы *шанцин* (*маошань*) (см. **Шанцин-пай**), школы *линбао* (*линбао-пай*) и оккультно-алхимич. течения «текстовых [канонов] трех императоров» (*сань хуан вэнь* [*цзин*]), иерархически соотнесенных как соответственно высший, средний и низший уровни даос. знания. Образец подобной иерархии дала буд. доктрина «трех колесниц», сходным образом сопоставляющая степени посвящения в мудрость **буддизма** (см. **Сань шэн**).

В VI в. к «трем вместилищам» были добавлены «четыре приложения» (*сы фу*): каждое из первых трех соотнесено с одним из «вместилищ», а четвертое — со всеми «вместилищами». Первое приложение связано с трактатом **«Дао дэ цзин»** и комментариями к нему, второе — с трактатом **«Тай пин цзин»**, третье — с текстами оккультно-алхимич. направления даосизма, четвертое содержало лит-ру школы *чжэньи-дао*.

При дин. Тан (618–907) существовало несколько каталогов «Дао цзана». В VII в. Инь Вэнь-цао составил «Указатель нефритовых апокрифов и канонов» («Юй вэй цзин му»), согласно к-рому «Дао цзан» состоял из 7300 цз. Список же даос. соч., хранившихся в монастыре Тайцзин-гун (Чанъань), охватывал тексты общим объемом 5700 цз. В ср. века «Дао цзан» в осн. комплектовался за счет включения в него всех хранившихся в монастырских б-ках книг, независимо от их тематики. Во время восстания Хуан Чао (кон. IX в.) большая часть книг «Дао цзана» погибла, однако их назв. были зафиксированы в «Указателе канонов в красных обертках» («Чжу нан цзин му»), составленном в X в.

При дин. Сун (960–1279) была проделана работа по восстановлению и дальнейшей кодификации «Дао цзана». Особенно интенсивно она осуществлялась в 1012–1019 по приказу императора Чжэнь-цзуна. Гл. ее исполнителем стал

даос Чжан Цзюнь-фан, составивший также компендиум «Дао цзана» — антологию «Юнь цзи ци цянь» («Семь грамот из Облачного хранилища»). Сформированный им сб. состоял из 4565 цз., распределенных по 425 папкам (*хань*), к-рые были кодированы иероглифами конф. канонич. учебника «Цянь цзы вэнь» («Тысячесловие») от первого знака **тянь** [**1**] (небо) до 425-го знака *гун* [*4*] (дворец), вследствие чего он получил назв. «Драгоценная сокровищница *тянь гун* [эпохи] Великая Сун» («Да Сун тянь гун бао цзан»; текст этого варианта «Дао цзана» не сохранился). С того времени «Дао цзан» широко распространяется по даос. монастырям и храмам. В нач. XII в. он был пересмотрен и пополнен новыми соч., а при чжурчжэньской дин. Цзинь (1115–1234) переиздан. В 1191 были вырезаны доски (83 198 шт.), посредством к-рых отпечатаны все собранные тексты «Дао цзана» в количестве 6455 цз. и 602 «связок». Это собр., получившее назв. «Драгоценная сокровищница сокровенного поселения [эпохи] Великая Цзинь» («Да Цзинь сюань ду бао цзан»), переиздали в 1237–1244. При монг. дин. Юань (1279–1368) само существование «Дао цзана» было поставлено под угрозу в связи с эдиктом 1281 о сожжении всех даос. книг, кроме «Дао дэ цзина». В период правления кит. дин. Мин (1368–1644) «Дао цзан» приобрел свой совр. вид. Около 1445 был подготовлен к печати сб., получивший назв. по девизу правления императора Ин-цзуна — «Сокровищница *дао* [эры] Чжэн-тун» («Чжэн-тун дао цзан»). К нему восходят все последующие переиздания «Дао цзана». Он состоял из 1432 произв. общим объемом в 5305 цз. (480 папок). В 1607 «Дао цзан» был переиздан и дополнен 56 соч. объемом в 181 цз. (32 папки). При маньчж. дин. Цин (1644–1911) часть печатных досок «Дао цзана» была расхищена, а остальные сгорели в 1900, во время восстания ихэтуаней. Единств. сохранившийся полный экз. «Дао цзана», находившийся тогда в монастыре Байюнь-гуань в Пекине, был воспроизведен фототипич. способом в 1923–1926 (Чжэн-тун дао цзан. Шанхай, изд-во «Шанъу иньшугуань»). Это изд. (1120 томов-*бэнь*, объединенных в 112 папок) было осуществлено по инициативе видных представителей кит. общественности, в т.ч. известных ученых и политич. деятелей **Кан Ю-вэя** и **Лян Ци-чао**, и финансировалось экспрезидентом Китайской Республики Сюй Ши-чаном. Впоследствии этот вариант «Дао цзана» был переиздан в КНР и на Тайване.

Структура совр. «Дао цзана» воспроизводит образец, сложившийся в VI в. Собр. состоит из «трех вместилищ» («Вместилище истинного» — «Дун чжэнь», «Вместилище сокровенного» — «Дун сюань» и «Вместилище духовного» — «Дун шэнь»), к-рые при сохранении прежней тематики стали структурно более аморфными, и «четырех приложений». Каждое из «вместилищ» включает 12 разд. (*лэй*): «Основные письмена» («Бэнь вэнь»), «Духовные формулы» («Шэнь фу»), «Нефритовые наставления» («Юй цзюэ»), «Одухотворенные схемы» («Лин ту»), «Генеалогии и описания» («Цун лу»), «Заповеди и предписания» («Цзе люй»), «Правила этикета» («Вэй и»), «Практические методы» («Фан фа»), «Искусства образов» («Сян шу»), «Сказания и повествования» («Цзи чжуань»), «Оды и гимны» («Цзань сун»), «Доклады и петиции» («Бяо цзоу»). Тематика «четырех приложений» («Великое сокровенное» — «Тай сюань бу», «Великое равновесие» — «Тай пин бу», «Великая чистота» — «Тай цин бу», «Истинное единство» — «Чжэн и бу») аналогична соответствующим разд. «Дао цзана» VI в. Тексты «Дао цзана» являются осн. источниками для изучения всех аспектов даосизма. В «Дао цзан» включены также недаос. соч. — **«Мо-цзы»**, **«Гуань-цзы»**, **«Гуй-гу-цзы»** и др.

* Дао цзан (Сокровищница Пути-*дао*). Т. 1–36, 1. Шанхай, 1996; ** *Кобзев А.И.*, *Торчинов Е.А.*, *Морозова Н.В.* Московская «Сокровищница дао» // НАА. 1986, № 6; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993; *Флуг К.К.* Очерк истории «Даосского канона» («Дао цзана») // Известия АН СССР. Отд. гуманитарных наук. М., 1930; *Ofuchi Ninji.* The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism. New Haven–London, 1979; *Schipper K.M.* Concordance du Tao-tsang. P., 1975; *Wieger L.* Taoïsme. Vol. I. Le Canon taoïste. P., 1911.

Е.А. Торчинов

ДАО-ШЭН

道生

Дао-шэн, Чжу Дао-шэн, Ши Дао-шэн. 355/360, Цзюйлу (совр. уезд Пинсян пров. Хэбэй), — 432/434, Пэнчэн (совр. Сюйчжоу пров. Цзянсу). Мыслитель, буд. монах, переводчик и комментатор сутр.

Вступил в буд. общину монастыря Вагуан-сы. Был учеником Чжу Фа-тая. Много путешествовал, посетил осн. центры буддизма того времени: Чанъань, Цзянькан, гору Лушань. Был знаком с **Хуй-юанем**, Санградевой, **Сэн-чжао**, Се Лин-юнем. Принимал участие в переводе сутр под руководством **Кумарадживы**. Отстаивал идею наличия природы будды (*фо син*) во всем сущем, за что был обвинен в ереси и в 428 изгнан из столицы Вост. Цзинь — Цзянькана. Дао-шэн был реабилитирован и в 430 возвращен в столицу после того, как с завершением перевода на кит. яз. «Нирвана-сутры» («Непань цзин» — «Сутра о [великой] нирване») выявилось соответствие его взглядов идеям, изложенным в сутре. По традиции, этот текст — посл. проповедь Будды, в к-рой утверждается, что каждое живое сущ-во изначально обладает природой будды и поэтому может стать буддой. Известно, что Дао-шэн умер во время проповеди.

Дао-шэн сформулировал основные идеи, отражающие специфику кит. буддизма, в т.ч. постулат о **дунь у** (внезапном просветлении). Он доказывал, что акт осознания собственной природы будды не может быть постепенным. Утверждения Дао-шэна о бессмысленности накопления заслуг и иллюзорности представлений о рае были откровенным выпадом против основателя школы чистой земли (**цзинту-цзун**) Хуй-юаня. Взгляды Дао-шэна получили дальнейшее развитие в важнейших направлениях кит. буддизма — школах *чань* и *тяньтай* (см. **Чань школа; Тяньтай-цзун**).

Из произведений Дао-шэна сохранилось «Толкование „Сутры лотоса Благого закона“» («Мяо фа лянь хуа цзин шу»), фрагменты комментариев (*и шу* — «толкование смысла») к «Нирвана-сутре» и «Вималакирти[нирдеша]-сутре» («Вэймоцзе цзин»). Отдельные высказывания Дао-шэна приводятся в соч. его современника Сэн-чжао.

* Мяо фа лянь хуа цзин шу (Толкование «Сутры лотоса Благого закона») // Сюй цзан цзин (Продолжение собрания [буддийского] канона). Т. 150. Тайбэй, 1970; Чжунго фо-цзяо сысян цзыляо сюань бянь (Избранные материалы по буддийской мысли в Китае). Пекин, 1988; ** *Kim Young-ho.* Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sutra. N.Y., 1990; *Liebental W.* A Biography of Chu Tao-sheng // Monumenta Niponnica. Tokio, 1955, № 11; *idem.* The World Conception of Chu Tao-sheng // Monumenta Niponnica. Tokio, 1956, № 12.

М.А. Пивоварова

«ДА СЮЭ»

大學

«Да сюэ» — конф. канон, назв. к-рого допускает троякое истолкование: 1) «Великое учение» — учение о высокодостойной, совершенной личности; 2) «Высочайшая наука» — учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политич. управления; 3) «Высшее образование» — мировоззренческие наставления для взрослых людей. Самое краткое (1755 иероглифов) произв. из числа гл. конф. канонов. Создано в V–III вв. до н.э. Первоначально являлось одной из глав (42/39) трактата **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности»), сведенного в единый текст в конце I в. до н.э. Дай Шэном и включенного в состав конф. классики «У цзин» («Пятиканоние»; см. **«У цзин» [2]**), «Лю цзин» («Шестиканоние»), **«Ши сань цзин»** («Тринадцатиканоние»). Древнейшие комментарии и субкомментарии («толкования») к «Да сюэ», принадлежащие Чжэн Сюаню (II в. н.э.) и Кун Ин-да (VI–VII вв.), использовавшему также материалы других текстологов V–VI вв., содержатся в «Тринадцатиканонии с комментариями и толкованиями» («Ши сань цзин чжу шу») в редакции эпохи

Сун (X–XIII вв.), стандартизированной Жуань Юанем (XVIII–XIX вв.) в издании 1816. Согласно этой экзегетической традиции, текст «Да сюэ» адресован высокопоставленным лицам, поскольку в нем, по определению Чжэн Сюаня, «изложено обширное учение, пригодное для осуществления правления».

Следствием такого подхода стало возникновение в 1030 при императорском дворе обычая жаловать этим текстом ученых, получивших высшую степень *цзинь ши*. Удостоившийся данной церемонии в 1038 **Сыма Гуан** (XI в.) впервые обосновал статус «Да сюэ» как самостоятельного произведения. Сунские неоконфуцианцы **Чэн Хао** (XI в.), **Чэн И** (XI — нач. XII в.) и гл. обр. **Чжу Си** (XII в.) утвердили «Да сюэ» в качестве самостоятельного трактата (первого в «Четверокнижии» — «Сы шу»), интерпретировав его и подвергнув текстологич. обработке. Текст был перекомпонован и ценностно структурирован: выделены каноническая (*цзин* [*1*]) и комментирующая (*чжуань* [*2*]) части, разбитые на иерархизированные параграфы. Автором идей канонич. части был объявлен сам **Конфуций** (VI–V вв. до н.э.), а лицом, записавшим их, — его ученик Цзэн-цзы; идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, их запись — его ученикам. Новую интерпретацию «Да сюэ» как своеобразного университетского учебника для всех взрослых людей, а не только правителей Чжу Си выработал в 1162–1189 и зафиксировал в «Да сюэ чжан цзюй» («Великое учение с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]»), опубликованном в 1190 первым в составе «Сы шу чжан цзюй цзи чжу» («Четверокнижие с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] и собранием комментариев»), ставшего с того времени одним из столпов духовной культуры традиц. Китая. **Ван Ян-мин** (кон. XV–XVI в.) отверг официально признанную чжусианскую версию, провозгласив аутентичность древнего оригинала «Да сюэ», что положило начало конкуренции двух осн. вариантов текста и трактовок «Да сюэ» как в **неоконфуцианстве**, так и в совр. науке. Ван Ян-мин не только в 1518 демонстративно опубликовал изначальный текст — «Да сюэ гу бэнь» («Древний оригинал Великого учения»), пропагандируя тем самым возврат к оригиналу «Ли цзи», но и посвятил ему в 1527 свое филос. завещание «Да сюэ вэнь» («Вопросы к „Великому учению“»), в котором доказывал, что «важнейшее [положение] „Да сюэ“ — обретение искренности помыслами (*чэн и*)» и в целом оно выражает учение о высокосознательном и добродетельном человеке.

В итоге в конфуцианстве сложились три осн. понимания «Да сюэ»: 1) Чжэн Сюаня — Кун Ин-да, 2) Чэн И — Чжу Си, 3) Ван Ян-мина. В настоящее время существует и три варианта текста: 1) Чжэн Сюаня — Кун Ин-да, входящий в «Тринадцатиканоние», 2) высеченный на каменных стелах в 838 в составе 12 «каменных канонов» (*ши цзин*), 3) Чэн И — Чжу Си, включенный в «Четверокнижие». Кроме указанных авторами «Да сюэ» могли быть: Цзы Сы (V в. до н.э.) — согласно Го Мо-жо; ученики **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.) — по мнению Ван Бо; ученик **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) Юэчжэн Кэ — согласно **Фэн Ю-ланю**.

Количество иероглифов (1755) текста «Да сюэ» как канона-*цзин* (см. **Цзин–вэй**) не случайно и носит нумерологич. характер (см. **Сяншучжи-сюэ**). Во-первых, сумма цифр 1, 7, 5 и 5 равна 18, а 18 — это фундаментальное нумерологич. число, напр. количество «изменений» (*бянь* [*2*]), формирующих **гуа** [**2**] — гексаграмму **«Чжоу и»** («Си цы чжуань», I, 8). Кроме того, 18 — субститут двух еще более фундамент. нумерологем 8 и 9, к-рые символизируют базисные наборы числовых и пространственно-геометрич. форм: «девятью девять» (*цзю цзю*) — таблица умножения, «восемь сторон» (*ба фан*) — пространство по всем восьми сторонам света, «8 триграмм» (*ба гуа*), «9 клеток» (*цзю чоу*) канона-*цзин* и т.д. Во-вторых, при разложении на простые множители $1755 = 3^3 \times 5 \times 13$, где 3 и 5 составляют основополагающую нумерологему *сань у* («троица и пятерица»), а 13 — вариант стандартного деления пространства на 12 секторов с центром и года на 12 месяцев с добавочным месяцем. Об осознанности комментаторами «Да сюэ» его нумерологизированности свидетельствует ее отражение в установленной ими архитектонике текста. Чжэн Сюань разделил его на 39 (номер главы «Ли цзи») фрагментов, а Чжу Си — на 65 (6 и 5 — сим-

волы неба и земли, 65 — это 64 гексаграммы в круговом расположении с центр. Великим пределом [**тай цзи**]) параграфов, что очевидно коррелирует как с делением Чжэн Сюаня, опять же образуя стандартную нумерологич. пару «троица и пятерица»: 39 = 13×3, 65 = 13×5, так и с установленной им самим архитектоникой: 2 части + 11 статей = 13×5 = 65. Оба осн. текстологических числа 39 и 65 кратны количеству иероглифов «Да сюэ»: 39×45 = 65×27 = 1755, а все фигурирующие здесь множители (39, 45, 65, 27) суть хорошо известные в Китае нумерологич. величины. Строгие количественно-структурные параметры канонически нумерологизированной знаковой формы «Да сюэ» находятся в прямой смысловой координации с его понятийной структурой, т.е. идейным содержанием.

Проблематика трактата носит преимущественно этический и социально-политич., отчасти антропологич. (в широком смысле) и гносеологич. характер. В канонич. части изложены «три устоя» (*сань ган лин*) и «восемь основоположений» (*ба тяо му*), к-рые в комментирующей части разъясняются и иллюстрируются в осн. цитатами из **«Шу цзина»** и **«Ши цзина»**. «Три устоя» суть «высветление светлой благодати» (*мин мин дэ*), «породнение с народом» (*цинь минь*; в интерпретации Чжу Си — «обновление народа» — *синь минь*) и «остановка на совершенном добре» (*чжи юй чжи шань*); «восемь основоположений» — «выверение (классификация, познание) вещей» (**гэ у**), «доведение знания до конца (до реализации)» (*чжи чжи*), «обретение искренности помыслов (мысли и воли)», «исправление сердца [как средоточия всех психич. функций]» (*чжэн синь*, см. **Синь** [**1**]), «усовершенствование [собственной] личности» (*сю шэнь*), «выравнивание семьи» (*ци цзя*), «приведение в порядок государства» (*чжи го*), «уравновешивание Поднебесной» (*пин тянь ся*). В основе философии «Да сюэ» лежит представление об имманентной добродетельности (**дэ** [**1**]) человеч. природы, к-рая должна быть проявлена правителями в виде «гуманности» (**жэнь** [**2**]), подданными — в виде соблюдения «должной справедливости» (**и** [**1**]). «Благодать/добродетель», «гуманность» и «должная справедливость» противопоставляются «пользе/выгоде» (*ли* [*З*]) и «богатству» (*цай*) в духе конф. антимеркантилизма. В «Да сюэ», как и в **«Лунь юе»**, выражено «золотое правило» морали, закрепленное категорией «взаимность» (*шу* [*З*]). Его следствие: «добродетели» правителя и народа должны находиться в гармонии. Не «высветляющий благодать», т.е. не проявляющий добродетели правитель утрачивает свои права на власть. Не имеет фатального характера и «предопределение/судьба» (**мин** [**1**]). Деятельность органов чувств зависит от деятельности «сердца» (*синь* [*Л*]) — центральной психич. инстанции. В интерпретации «Да сюэ» у Чжу Си приоритет отдавался объективной сфере «выверения вещей», а в трактовке Ван Ян-мина — субъективной сфере «совершенствования [собственной] личности».

Первый зап. перевод «Да сюэ» на латынь опубликовал в Париже в 1687 франц. иезуит-миссионер Ф. Купле в посвященном Людовику XIV фолианте «Confucius Sinarum philosophus», отразившем переводческую деятельность миссии в Китае начиная с М. Риччи. Впоследствии был переведен на все основные зап. языки, начиная с англ. (D. Collie, 1828) и франц. (G. Pauthier, 1857). Большинство лучших переводов, выполненных Дж. Леггом (J. Legge, 1861, 1893), С. Куврёром (S. Couvreur, 1910), Линь Юй-таном (Lin Yu-tang, 1938), Чэнь Юн-цзе (Chan Wing-tsit, 1963), Д.К. Гарднером (D.K. Gardner, 1986), следуют чжусианской версии текста, но имеются среди них и основанные на варианте Чжэн Сюаня: переводы Легга (1885) и Э.Р. Хьюза (E.R. Hughes, 1943).

С конца XVIII в. текст «Да сюэ» начал переводиться на рус. яз. основоположниками отечеств. китаеведения: Я. Волковым под руководством И.К. Россохина («Книга Сышу, или Шан лун пюу, китайского кунфудзыского закону филозофическия разныя суждения»), А.Л. Леонтьевым («Сы шу геы, т.е. Четыре книги с толкованиями. Книга первая филозофа Конфуциуса». Пер. с кит. и маньчжур. на российский язык надвор. советника Алексея Леонтьева), Н.Я. Бичуриным («Да-сио, или Высшее учение, служащее ключом к добродетели»),

Д.П. Сивилловым («Четырехкнижие, или Любомудрие китайцев, разделенное на 4 книги»). Из этих переводов только труд А.Л. Леонтьева был опубликован в Санкт-Петербурге в 1780, остальные сохранились в рукоп. виде. В 1779, 1801 Д.И. Фонвизиным и 1903 П.А. Буланже в России также были изданы два перевода «Да сюэ», сделанные не с кит. оригинала, а с франц. и англ. переводов. Переводу П.А. Буланже предпослано краткое изложение «Да сюэ», сделанное Л.Н. Толстым, высоко ценившим это произведение. Первый науч. перевод «Да сюэ» на рус. яз. осуществил А.И. Кобзев, к-рый также перевел интерпретирующие тексты Чжу Си (2002, 2004) и Ван Ян-мина (1982, 2002).

* *Чжан Пэй-янь.* Да сюэ юй Чжун юн цзинь и («Да сюэ» и «Чжун юн» с переводом на современный язык). Шанхай, 1970; *Буланже П.А.* Жизнь и учение Конфуция. М., 1903 (пер. «Да сюэ» — с. 97–124); *Кобзев А.И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис // Историко-философский ежегодник. М., 1986 (пер. «Да сюэ» — с. 234–251); Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004, с. 71–122; *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 1. Oxf., 1893; Hong Kong, 1960 (пер. «Да сюэ» — с. 355–381); *idem.* Li Ki // Sacred Books of the East. Vol. 28. Oxf., 1885; Delhi etc., 1966 (пер. «Да сюэ» — с. 411–424); *Couvreur S.* Sseu chou. Les Quatre Livres. Ho kien fou, 1910, p. 1–25; *Hughes E.R.* The Great Learning and the Mean-in-Action. N.Y., 1943 (пер. «Да сюэ» — p. 145–166); *Lin Yutang.* The Wisdom of Confucius. N.Y., 1943 (пер. «Да сюэ» — p. 122–137); *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ.–L., 1963 (пер. «Да сюэ» — p. 84–89); *Gardner D.K.* Chu Hsi and the Ta-hsueh. Camb. (Mass.) — L., 1986 (пер. «Да сюэ» — p. 87–127*)*; ** *Вираг К.* Комментарии к «Великому учению» и развитие китайской философской традиции // ПДВ. 2002, № 2, с. 127–141; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 193–200; *Кобзев А.И.* Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ») // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 483–499; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Жэнь Цзю-ань.* «Да сюэ» луньли сысян пяньтань (Очерк этических идей «Великого учения») // Цзянхай сюэкань. Нанкин, 1961, № 10; *Кан Ши-чжао, Куй Цзэн.* Да сюэ чунь цю (Летопись «Великого учения»). Пекин, 1981; *Янь Лин-фэн.* «Да сюэ» юй «да сюэ чжи дао» («Великое учение» и «путь великого учения») // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1986, № 2; *Wu Shih-ch'ang.* The Original Meaning of "Ke-wu" in the "Great Learning" // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. V. М., 1960, с. 219–224.

А.И. Кобзев

ДА ТУН

大同

Да тун — «Великое единение, Великое равенство, Великое тождество/подобие». Термин кит. философии, имеющий два различных смысла: онтологич. — преимущественно в **даосизме** и социально-политич. — преимущественно в **конфуцианстве**. Гл. семантич. компонент бинома *да тун* — иероглиф *тун* [*1*] ([объ]единение, одинаковость, равенство, совместимость, совпадение, подобие, тождество) вместе со своим антонимом *и* [7] (различие, инаковость, непохожесть, неподобие, чуждость, странность, необычайность) образует пару важнейших категорий кит. классич. философии. Методологич. специфика *тун* [*1*] — в недифференцированном представлении логически принципиально различных понятий подобия и тождества.

Прямые определения четырех гл. разновидностей *тун* [*1*] содержатся в методологич. разделе **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.): «Два имени (*мин* [*2*]) одной реалии (*ши* [*2*]) — [это] *тун* [*1*] [как] повторенность (*чун* [*1*]). Невыделенность из целого — [это] *тун* [*1*] [как] единотелесность (*ти* [*1*]; см. **Ти–юн**). Совместное нахождение в помещении — [это] *тун* [*1*] [как] совпадение (*хэ* [*3*]). Наличие основания для единения (*тун* [*1*]) — [это] *тун* [*1*] [как] родственность (*лэй*)» («Цзин шо» — «Изъяснение канона», ч. 1, гл. 42). Возникшее в недрах

идеализма и формальной логики зап. понятие тождества предполагает установление единственного объекта («одно и то же», др.-греч. to ayto, tayton, taytotes): в онтологич. аспекте — это тождество самому себе, в гносеологич. и логико-методологич. — тождество объединяющей родо-видовой абстракции (идее); напротив, порожденная кит. «коррелятивным мышлением» и филос. натурализмом категория *тун* [*1*], общая для протологики и нумерологии (см. **Сяншучжи-сюэ**), подразумевает принципиальную множественность (по крайней мере двойственность — «повторение») своих объектов: в онтологич. аспекте объединяемых в определенную целостность («единение»), в гносеологич. и методологич. — охватываемых коррелятивной связью («родственное»). Соответствующее, сходное с пифагорейским учением о музыкально-числовой структуре космоса, общепринятое в кит. философии представление о гармонизирующей и нумерологически упорядочивающей роли *тун* [*1*] было выражено в **«Го юй»** («Государственные речи», гл. 3; IV–III вв. до н.э.): «Все люди и духи посредством чисел согласуют, посредством звуков проясняют. После того как числа согласованы, а звуки гармонизированы, становится возможным единение (*тун* [*1*])». В социальном аспекте *тун* [*1*] означает упорядоченное объединение множества людей в иерархизированный коллектив, характеризующийся общей задачей и единоначалием. Данное значение *тун* [*1*] было терминологизировано также в «Мо-цзы», в гл. 11–13 под общим назв. «Шан тун» («Почитание единения»), где «единение» предполагает проникнутое должной справедливостью (**и** [**1**]), централизованно управляемое структурное целое, к-рое составляют Поднебесная, народ, правители, государь и само Небо. В это семантич. поле *тун* [*1*] попадает и совместная сельскохоз. деятельность жителей одного «колодца» (*цзин* [*6*]) — нумерологически рассчитанной девятеричной терр.-производств. единицы утопич. системы «колодезных полей» — **цзин тянь** («Мэн-цзы», III A, 3; IV–III вв. до н.э.); и иерархически более высокое объединение, состоящее из 10 000 таких «колодцев» («Чжоу ли»; V–II вв. до н.э.); и вся Поднебесная, т.е. всеобъемлющий «колодец», состоящий из «девяти областей» (*цзю чжоу*) в пределах «четырех морей» (*сы хай*), соотнесенных с четырьмя сторонами света, как упорядоченная и гармонизированная древним «совершенномудрым» правителем Юем земля с населяющими ее людьми («Шу цзин», гл. 5 «Юй гун» — «Дары Юя»; VIII–V вв. до н.э.). В другой важнейшей методологич. главе **«Шу цзина»** — «Хун фань» («Величественный образец», гл. 32/24), также посвященной деятельности культурного героя Юя, использовано уже само словосочетание *да тун* для определения всеобщей гармонии в «социальном пространстве», т.е. полного согласия всех пяти инстанций — 1) государь; 2) черепаший оракул; 3) тысячелистниковый оракул; 4) сановники и служилые; 5) народ, — испрашиваемых при разрешении важной гос. проблемы.

Согласно даос. (см. **Даосизм**) канону «Чжуан-цзы» (гл. 33; IV–III вв. до н.э.), виднейший представитель «школы имен» (**мин-цзя**) **Хуй Ши** (IV в. до н.э.) придал сочетанию *да тун* предельно общий онтологич. смысл, обозначив им «полное единение (*тун* [*1*]) [всей] тьмы вещей». Возможно, этот тезис является плодом даос. мысли, во всяком случае именно в ней он получил дальнейшее развитие. В тексте «Чжуан-цзы» (гл. 11) также представлено собственно даос. «учение великого человека», согласно к-рому *да тун* предполагает его телесное слияние со всем миром и утрату в нем своего «я». Основанное на этом подходе определение *да тун* как состояния, при к-ром «небо, земля и [вся] тьма вещей [подобны] телу (*шэнь* [*2*]) одного человека», содержится в даосизированном тексте III в. до н.э. **«Люй-ши чунь цю»** («Вёсны и осени господина Люя», XIII, 1). В **«Ле-цзы»** (гл. 2; IV в. до н.э. — IV в. н.э.) описаны не ограниченные законами физич. мира возможности человека, обретшего «гармонию» (*хэ* [*1*]), к-рую порождает «великое единение с вещами»: «Вещи не способны [его] поранить и стать препятствием, зато [он] может проходить сквозь металл и камень, шагать по воде и огню».

В отличие от этих граничащих с мистикой онтологич. трактовок, конфуцианцы развили исконное содержание *да тун* в специальную социально-политич.

концепцию. Впервые она была представлена в гл. 9 — «Ли юнь» («Циркуляция правил благопристойности», или «Действенность ритуала») конф. трактата **«Ли цзи»** (IV–I вв. до н.э.), где устами **Конфуция** описываются два состояния общества: идеальное — *да тун* и приемлемое — *сяо кан* («Малое процветание»). Определение сущности *да тун* в двух фразах из девяти иероглифов — «*Да дао чжи син е. Тянь ся вэй гун*» — обычно принято толковать следующим образом: «Когда действовало Великое **дао** (или: когда шли по Великому пути), Поднебесная принадлежала всем (была общей)». Сущность об-ва *сяо кан* определяется параллельной конструкцией из двух фраз: «*Цзинь да дао цзи инь. Тянь ся вэй цзя*» — «Ныне, когда Великое *дао* уже скрылось, Поднебесная принадлежит семьям».

Этот параллелизм обычно трактуется как противопоставление всеобщего равенства и принадлежности всего всем, с одной стороны, и разделенности мира — с другой. Но в таком случае идея *да тун* входит в противоречие с установкой конфуцианства на жесткую социальную иерархию. Кроме того, Конфуцию принадлежит общая негативная оценка *тун* [*1*]: «благородный муж (**цзюнь цзы**) [входит в] гармонию (*хэ* [*1*]), но не в единение (*тун* [*1*]), а ничтожный человек (*сяо жэнь*) — в единение, но не в гармонию» («Лунь юй», XIII, 23). Это заставляло уже средневековых кит. мыслителей, а впоследствии кит. и зарубежных исследователей сомневаться в конф. происхождении концепции *да тун* и искать ее корни в идеях даосов, моистов (**мо-цзя**), аграрников (**нун-цзя**) и др. филос. школ. По-видимому, тезис «*Тянь ся вэй гун*», определяющий *да тун*, означает такое состояние Поднебесной, при к-ром все в ней гармонизировано как в едином здоровом организме с ненарушенной естественной иерархией органов и функций, что подтверждено зафиксированным в «Ле-цзы» и «Люй-ши чунь цю» наличием у *да тун* признаков «гармоничности» и организмического подобия «телу одного человека». Понятие *гун* [*2*], фигурирующее здесь в качестве определения Поднебесной, выражает идею централизованной социальной иерархии во главе со справедливым правителем (*гун* [*2*]). Справедливость, связанная с термином *гун* [*2*], в социальном плане понималась как правильное единоначалие и отсутствие каких-либо бесконтрольных проявлений частных интересов (*сы* [*1*]) и самостийных группировок, «партий» (*дан* [*2*]) (напр., «Чжуан-цзы», 33; «Люй-ши чунь цю», I, 4). Т.о., *гун* [*2*] может означать принадлежность не всем, а «главным» — князьям-*гунам*, репрезентантам (см. **Гун** [**1**]) всех уровней социальной иерархии, на вершине к-рой находится главный репрезентант — государь. В онтологич. плане подобная справедливость означала соответствие космич. порядку и его наивысшему репрезентанту — *дао*.

Представленное в «Ли цзи» лапидарное описание идеального об-ва Великого единения начало приобретать популярность в Китае со второй половины XIX в. в связи с обостренным интересом к социальным преобразованиям, к-рый был вызван внутригос. кризисом и столкновением с Западом. Первым придал этой утопии широкое обществ. звучание идеолог и вождь восстания тайпинов (1850–1864) **Хун Сю-цюань**, соединив ее с историософ. идеей *тай пин* (Великое равновесие), имеющей как конф., так и даос. (**«Тай пин цзин»** — «Канон Великого равновесия») корни, и интерпретировав в соответствии с христианскими заповедями. Эта нетрадиц. интерпретация была обусловлена такой смысловой пластичностью исходного описания *да тун*, к-рая даже у **Чжу Си** вызывала сомнение в его собственно конф. происхождении. Вопреки подобным сомнениям идеолог реформаторского движения **Кан Ю-вэй** предпринял попытку доказать происхождение от самого Конфуция идеала *да тун*, в истолковании к-рого он соединил веру в религ. функцию конфуцианства с признанием социалистич. принципов. Новаторским достижением Кан Ю-вэя стало включение в специально разработанную теорию *да тун* идеи социально-историч. прогресса. Восприняв идущие от **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.), **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) «учения о канонах в современных знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*), традиции «**Гунъян чжуань**» (V–II вв. до н.э.) и сформулированную Хэ Сю доктрину «трех эр» (*сань ши*) историч. развития: *шуай луань* (Впадение в хаос), *шэн*

пин (Подъем к равновесию) и *тай пин* (Великое равновесие), — Кан Ю-вэй перевернул традиц. последовательность (от «золотого века» — к упадку) и выдвинул тезис о поступательном движении истории к стадии *тай пин*, к-рой в будущем должно достигнуть все человечество, пришедшее в состояние *да тун*. Этой теме он посвятил свое самое значительное произв. — «Да тун шу» («Книга о Великом единении», 1884–1902). В этот же период под схожим назв., «Да тун сюэ» («Учение о Великом единении», 1899), была переведена на кит. яз. книга Б. Кидда «Социальная эволюция» (1894). После событий 1917 в России **Сунь Ят-сен** усмотрел в *да тун* результат грядущей мировой революции. Представители вестернизированных направлений социально-политич. мысли Китая развили ряд соответствующих их учениям интерпретаций *да тун*: социалистическую (Лян Ци-чао, Сунь Ят-сен), анархическую (У Чжи-хуй), коммунистическую (Мао Цзэ-дун). В ходе стимулированной этим полемики об истоках данной концепции последние были обнаружены в таких осн. школах кит. философии, как конфуцианская (Го Мо-жо), даосская (У Юй, **Лян Шу-мин**), моистская (Цай Шан-сы, **Фэн Ю-лань**), аграрная (**Лю Ши-пэй**, Фэн Ю-лань), или во всех них вместе взятых (Хоу Вай-лу). В кит. истории девиз правления Да-тун связан с периодами нестабильности и раздробленности: 535–545 — на Юге при дин. Лян, 947 — в киданьском гос-ве Ляо, 1932–1933 — в Маньчжоу-го при Пу И. В совр. политич. лексиконе КНР *да тун* обозначает абс. общественное процветание на высшем мировом уровне, а *сяо кан* — относительное на уровне среднеразвитых стран. Достижение состояния *да тун* было воспето Сунь Ят-сеном в гимне Гоминьдана, обнародованном в 1924 при открытии военной академии Вампу, ставшем в 1937 официальным гимном Китайской Республики и остающимся таковым на Тайване.

** *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984, с. 78–115; *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987, с. 89–98; *он же*. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Фельбер Р.* Концепция да тун в новое и новейшее время // Китай: государство и общество. М., 1977; *Дэн Чу-пин.* «Тянь ся вэй гун» юань и синь тань (Новое рассмотрение изначального смысла [выражения] «Тянь ся вэй гун») // Вэнь ши чжэ. 1984, № 4; *Хоу Вай-лу* и др. Чжунго лидай да тун лисян (Идеал *да тун* в истории Китая). Пекин, 1959; *Pokora T.* On the Origin of the Notions T'ai-p'ing and Ta-t'ung in Chinese Philosophy // Archiv Orientální. 1961, vol. 29, № 3.

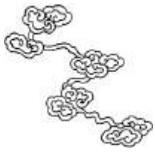
А.И. Кобзев

«ДА ШЭН ЦИ СИНЬ ЛУНЬ»

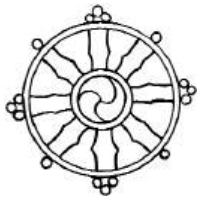
大乘起信論

«Да шэн ци синь лунь» (санскр. «Махаяна-шраддхотпада-шастра» — «Шастра о пробуждении веры в махаяну») — один из гл. канонич. текстов кит. буддизма махаяны. Наряду с осн. махаянскими сутрами входил в обязательную программу теоретич. подготовки последователей махаяны в Китае, Корее, Японии, Вьетнаме, независимо от принадлежности к той или иной школе (см. **Буддизм**). По традиции автором трактата считается инд. поэт, драматург и ученый Ашвагхоша (I–II вв.), к-рый почитался как 13-й общебуд. патриарх. Но поскольку «Да шэн ци синь лунь» отражает довольно высокий уровень развития махаянской философии, то он мог быть написан не ранее V–VI вв. либо тезкой знаменитого ученого-буддиста, либо анонимным автором (авторами). Санскр. оригинал не сохранился, известны два варианта его перевода на кит. яз., выполненные в 550 Парамартхой и ок. 695 — 700 — Шикшанандой. Отсутствие санскр. текста и его тибет. перевода делают возможным предположение, что текст был создан в Китае. Широкое распространение получил вариант Парамартхи, породивший большое число комментаторских сочинений (в настоящее время идентифицировано 173).

В отличие от мн. др. махаянских трактатов, для к-рых характерна парадокс. и энигматич. форма изложения филос. понятий, «Да шэн ци синь лунь» дает последовательное, систематич. и детально аргументированное изложение



центр. положений буддизма махаяны, интерпретируя такие фундамент. понятия, как татхата (кит. *чжэнь жу* — «истинная таковость», «истинная реальность»), шуньята (**кун** [**1**] — «пустота»), самадхи (**саньмэй** — «просветление»), трикая (*сань шэнь* — «три тела [будды]») и др. Особенностью «Да шэн ци синь лунь» является стремление свести в целостную доктринальную систему концепции, возникшие и развивавшиеся независимо друг от друга в рамках разных, зачастую противоборствующих направлений махаяны, напр. концепцию шуньяты школы мадхьямики (см. **Саньлунь-цзун**), концепции алая-виджняны (**алайе ши**, *цзан ши* — «сознание-сокровищница») и татхагата-гарбхи (**жулай цзан** — «сокровищница „так приходящего“») школы йогачары. Их синтезу способствовала развиваемая в «Да шэн ци синь лунь» доктрина «единого сознания» (*и синь*), к-рое отождествляется с татхагата-гарбхой и в то же время с татхатой — «истинной реальностью», характеризуемой одновременно как «истинная пустота» и «истинная непустота». Под «пустотой» татхаты подразумевалось, что «истинная реальность» изначально свободна от всякой «омраченности» (*у мин*) или «загрязненности» (*ань* [*2*]). Под «непустотой» имелось в виду, что татхата обладает различными позитивными характеристиками и свойствами (вечность, неизменность, чистота, самодостаточность и т.д.). Вместе с тем в «Да шэн ци синь лунь» утверждается, что «единое сознание», представляющее собой изначально чистую, универсальную и всеобщую основу сознания всех живых существ, имеет две ипостаси — абс. и относит., каждая из к-рых, в свою очередь, охватывает все аспекты бытия и содержит в себе все многообразие «вещей и явлений» (*сян у*) феноменального мира. Абс. ипостась «единого сознания» — «чистая» и «неомраченная» сущность сознания всех живых существ — находится в гармоничном единстве с «истинной реальностью» и адекватно ее отражает. Источник «омрачения» и его «первопричина» усматриваются в татхагата-гарбхе, порождающей как «чистые», так и «омраченные» дхармы. Динамика процесса «омрачения» сознания и взаимодействия «омраченного» сознания с «неомраченным» объясняется с помощью концепции алая-виджняны. Абс. и относит. ипостаси «единого сознания» обусловливают друг друга, непрерывно вступая в противоборство и снова объединяясь т.о., что одновременно представляют собой «единое» и «неединое», содержат в себе как «просветленную», так и «омраченную» сущности. На основе этих концепций в «Да шэн ци синь лунь» разработана универсальная доктрина «просветления», которая обосновывает возможность как «постепенного» (*цзянь у*), так и «внезапного» (**дунь у**) достижения «просветленного» состояния сознания. Присущий «Да шэн ци синь лунь» универсалистский и синтетич. подход к интерпретации важнейших махаянских положений оказал влияние на все школы дальневосточ. буддизма поздней махаяны, способствуя преодолению сектантских разногласий относительно ряда понятий и категорий и разработке обобщающих концепций. Имеются полные переводы на англ. (D.T. Suzuki, 1900; Y.S. Hakeda, 1967) и рус. (Е.А. Торчинов, 1997) яз.



* Да шэн ци синь лунь (Шастра о пробуждении веры в махаяну). Сянган, 1926; *Мотидзуки С.* «Дайдзё кисинрон»-но кэнкю (Изучение «Шастры о пробуждении веры в махаяну»). Токио, 1922; *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосиб., 1989, с. 245–256; Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер., предисл. Е.А. Торчинова. СПб., 1997; Aśvaghosa's Discourse on the Awakening of Fate in the Mahāyāna / Tr. by Teitarō Suzuki. Chic., 1900; *Hakeda Yoshito S.* The Awakening of Fate. N.Y., 1967.

Н.В. Абаев

Две истины *см.* **Эр ди**

Деяние *см.* **Вэй [1]**

ДИН ВЭНЬ-ЦЗЯН

丁文江

Дин Вэнь-цзян, Дин Цзай-цзюнь. 1887, уезд Тайсин пров. Цзянсу, — 1936. Ученый-геолог, философ, обществ. деятель. Получил образование в Японии (1902–1903) и Англии (Кембридж, 1903–1910). Проф. геологии Пекинского ун-та (1916–1936). Вместе с **Ху Ши** — редактор «Нули чжоубао» (1922–1924) и «Дули пинлунь» (1931–1933). В ходе **дискуссии о науке и метафизике** Дин Вэнь-цзян выступил гл. оппонентом Чжан Цзюнь-мая. Отвергая интуитивное знание, доказывал «всемогущество» и универсальность науки, проистекающие из ее «методологии». Однако науч. методы и каузативные связи в схеме Дин Вэнь-цзяна сводились по существу к таксономии. Фактически он развивал в своей аргументации нек-рые элементы учения австр. философа-идеалиста Э. Маха, а также У. Джемса, К. Пирсона и Дж. Беркли, ссылаясь на «последнюю истину» эмпириокритицизма, утверждающего объект. мир как «комплекс ощущений» (*ганьцзюэ фухэлунь*). Интерпретируя концепцию амер. историка первобытного об-ва Л.Г. Моргана, называвшего материю «замыслом» (у Дин Вэнь-цзяна — *сыгоу*), декларировал, что материя не полностью объективна по своей природе, но частично конструируется мышлением и существует на основе человеч. ощущений.

* *Дин Вэнь-цзян.* Сюаньсюэ юй кэсюэ: Пин Чжан Цзюнь-май ды «жэньшэнгуань» (Метафизика и наука: Критика «жизнесозерцания» Чжан Цзюнь-мая) // Кэсюэ юй жэньшэнгуань (Наука и жизнесозерцание). Т. 1. Шанхай, 1923; *он же.* Сюаньсюэ юй кэсюэ: Да Чжан Цзюнь-май (Метафизика и наука: Ответ Чжан Цзюнь-маю) // Кэсюэ юй жэньшэнгуань. Т. 2. Шанхай, 1923; *он же.* Сюаньсюэ юй кэсюэ ды таолунь ды юйтун (К итогам обсуждения метафизики и науки) // Там же. ** *Furth Ch.* Ting Wen-chiang: Science and China's New Culture. Camb. (Mass.), 1970.

С.Р. Белоусов

Дипломатов школа *см.* **Цзунхэн-цзя**

乙

ДИСКУССИЯ О НАУКЕ И МЕТАФИЗИКЕ

科學與玄學論戰

Дискуссия о науке и метафизике (*кэсюэ юй сюаньсюэ луньчжань*) — филос. дискуссия нач. 20-х гг. XX в., оказавшая заметное воздействие на последующую эволюцию обществ.-политич. мысли Китая. Предмет спора — дихотомия Запад–Восток («зап. техника — вост. этика»), выраженная в противопоставлении «науки» (*кэсюэ*), к-рая отождествлялась с понятием «вестернизация» (*сихуа*), и «метафизики» (**сюань-сюэ**), представлявшей кит. систему мышления. «Сторонники науки» (*кэсюэ-пай*), или «западники» (*сифан-пай*), отстаивали необходимость развития Китая в соответствии с европ. образцами; «сторонники метафизики» (*сюаньсюэ-пай*) под впечатлением от разрушительных последствий Первой мировой войны объявляли о кризисе «материалистичной» зап. культуры, отдавая приоритет «духовности» Востока.

Импульсом к дискуссии послужила статья Чжан Цзюнь-мая «Жизнесозерцание» («Жэньшэнгуань», февр. 1923; см. **Жэньшэнгуань**). Вынесенный в заглавие термин обозначал эзотерич. понятие, в к-ром воплотились, с одной стороны, интерпретация зап. иррационализма, а с другой — развитие нек-рых элементов **неоконфуцианства**, в частности взглядов **Ван Ян-мина**. Центр. объектом «жизнесозерцания» объявлялась категория «я» (*во*) — «всякий продукт человеч. духа», таинств. внутр. мир человека; «жизнесозерцание» как феномен ментальности не подвластно каузативным законам и определяется факторами сугубо личностного порядка, в т.ч. «совестью индивида», непосредств. созерцанием, прямым постижением истины. «Я» находится в оппозиции к «не-я» (*фэй во*) — внеш. стороне окружающего мира. По Чжан Цзюнь-маю, применение науч. законов уместно лишь в отношении «мертвой материи», наука бессильна разрешить духовные проблемы человеч. бытия. В построениях Чжан Цзюнь-мая ощущается влияние индетерминизма баденской школы неокантианства — идея противоположности (позднее сведенной гл. представителем школы — Г. Риккертом к различию) между методами наук о природе и наук

о культуре («наук о духе»). Чжан Цзюнь-мая поддержали **Лян Ци-чао**, **Лян Шу-мин**, **Чжан Дун-сунь**, Ван Пин-лин, Цюй Цзюй-нун, Линь Цзай-пин, Фань Шоу-кан, Тун Го-си, Сунь Фу-юань и др. Их аргументация строилась гл. обр. на теориях Р. Эйкена, А. Бергсона, Х. Дриша, Э.Дж. Урвика и учении Ван Ян-мина. Филос. экзегеза «жизнесозерцания» подразумевала «квинтэссенцию духа кит. культуры», основанную на интуитивности мышления и спонтанности процесса познания. Хотя «сторонники метафизики» акцентировали различные аспекты дихотомии Запад—Восток, «материалистическое» («наука») — «духовное» («метафизика»), принципиальный смысл их рассуждений одинаков: «материалистич.» тенденция, приведшая Европу к войне и депрессии, деструктивна; кит. культуре присущи нравств. и гуманистич. начала, к-рые отсутствуют в зап. культуре и недостижимы посредством узкопрактич. «науки».

Гл. оппонентом Чжан Цзюнь-мая стал **Дин Вэнь-цзян**, опубликовавший в апр. 1923 статью «Метафизика и наука» («Сюаньсюэ юй кэсюэ»), в к-рой, фактически следуя схеме мира естеств. наук О. Конта, отвергал интуитивное знание, настаивал на «непреходящей ценности науки», доказывал ее «всемогущество» и универсальность, проистекающие из ее «методологии»; банкротство европ. цивилизации — вина не «науки», а политиков. В защиту науки выступили также **Ху Ши**, У Чжи-хуй, Ван Син-гун, Тан Юэ, Лу Чжи-вэй, Чжу Цзин-нун, Жэнь Хун-цзюнь и др. Опираясь на авторитет Э. Маха, У. Джемса, Дж. Беркли, К. Пирсона, Дж. Дьюи и Т. Гексли, они доказывали обусловленность создания духовных ценностей развитием материальных факторов. Зап. цивилизация, полагали они, имеет возможность достичь высокого уровня и в духовной сфере. Кит. цивилизация в материальном плане характеризуется «бедностью и пассивностью», поэтому не может претендовать на превосходство в «духовности».

Несмотря на внеш. противоположность тезисов приверженцев «науки» и «метафизиков», первые также придерживались идеалистич. трактовки эволюции природы и об-ва, декларируя создание науч. законов людьми в соответствии с практич. потребностями. Интродуцируя в свою схему идею амер. историка первобытного об-ва Л.Г. Моргана, называвшего материю «замыслом» (*сыгоу*), они утверждали, что материя частично конструируется мышлением (сознанием) и существует на основе субъективных ощущений. Кроме того, понятие «методология» у Дин Вэнь-цзяна и др. подразумевало не совокупность аналитич. приемов исследования, а скорее таксономич. принцип «упорядочения известной суммы фактов». Первые сторонники марксизма в Китае (Чэнь Ду-сю, Цюй Цю-бо, Дэн Чжун-ся, Пэн Кан и др.) отмечали, что «западники» и «метафизики» представляли различные модификации идеализма и стояли «в одном строю против армии сил диалектич. и историч. материализма».

«Дискуссия о науке и метафизике» была частью более широкого спора о природе и значении фундаментальных различий между зап. и вост. цивилизациями, начавшегося на рубеже XIX—XX вв. Полемика была продолжена в 20—30-х гг. XX в. под такими программными лозунгами, как «реконструкция культуры на кит. основе» (*чжунго бэнь вэй вэньхуа*), «полная вестернизация» (*цюань пань сихуа*) и «нац. форма» (*миньцзу синши*).

* Кэсюэ юй жэньшэнгуань (Наука и жизнесозерцание.). Т. 1—2. Шанхай, 1923; Жэньшэнгуань чжи луньчжань (Дискуссия о жизнесозерцании). Пекин, 1925; ** *Белоусов С.Р.* Поиски альтернативы развития Китая: традиционализм или модернизм // ПДВ. 1987, № 4; *Люй Си-чэнь*, *Ван Юй-минь*. Чжунго сяньдай чжэсюэ ши, 1919—1949 (История китайской философии в новейшую эпоху, 1919—1949). Чанчунь, 1984, с. 94—113.

С.Р. Белоусов

«Диспут в Зале белого тигра» *см.* **«Бо ху тун»**

Долг/справедливость *см.* **И [1]**

ДОЮАНЬ ЖЭНЬШИЛУНЬ

多元認識論

Доюань жэньшилунь (*жэньшилунь ды доюань лунь*) — эпистемологический плюрализм. Гносеологич. концепция, разработанная в 30–40-е гг. XX в. **Чжан Дун-сунем** на основе кантианской теории априорности знания. Сделанный Чжан Дун-сунем акцент на разуме и рассудке (*лисин*) восходит помимо трансцендентализма Канта также к **неоконфуцианству**, теориям амер. философа, основателя совр. модальной логики К.И. Льюиса (особенно к его работе «Разум и мировой порядок», 1929), англ. логика и философа А.Н. Уайтхеда и англ. сторонника релятивистской космологии А.С. Эддингтона. Отрицая, что объективно существующий внеш. мир является первичным и единств. источником познания, и утверждая, что всеобщие и необходимые законы опыта принадлежат не самой природе, а только рассудку, к-рый «вкладывает» их в природу, Чжан Дун-сунь соглашался в принципе с тезисом Канта о том, что для достижения истинного знания необходим синтез чувственного созерцания с категориями рассудка, условием чего является единство человеч. сознания. Однако он добавлял, что осн. составляющими знания надо считать «порядок», «категорию», «постулат» и «концепцию». В чувственном опыте эти четыре элемента взаимосвязаны, образуя в комбинации то, что Кант называл «феноменом». Тем не менее, несмотря на взаимозависимость, каждый из назв. элементов имеет свой источник и ни при каких обстоятельствах не может превратиться в др. элемент или комбинацию др. элементов. Признавая эклектич. характер своего гносеологич. синтеза, Чжан Дун-сунь настаивал, что при интеграции различных элементов чужих теорий в общую стройную систему «его тезис тем не менее оригинален». Концепция эпистемологич. плюрализма Чжан Дун-суня оказала определенное влияние на часть молодого поколения кит. философов, стимулировала рост их интереса к новейшим учениям и сказалась на трактовке понятий «свобода» и «демократия» в рамках созданной Чжан Дун-сунем совместно с Чжан Цзюнь-маем концепции «гос. социализма».

* *Чжан Дун-сунь.* Жэньшилунь (Теория познания). Шанхай, 1934; *он же.* Доюань жэньшилунь чуншу (Еще раз о плюралистич. гносеологии) // *Ху Ши* и др. Чжан Цзюй-шэн сяньшэн циши шэнжи цзинянь луньвэнь цзи (Сборник статей в честь 70-летия со дня рождения г-на Чжан Цзюй-шэна). Шанхай, 1937; Сысян, юйянь юй вэньхуа (Мышление, язык и культура) // Шэхуйсюэ цзе (Общественные науки). Пекин, 1938; Чжиши юй вэньхуа (Знание и культура). Шанхай, 1946 (переизд.: Сянган, 1968); Лисин юй миньчжу (Разум и демократия). Шанхай, 1946 (переизд.: Гонконг, 1968); *Chang Tung-sun.* A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge // A Review of General Semantics. 1952, vol. 9; ** *Белоусов С.Р.* Китайская версия «государственного социализма» (20–40-е гг. XX в.). М., 1989; *Е Цин (Жэнь Чжо-сюань).* Чжан Дун-сунь чжэсюэ пипань (Критика философии Чжан Дун-суня). Шанхай, 1934; *Чжань Вэнь-ху.* Чжан Дун-сунь ды доюань жэньшилунь цзи ци пипин (Плюралистическая гносеология Чжан Дун-суня и ее критика). Шанхай, 1936.

С.Р. Белоусов

ДУ ВЭЙ-МИН

杜維明

Ду Вэй-мин, Tu Wei-ming. Род. 1940. Культуролог, историк кит. философии. В 1968 получил степень д-ра по истории и восточноазиат. языкам в Гарвардском ун-те (тема дис. — философия **Ван Ян-мина**). Преподавал в Принстонском и Калифорнийском (Беркли) ун-тах, выступал с циклами лекций в Пекинском ун-те и ун-те Тайваня. Проф. кит. истории и философии, декан ф-та восточноазиат. языков и цивилизаций Принстонского ун-та. Чл. Амер. академии искусств и наук, директор Ин-та культуры и коммуникаций при Центре культурного и технич. обмена Восток–Запад (Гонолулу), входит в состав преподавателей Академии кит. культуры (Пекин).

Исследовательские интересы связаны с т.н. «конф. гуманизмом», историей философии Вост. Азии, сравнительным религиоведением. Особое внимание уделяет религ. измерению конф. мысли. По Ду Вэй-мину, стержневые

идеи **«Лунь юя»** — «Путь» (**дао**), «учение» (*сюэ*) и «политика» (*чжэн* [*3*]) образуют определяющие характеристики «конф. гуманизма», к к-рым можно отнести также «прорыв в трансцендентальное»; трактовка **конфуцианства** как исключительно секулярного «практич. наставления» ошибочна. Ду Вэй-мин не соглашался с оценкой М. Вебером конфуцианца как человека, хорошо приспособленного к миру, считая, что модель «совершенного мужа» (**цзюнь цзы**) противоположна идее самоадаптации, т.к. она предполагает действия по реформированию мира. Оно осуществляется через санкционированное самосовершенствованием моральное принуждение в социуме и духовный резонанс с мировыми структурами, дающий *цзюнь цзы* возможность быть «со-созидателем» (co-creator) Вселенной. Учение конфуцианства отражает взаимосвязанные аспекты человеч. бытия: поэтический — невербальное внутр. взаимодействие людей между собой и со средой «на языке сердца»; политический — «правление», или «политика» (*чжэн* [*3*]), толкуется как «выправление» (*чжэн* [*1*]) посредством «морального принуждения» со стороны верхов; социальный — ритуализация на основе определенных норм социальной деятельности, уважения к старшим, установившихся моделей поведения, что не препятствует самовыражению и дает возможность устойчивой коммуникации; исторический — в плане оценки, актуальной для текущей ситуации («почему не произошло то, что могло бы случиться»); метафизический — преодоление антропоцентризма и выход на «антропо-космич.» понимание единства человека и мира. В единстве этих аспектов образуется мировоззренческий комплекс — «конф. проект», способный в кризисные ситуации восстанавливать сознание глубокого смысла человеч. существования. Последовавший за периодом экономич. роста «постконф. стран» Вост. Азии в 70–80-х гг. XX в. интерес к конф. этике труда и предпринимательства способен дать новую жизнь «конф. проекту». По мнению Ду Вэй-мина, он м.б. адаптирован к ценностям науки и демократии без утери связи с исконными вост. корнями.

Зарубеж. исследователи истории совр. кит. философии относят Ду Вэй-мина к представителям третьего поколения **нового конфуцианства**, вышедшего на науч. сцену в 80-х гг. Они получили образование за пределами континентального Китая, а их творчество носит по преимуществу историко-исследовательский характер в отличие от предыдущих поколений, в осн. стремившихся к созданию синтетич. филос. моделей.

* *Tu Wei-ming.* Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung. Honolulu, 1976; *idem.* Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472–1502). Berk., 1976; *idem.* Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought. Berk., 1979; *idem.* Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation. Albany (N.Y.), 1985; *idem.* Way, Learning and Politics: Essays on the Confucian Intellectual. Singapore, 1989.

А.В. Ломанов

ДУ ГУАН-ТИН

杜光庭

Ду Гуан-тин, Бинь-шэн, Гуан-чэн сянь-шэн, монашеское имя Дун-ин — «Вост. море». 855–933. Даос. философ (см. **Даосизм**), патриарх школы «трех вместилищ» (*саньдун-цзун*). В молодости изучал конф. (см. **Конфуцианство**) канонич. и историч. сочинения, позднее стал приверженцем даосизма и принял монашество в храме на горе Тяньтай. Ду Гуан-тин — один из самых популярных и плодовитых авторов своего времени, в **«Дао цзан»** включено 28 его соч. Осн. труды написаны в форме коммент. к даос. канонич. трактатам: «Дао дэ чжэнь цзин гуан шэн и» («Всеобъемлющий и священный смысл Истинного канона о *дао* и *дэ*») и «Тай шан Лао-цзюнь шо чан цин цзин чжу» («Комментарий к Канону неизменной чистоты и покоя, проповеданному Высочайшим владыкой Лао-[цзы]»). В центре учения Ду Гуан-тина — проблема соотношения **дао** и «вещей» (**у** [**3**]), к-рая решается в традиц. для кит. философии духе: *дао* и «вещи» соотносятся как «надформенное» (*син эр шан*) и «подформенное» (*син эр ся*). Согласно социальной доктрине

Ду Гуан-тина, к-рая позволяет считать его непосредств. предшественником **неоконфуцианства**, социальные различия и неравенство обусловлены «пневмой» (**ци** [**1**]) людей: чистая «пневма» присуща благородным и мудрым, а мутная — презренным и глупым. Ду Гуан-тин занимался также проблемами космогонии и космологии. Посвятил несколько трактатов, в к-рых сказалось влияние практики йоги, проблеме самадхи — высшего психич. состояния (см. **Саньмэй**).

** *Чу Цзыци* (*Щуцкий Ю.К.*). Ду Гуан-тин дуйюй дао-цзяо сянчжэн чжи цзяньцзе (Исследование даосского символизма Ду Гуан-тина) // Тоёгаку сорон. Т. 1. Осака, 1934.

Е.А. Торчинов

ДУНЛИНЬ-СЮЭПАЙ

東林學派

Дунлинь-сюэпай — дунлиньская школа. Течение в **неоконфуцианстве** кон. XVI — нач. XVII в. Получило назв. по имени частной академии Дунлинь (*дунлинь шуюань* — Книжная палата Восточного леса), созданной в 1604 в вост. лесном предместье г. Уси (пров. Цзянсу) на месте школы, основанной в нач. XII в. Ян Ши и закрытой в XIII в. Создатели академии **Гу Сянь-чэн** и его брат Гу Юнь-чэн разработали в качестве руководства к учению «Положение о Дунлиньском сходе» («Дунлинь хуй юэ»), где перечислялись «Правила ученичества в Пещере белого оленя» («Бай лу дун сюэ гуй»), название к-рых подчеркивало преемственность традиций знаменитого в прошлом учебного заведения, возглавлявшегося **Чжу Си**. После смерти Гу Сянь-чэна в 1612 распорядителем академии, объединявшей более 300 членов, стал **Гао Пань-лун**. Дунлиньская школа имела тысячи последователей, образовывавших дочерние академии. Объединение наиболее активных ее сторонников именовалось Дунлиньской партией (*дунлинь-дан*). Ее ядро составляли гос. деятели, репрессированные в начале 1590-х гг. В основе их оппозиц. настроений лежало стремление к восстановлению исконных норм и ценностей конф. этики в качестве гл. регуляторов жизни об-ва в условиях политич. кризиса конца эпохи Мин (1368–1644). В 1620 в результате восшествия на престол нового императора дунлиньцы пришли к власти, но уже в середине 1620-х гг. потерпели поражение и подверглись репрессиям. В 1625 академия была запрещена и разрушена, а в 1628–1629 восстановлена под началом ученика Гао Пань-луна, У Гуй-сэня, после смерти к-рого бездействовала до 1643, когда ее возглавил племянник Гао Пань-луна Гао Ши-тай. В 1680-х гг. она стала гос. учреждением, а в XX в. — обычной школой.

Дунлиньская школа противостояла гл. обр. тайчжоуской школе последователей **Ван Ян-мина** (кон. XV — нач. XVI в.) и стремилась обосновать целостность человеч. существования, в к-ром внутр. свобода личности согласуется с нормами социальной жизни. Критикуя нек-рые аспекты янминизма и чжусианства, ратуя за преодоление даос.-буд. влияний и ориентируясь на ханьское **конфуцианство**, дунлиньская школа подготовила возникновение при дин. Цин (1644–1911) «учения о естестве», или «ханьского» учения (**пу-сюэ**, *хань-сюэ*).

* Дунлинь шуюань чжи (Анналы Дунлиньской академии). [Б.м.], 1881; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 397–400; Политическая организация Дунлинь и ее деятели // Хрестоматия по истории Китая в средние века. М., 1960, с. 123–134; *Busch H.* The Tung-lin Shu-yu and Its Political and Philosophical Significance // Monumenta Serica. 1949–1955, vol. 14, p. 1–163; *Elman B.A.* Imperial Politics and Confucien Societies in Late Imperial China. The Hanlin and Donglin Academies // Modern China. 1989, vol. *15, № 4; Hucker C.O.* The Tung-lin Movement of the Late Ming Period // Chinese Institutions / Ed. by J.K. *Fairbank. Chic.–L., 1973,* p. *132–162; Meskill J.* Academies in Ming China: A Historical Essay. Tucson, 1982.

А.И. Кобзев

ДУН–ЦЗИН

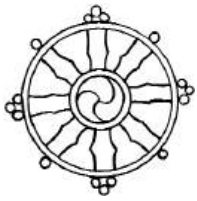
動靜

Дун–цзин — пара важнейших категорий кит. философии, в узком смысле соответствующая оппозиции «движение–покой», а в широком — охватывающая также целый ряд др. антиномичных понятий: действенность–бездейственность, динамичность–статичность, активность–пассивность, изменчивость–постоянство, твердость–податливость, возбудимость–невозмутимость. В самом общем онтолого-космологич. аспекте иероглифы *дун* [*1*] и *цзин* [*2*] впервые были порознь терминологизированы в основополагающем даос. трактате **«Дао дэ цзин»** («Канон Пути и благодати», VI–IV вв. до н.э.), где *дун* [*1*] — это атрибут **дао**, «обращающегося» (*фань* [*2*]) от одной противоположности к другой (§ 40), а *цзин* [*2*] — состояние «[всей] тьмы вещей» (*вань у*), «возвращающейся к [своему] корню» (*гуй гэнь*) и «вновь обретающей [свое изначальное] предопределение» (*фу мин*; см. **Мин** [**1**]) (§ 16). В столь же фундаментальном для **конфуцианства**, а затем и всей традиц. кит. философии тексте, — комментирующей части **«Чжоу и»**, особенно в «Си цы чжуани» («Предание привязанных афоризмов», V–IV вв. до н.э.), *дун* [*1*] и *цзин* [*2*] сведены в терминологич. пару, характеризующую процессы взаимных трансформаций и изменений, происходящих между мирообразующими полярными силами **инь–ян** и такими их ипостасями, как *цянь* [*1*] (творчество) — *кунь* (исполнение), *ган* [*1*] (твердость) — *жоу* (податливость). Поскольку чередование *инь–ян* и их взаимопревращения здесь определены как *дао*, *дун* [*1*] — *цзин* [*2*] выступают в качестве его важнейших характеристик и носителей общего с ним атрибута «постоянства» (*чан* [*2*]).

Осуществивший синтез **даосизма** с конф. идеями из «Чжоу и» в рамках «учения о таинственном» (**сюань-сюэ**), **Ван Би**, комментируя «Дао дэ цзин», на основе общего тезиса о первичности «отсутствия/небытия» (*у* [*1*]) и «пустоты» (**сюй**) по отношению к «наличию/бытию» (*ю*; см. **Ю–у**) сделал заключение о приоритете *цзин* [*2*] перед *дун* [*1*]: «Все наличествующее исходит из пустоты, а движение исходит из покоя», поэтому всегда «движение вновь обретет покой».

Эта тенденция к признанию первичности *цзин* [*2*] и вторичности *дун* [*1*], имевшая корни как в даосизме, так и в конфуцианстве (ср. первичность *инь* [*1*] в паре *инь–ян*), была усилена в раннем кит. **буддизме**. Один из его основоположников, **Сэн-чжао**, выступил с «теорией неизменяемости вещей» (*у бу цянь лунь*), согласно которой *дун* [*1*] и *цзин* [*2*] в сущности тождественны и различаются только в иллюзорном субъективном восприятии: «Движение и покой изначально неразличимы, заблуждение — отрицать их единство».

С возникновением **неоконфуцианства** теория взаимодействия *дун* [*1*] и *цзин* [*2*], восходящая к «Чжоу и», получила новое развитие. Исходный импульс этому дал **Чжоу Дунь-и** в трактате «Тай цзи ту шо» («Изъяснение Плана Великого предела»), в самом начале к-рого сказано: «Беспредельное и Великий предел (**тай цзи**). Великий предел в движении рождает [силу] *ян* [*1*]; движение доходит до предела, и наступает покой. [Великий предел] в покое рождает [силу] *инь* [*1*], покой доходит до предела, и вновь обретается движение. То движение, то покой — [они] коренятся друг в друге». В трактате «Тун шу» («Книга проникновения», § 16 «Дун цзин» — «Движение и покой») Чжоу Дунь-и разделил два принципиально различных уровня реализации *дун* [*1*] и *цзин* [*2*]: «То, что в движении не имеет покоя и в покое не имеет движения, есть вещь. То, что в движении не имеет движения и в покое не имеет покоя, есть дух». Лапидарные положения Чжоу Дунь-и получили истолкование и развитие в пространных соч. **Чжу Си**, к-рый соотнес «духовный» уровень *дун* [*1*] и *цзин* [*2*] с Беспредельным, а «вещный» — с Великим пределом. Собственно взаимосвязь *дун–цзин* с последним он определил с помощью другой фундамент. пары категорий, **ти–юн**: «Покой — это сущность (*ти* [*1*]) Великого предела, а движение – это проявление (*юн* [*2*]) Великого предела». Согласно Чжу Си, *дун* [*1*] и *цзин* [*2*] не только не существуют друг без друга, но и пронизывают друг друга по принципу *инь–ян*: «Внутри иньского покоя естественно содержится корень *ян* [*1*], а внутри янского движения также содержится корень *инь* [*1*]».



Заключенное в данной позиции предпочтение «покоя» как сущности «движению» как проявлению вытекало из приоритета статичного «принципа» (**ли** [**1**])

перед динамичной «пневмой» (**ци** [**1**]). Подобный подход был решительно оспорен критиком неоконфуцианства эпох Сун и Мин (X–XVII вв.) **Ван Фу-чжи**, к-рый, признавая неразрывную взаимосвязь *дун* [*1*] и *цзин* [*2*] и основываясь на тех же тезисах Чжоу Дунь-и, стал отстаивать первичность «пневмы» и соответственно «движения»: «„[Великий предел] в движении рождает [силу] *ян* [*1*]“ — это движение движения. „[Великий предел] в покое рождает [силу] *инь* [*1*]“ — это покой движения... „То движение, то покой“ — это все движение». Продолжая линию **Чжан Цзая**, к-рый связал понимание мироздания как заполненной «пневмой» Великой пустоты (*тай сюй*) с принципом имманентного самодвижения вещей («движение исходит не извне»), Ван Фу-чжи утверждал: «Великая пустота в своем существе является движением. Движение переходит в движение безостановочно и непрерывно... покой же есть покойное движение, а не неподвижность».

В антрополого-этич. аспекте соотношения *дун* [*1*] и *цзин* [*2*] кит. философы изначально также отдали безусловный приоритет второму. Уже **Конфуций** поставил «покой гуманного» выше «движения мудреца» («Лунь юй», VI, 23). В главе «Юэ цзи» («Записки о музыке») конф. канона **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности», IV–I вв. до н.э.) сформулирован общий принцип понимания человеч. природы: «Рождаясь, человек пребывает в покое — такова его небесная природа (**син** [**1**]). Воспринимая вещи, [он] приходит в движение — таковы страсти (*юй* [*1*]) [его] природы». Данная сентенция почти дословно повторена в самом начале даос. канона **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.), к-рый в свою очередь опирался на афоризмы «Дао дэ цзина»: «Покой есть господин стремительности» (§ 26); «Обычно самка благодаря покою одолевает самца» (§ 61); «Отсутствие страстей обусловливает покой, и тогда Поднебесная сама по себе устанавливается» (§ 37).

Это общее для конфуцианства и даосизма представление о «покое» как атрибуте рациональных небесных принципов, изначально присущих человеч. природе, и «движении» как атрибуте губительно воздействующих на нее чувственных восприятий и страстей легло в основу неоконф. антропологии и этики, будучи закреплено постулатом Чжоу Дунь-и о «главенстве покоя» (*чжу цзин*).

Однако последующие неоконфуцианцы, прежде всего **Чэн Хао** и **Чэн И**, постарались отмежеваться от даос.-буд. проповеди абсентеизма и отрешенной созерцательности, интерпретировав *цзин* [*2*] в этико-праксиологич. смысле как «почтительную осторожность» (*цзин* [*4*]). Развивая данную установку, Чжу Си, с одной стороны, отстаивал значимость *дун* [*1*] в соприкосновении с «делами и вещами»: «Когда происходит движение, имеется и покой; если реагировать, следуя принципам, то и при движении будет покой», поэтому нравственные усилия (**гун-фу**) надлежит прилагать и в движении, и в покое, что обеспечит «ясность Пути (*дао*)», — а с др. стороны, называл «почтительную осторожность» нравственным усилием, «пронизывающим движение и покой и с необходимостью коренящимся в покое», ибо «покой имеется внутри движения».

Гл. оппонент Чжу Си в неоконфуцианстве **Ван Ян-мин**, исходя из своих центр. концепций «тождественности сердца принципу» (*синь цзи ли*) и «совпадающего единства знания и действия» (*чжи син хэ и*), сделал акцент на «совпадающем единстве движения и покоя» (*дун цзин хэ и*). Но и он продолжал признавать, что «следование принципам называется покоем, а подчинение страстям называется движением... потому даже в коловращении светской жизни следование принципам означает покой». Достижение *цзин* [*2*] в таком смысле, по Ван Ян-мину, предполагает возвращение к «первосущности (*бэнь ти*) сердца», в к-рой царит выходящее за пределы соотносительных добра и зла «высшее благо» (*чжи шань*): «Отсутствие и добра и зла — это покой принципов, наличие и добра и зла — это движение пневмы. Отсутствие движения под воздействием пневмы — это отсутствие и добра и зла, именно то, что называется высшим благом».

Данная точка зрения была радикально преодолена в учениях **Ван Тин-сяна**, Ван Фу-чжи и **Янь Юаня**, исходивших из первичности изменчивой и подвижной «пневмы», к-рая обусловливает изменчивость человеч. природы,

взаимозависимость принципов и страстей, а следовательно, и приоритет движения перед покоем.

В гносеопсихологич. аспекте традиционное для кит. философии вознесение *цзин* [*2*] над *дун* [*1*] производно от изначально мифопоэтич. представления сознания в образе зеркальной поверхности воды, к-рая способна на правильное отражение предметов лишь в состоянии покоя. Этой метафорой пользовались и даосы, и конфуцианцы. В даос. каноне «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н.э.) с ее помощью утверждается, что «сердце совершенномудрого человека, пребывая в покое, является зеркалом неба, земли и [всей] тьмы вещей». В синхронном ему конф. трактате «Сюнь-цзы» (см. **Сюнь-цзы)** проведено сравнение человеч. сердца с миской, наполненной водой, и сделан вывод о необходимости покоя для адекватного восприятия действительности, ибо «хотя сердце в движении, ему присущ покой, к-рый означает исключение химер и иллюзий, вносящих хаос в сознание».

В специально посвященной гносеопсихологич. проблематике гл. «Синь шу» («Искусство сердца») энциклопед. трактата **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.) подобные взгляды обобщены в тезисе о «пути следования покою» (*цзин инь чжи дао*), предполагающем достижение духовной просветленности через «устранение страстей», вызываемых «движением вещей».

От этой установки решительно отказался Ван Тин-сян, считавший важнейшим пороком предшественников проповедь «сохранения своего сердца в [состоянии] пустоты и покоя». Он, а также последовавшие за ним Ван Фу-чжи и Янь Юань выступили с пропагандой первостепенной значимости *дун* [*1*], т.е. эмпирич. контактов и практич. действий, в процессе познания.

В кит. буддизме *дун* [*1*] имеет спец. значение «трансформация», т.е. материальное действие, погружающее во внеш. существование, а *цзин* [*2*] — «медитация», т.е. духовное состояние сосредоточенности на внутр. сущности.

В совр. яз. эта терминологич. пара выражает коррелятивные понятия, принадлежащие самому широкому кругу наук: «динамика–статика» в физике, «животное–неодушевленное» в биологии, «артерия–вена» в медицине, «глагол–имя» в лингвистике, «движение [мелодии]–пауза» в музыковедении и др.

** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. М., 1976, с. 95–96; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 130–138.

А.И. Кобзев

ДУН ЧЖУН-ШУ

董仲舒

Дун Чжун-шу. 190/179 до н.э., Гуанчуань (совр. уезд Хэншуй пров. Хэбэй), — 120/104 до н.э. Философ и гос. деятель, «Конфуций эпохи Хань» (206 до н.э. — 220 н.э.), придавший **конфуцианству** характер гос. идеологии, один из лидеров «школы канонов в современных знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*; см. **Цзин-сюэ**). Происходил из знатной семьи. Был министром и инициатором введения основанных на конф. канонах гос. экзаменов на чиновничьи должности, положил начало экзаменационной системе (*кэ цзюй*) — важнейшему социально-идеологич. институту кит. гос-ва вплоть до нач. XX в. Преподавал в императорской Высшей школе, был учителем основоположника кит. историографии **Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.). Идейное наследие Дун Чжун-шу представлено собранием 82 философских и социально-политич. эссе, названным составителями «Чунь цю фань лу» («Обильные росы „Вёсен и осеней“»), а также включенными в посвященную Дун Чжун-шу гл. 56 «Книги [об эпохе] Хань» (**«Хань шу»**) тремя докладами о небе и человеке («Тянь жэнь сань цэ»).

Дун Чжун-шу создал в рамках конфуцианства высокоразвитую натурфилософию, в к-рой использовал идеи **даосизма** и **иньян-цзя**. По Дун Чжун-шу, все в мире происходит из «первоначала» («первопричины» — *юань* [*1*]), аналогичного «Великому пределу» (**тай цзи**), состоит из «пневмы» (**ци** [**1**]) и подчиняется неизменному **дао**. Действие *дао* проявляется прежде всего в последовательном

возобладании противоположных сил **инь–ян** и циркуляциях «взаимопорождающих» и «взаимопреодолевающих» «пяти элементов» (**у син**). Впервые в китайской философии двоичная и пятеричная классификационные схемы — *инь–ян*, *у син* — были сведены Дун Чжун-шу в единую систему, охватывающую весь универсум. «Пневма» наполняет небо и землю как незримая вода, в к-рой человек подобен рыбе. Он — микрокосм, до мельчайших деталей аналогичный макрокосму (небу и земле) и непосредственно с ним взаимодействующий. Подобно моистам (см. **Мо-цзя**), Дун Чжун-шу наделял небо (**тянь** [**1**]) «духом» (**шэнь** [**1**]) и «волей» (*и* [*3*]), к-рые оно, не говоря и не действуя (**у вэй**), проявляет через государя, «совершенномудрых» и природные знамения.

Решая фундаментальную для конфуцианства проблему «[индивидуальной] природы» (**син** [**1**]) человека, Дун Чжун-шу выдвинул три новые идеи. 1) Подчиняясь универсальному дуализму сил *инь–ян*, человеч. «природа» делится на добротворную (*ян* [*1*]) природу и злотворную (*инь* [*1*]) чувственность (*цин* [*2*]). 2) «Добро» (*шань* [*2*]) как атрибут человеч. «природы» имеет относит. характер: человеч. «природа» может считаться «доброй» в сравнении с природой птиц и зверей, но не с «природой» «совершенномудрых»; у «совершенномудрых» «природа» иная, чем у «средних» людей, у последних — иная, нежели у «ничтожных». 3) «Добро» потенциально присуще человеч. «природе», к-рая от рождения обладает «добрым началом»: «Человеч. природа подобна рису на корню, добро — рису в зерне». Признание актуальной нейтральности изначальной человеч. «природы» сближает Дун Чжун-шу с **Конфуцием**, оценка ее как потенциально «доброй» — с **Мэн-цзы**, а упор на социализацию как фактор формирования «добра» в человеке — с **Сюнь-цзы**. В последнем пункте Дун Чжун-шу сомкнулся со своими политич. противниками — легистами (см. **Легизм**), одобрив их метод наград и наказаний как необходимую фазу *инь* [*1*] наряду с морально-духовным воздействием фазы *ян* [*1*]. Дун Чжун-шу признавал существование двух видов судьбоносного «предопределения» (**мин** [**1**]): исходящего от природы «великого предопределения» и от человека (общества) «изменяющегося предопределения». Историю Дун Чжун-шу представлял как циклич. процесс, состоящий из трех этапов («династий»), символизируемых цветами — черным, белым, красным — и добродетелями — «преданностью» (*чжун* [*2*]), «почтительностью» (**сяо ти**), «культурой» (**вэнь**). Отсюда Хэ Сю (II в. н.э.) вывел историософское учение о «трех эрах» (*сань ши*), популярное вплоть до **Кан Ю-вэя** (XIX — нач. XX в.).

Важным этапом в развитии конфуцианства стала принадлежащая Дун Чжун-шу целостная онтолого-космологич. интерпретация общественно-гос. устройства, основанная на учении о взаимном «восприятии и реагировании неба и человека» (*тянь жэнь гань ин*). По Дун Чжун-шу, не «Небо следует *дао*», как у **Лао-цзы**, а «*дао* исходит из Неба», являясь связующим звеном между небом, землей и человеком. Наглядное воплощение данной связи — иероглиф *ван* [*1*] («государь»), состоящий из трех горизонт. черт (символизирующих триаду небо–земля–человек; см. **Сань цай**) и пересекающей их вертикали (символизирующей *дао*). Соответственно постижение *дао* — главная функция государя. Фундамент общественно-гос. устройства составляют «три устоя» (*сань ган*; см. **Сань ган у чан**), производные от неизменного, как небо, *дао*: «Правитель является устоем для подданного, отец — для сына, муж — для жены». В этом небесном «пути государя» (*ван дао*) первый член каждой пары знаменует собой господствующую силу *ян* [*1*], второй — подчиненную силу *инь* [*1*]. Подобная конструкция, близкая к позиции **Хань Фэя** (III в. до н.э.), отражает сильное влияние легизма на социально-политич. взгляды ханьского и более позднего офиц. конфуцианства.

* Дун-цзы вэнь цзи (Собрание литературных творений Учителя Дуна) // Шанхай, 1937 (ЦШЦЧ); *Лай Янь-юань.* Чунь цю фань лу цзинь чжу цзинь и («Чунь цю фань лу» с совр. коммент. и пер.). Тайбэй, 1986; *Су Юй.* Чунь цю фань лу и чжэн («Чунь цю фань лу» в обоснованном осмыслении). Пекин, 1996; *Дун Чжуншу.* О небе и человеке. О познании / Пер. М.Л. Титаренко // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969; *он же.* Чунь цю фань лу / Пер. А.С. Мартынова // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 111–127; Lectures chinoises, № 1. Peking, 1945, p. 1–17; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ.–L., 1963,

p. 271–288; *Gassmann R.H.* Tung Chung-shu Ch'un-ch'iu Fan-lu: Üppiger Tau des Frühling-und-Herbst-Klassikers: Übersetzung und Annotation der Kapitel eins bis sechs. Bern, 1988; ** *Быков Ф.С.* Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншу // Китай, Япония. История и филология. М., 1961; *Гране М.* Китайская мысль. М., 2004, с. *385–390; Шестакова Т.Г.* К вопросу о философской основе исторической концепции конфуцианства // Из истории китайской философии: становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). *М., 1978; Чжоу Фу-чэн.* Лунь Дун Чжун-шу сысян (Об идеях Дун Чжун-шу). Шанхай, 1962; *Bujard M.* La vie de Dong Zhongshu: énigmes et hypothèses // Journal asiatique. 1992, vol. 280, № 1–2, p. 145–217; *idem.* Le Sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne. Théorie et pratique sous les Han occidentaux. P., 2001; *Franke O.* Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan-lu. Hamb., 1920; *Pokora T.* Notes on New Studies on Tung Chung-shu // Archiv Orientální. 1965, vol. *33; Queen S.A.* From Chronicle to Canon: the Hermeneutics of the Spring and Autumn Annals, according to Tung Chung-shu. N.Y., 1996; *Yao Shan-yu.* The Cosmological and Anthropological Philosophy of Tung Chung-shu // JNCBRAS. 1948, vol. 73.

А.И. Кобзев

ДУНЬ У

頓悟

Дунь у — «внезапное просветление». Постулат кит. **буддизма**, утверждающий возможность достижения состояния будды не поэтапным накоплением знаний, а мгновенным озарением. Противопоставляется *цзянь у* — постепенному просветлению. Впервые был сформулирован **Дао-шэном** (IV–V вв.). Исходя из концепции имманентного наличия в каждом человеке качеств будды (*фо син*), Дао-шэн утверждал, что реализация этих качеств осуществляется внезапным просветлением — актом спонтанного осознания «истинного „я“» (*чжэнь во*), т.е. собственной природы будды.

Дальнейшее развитие вопрос о *дунь у* получил в учении **Хуй-нэна** (VII–VIII вв.) — 6-го патриарха **чань школы**. Основываясь на теории единого сознания (*и синь*), подразумевающего «недвойственность» (неконтрадикторность) «омраченных» и «просветленных» дхарм (тождественность сансары и нирваны), Хуй-нэн считал, что просветления возможно достичь лишь при осознании недвойственной природы дхарм в результате прямого раскрытия природы сознания, т.е. внезапного просветления. Полемика между приверженцами идеи *дунь у* и сторонниками «постепенного пути» привела к расколу школы *чань* на южн. ветвь во главе с Хуй-нэном и сев. во главе с Шэнь-сю. Верх в этом споре одержали сторонники Хуй-нэна уже после его смерти, после чего концепция внезапного просветления стала господствующей в теории и практике чань-буддизма.

Наивысшего развития доктрина *дунь у* достигла при чаньском патриархе Линь-цзи (IX в.; см. **«Линь-цзи лу»**), считавшего, что для реализации «истинного сознания» всех будд и патриархов, к-рое всегда пребывает в каждом человеке, необходимо в спонтанном озарении отбросить привязанность к таким понятиям, как «будда», «нирвана» и т.п. Для этого использовались практики *вэнь да* («вопросов–ответов»), **гун-ань** («коанов») и различные жесткие методы психофизич. воздействия.

* Чань сюэ да чэн (Большое собрание чаньских текстов). Тайбэй, 1967; Чжунго фо-цзяо сысян цзыляо сюань бянь (Избранные материалы по буддийской мысли в Китае). Пекин, 1988; ** *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культура психологической деятельности в средневековом Китае. М., 1983; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 2. Шанхай, 1989; Sudden and Gradual: Approaches to Enlightment in Chinese Thought / Ed. by P.N. Gregory. Honolulu, 1987.

М.А. Пивоварова

Души небесные и земные *см.* **Хунь по**

ДУ-ШУНЬ

杜順

Ду-шунь, Фа-шунь. 557–640. По традиции считается 1-м патриархом буд. школы *хуаянь* (см. **Хуаянь-цзун**). При жизни пользовался широкой известностью, считался воплощением бодхисаттвы Маньчжушри. В своих соч. изложил осн. принципы хуаяньского учения. Гл. соч. — «Хуа янь фа цзе гуань» («Созерцание мира дхарм [по учению] „Хуаянь-[цзин]“») — написано под влиянием традиций праджняпарамитских текстов. Принципы учения о пустоте (санскр. шуньята, кит. **кун** [**1**]), разработанные в них, Ду-шунь берет за основу для анализа категорий классич. кит. философии — **ли** [**1**] (принцип) и *ши* [*3*] (вещи/дела), к-рые в его соч. отражали различные аспекты мира дхарм (санскр. дхармадхату, кит. *фа цзе*): *ли* [*1*] соответствовал абс. миру, *ши* [*3*] — феноменальному. Ду-шунь выдвинул тезисы о том, что «между *ли* [*1*] и *ши* [*3*] нет преград» (*ли ши у ай*), они одновременно и тождественны, и различны; «между *ши* [*3*] и *ши* [*3*] нет преград» (*ши ши у ай*), одно содержит в себе все, все содержит в себе одно, все есть одно. Эти положения в дальнейшем разрабатывались и систематизировались в трудах патриархов *хуаянь-цзун*.

** Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 2. Шанхай, 1989; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995.

См. также лит-ру к ст.: **Хуаянь-цзун**.

Л.Е. Янгутов

Дхарма *см.* **Фа [1], разд. 2**

ДЭ [1]

德

Дэ [**1**] — «благодать, добродетель» («качество, дарование, достоинство, достояние, доблесть, [моральная] сила, [природная] потенция, полнота, внутреннее совершенство, закономерность»), манифестация **дао** — одна из фундаментальных категорий кит. философии. Иногда отождествлялась с кармой и Шакти, mana и virtus. Использовалась для передачи буд. понятия «гуна». В самом общем смысле обозначает осн. качество, обусловливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т.е. индивид. «благодать», поэтому часто определяется посредством омонима *дэ* [*2*] — «достижение». Поскольку специфику человека кит. мыслители конф. толка обычно усматривали в способности придерживаться «должной справедливости» (**и** [**1**]) и «благопристойности/этикета/ритуала» (**ли** [**2**]), его *дэ* [*1*] в основном понималось как «добродетель», хотя могло означать, подобно греческому aretē, чисто телесные достоинства. Будучи индивид. качеством, *дэ* [*1*] относительно (в отличие от всеобщего и потому абс. *дао*), поэтому «благодать» для одних может негативно оцениваться другими. *Дэ* [*1*] — собират. образ всего множества разнонаправленных сил, способных приходить в столкновение друг с другом, поэтому гармонизирующая их универс. «благодать» часто выделяется посредством специальных эпитетов: «предельная», «великая», «таинственная», «сиятельная» (*чжи* [*5*], *да* [*2*], *сюань*, *мин* [*3*]) и т.п. То, что для конкретного индивида является его «частной», или «отдельной благодатью» (*сы дэ*, *ли дэ*), напр. незаконное обогащение, с точки зрения «общей благодати» (*тун дэ*) оценивается как «нечестивая», «темная», «развратная» или «плохая благодать» (*сюн*, *хунь*, *цзянь* [*5*], *э дэ*). Как «внутр.», органичное и естеств. качество *дэ* [*1*] составляет осн. оппозицию «внеш.» физич. силе, насилию (*ли* [*4*]), наказаниям (*син* [*4*]) и закону (**фа** [**1**]) (**«Лунь юй»**, **«Дао дэ цзин»**, **«Гуань-цзы»**, «Чжуан-цзы», **«Хань Фэй-цзы»**). Сочетание *у дэ* — «пять благодатей» со времен Цзоу Яня (IV–III вв. до н.э.) синонимично **у син** — «пяти элементам».

В «Лунь юе» «благодать» изреченна, более того — родит дар слова, состоит в «верности» (*чжун* [*2*]), «благонадежности» (**синь** [**2**]) и «должной справедливости», противостоит прельщающей внешности (цветовому образу — *сэ*) и почвенной закоренелости (*ту*). «Благодатью» следует отвечать на «благодать», а не на вражду, что соответствует мысли **«Ши цзина»**: «Нет безответной благодати». Во взаимоотношениях же между разными *дэ* [*1*] «благодать»

«благородного мужа» (**цзюнь цзы**) доминирует над «благодатью» «ничтожного человека» (*сяо жэнь*), как ветер — над травой. Идеальна гармония между *дэ* [*1*] правителя и подданных, выражаемая гл. тезисом **«Да сюэ»** об обществ. благоустройстве как «высветлении светлой благодати в Поднебесной», к-рое предполагает предварительное духовное и телесное самосовершенствование личности.

В «Чжуан-цзы» (см. **Чжуан-цзы**) предельное всемогущество *дао* проявляется в естеств. детерминизме «благодати»: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение есть предел (*чжи* [*5*]) благодати». *Дэ* [*1*] «проникает (*тун* [*2*]) в небо и землю», подразделяется на восемь разновидностей: левое и правое, нравств. норму и «должную справедливость», долю и различение, соперничество и борьбу. Три «благодати» конкретной личности — высокорослость, дородство, красота, а «предельная благодать сердца» — бесстрастие.

Восходящие к «Лунь юю» и «Чжуан-цзы» соответственно конф. и даос. трактовки *дэ* [*1*] развивались в русле эволюции концепций *дао*. В совр. яз., соединившись в бином *даодэ*, эта пара передает понятие «мораль, нравственность». Чэнь Ду-сю в 1919, обыгрывая фонетич. близость, олицетворением демократии (democracy) представил Господина Благодать (*Дэ сяньшэн*). **Сунь Ят-сен** в 1924 при открытии военной академии Вампу воспел «единую благодать» (*и дэ*) в песне, ставшей сначала гимном Гоминьдана, а потом Китайской Республики (1937) и наследовавшего ей гос-ва на Тайване. К идеалу *дэ* [*1*] возвратились и совр. идеологи КНР.

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виногродский. М., 1994; Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» / Сост., пер., исслед. А.А. Маслова. М., 1996; ** *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2002, с. 187–218; *Лисевич* И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, указ.; От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998; *Уотс А.* Дао — Путь воды. Киев, 1996, с. 151–172; *Wieger L.* Taoisme. T. I. Hien-Hien, 1911, p. 9, n. 8.

См. также лит-ру к ст.: **Дао**.

А.И. Кобзев

ДЭН МУ

邓牧

Дэн Му, Дэн Му-синь. 1247, Цяньтан (совр. Ханчжоу пров. Чжэцзян), — 1306. Философ, независимый социальный мыслитель, критик совр. ему об-ва и гос-ва. По образованию конфуцианец (см. **Конфуцианство**), во многом склонялся к **даосизму** (пессимист. стоицизм, утопич. идеализация гармонирующего с природой общинного быта) и **буддизму** (представление об иллюзорности мира), хотя сам себя называл «человеком вне трех учений», т.е. конфуцианства, даосизма и буддизма. На острый социальный кризис совр. ему эпохи, вызвавший крушение дин. Сун (960–1279) и воцарение иноземцев — монгольской дин. Юань (1271–1368), Дэн Му реагировал двояко: с одной стороны, даос.-буд. отрешенностью от обществ. и даже семейной жизни, отшельничеством в горах и, по-видимому, добровольной голодной смертью в ответ на вызов ко двору, с другой — по-конфуциански бескомпромиссной критикой социальной действительности. Гл. филос. произведение Дэн Му «Бо Я цинь» («Цитра [древнего виртуоза] Бо Я») — небольшой сборник (один цзюань-свиток), состоящий из 31 прозаического эссе и 13 стихотворений, в жанре «несвоевременных размышлений», или «книги ни для кого». Признавая руководящей силой мироздания одно из высших божеств даос. пантеона — «Верховного владыку, Нефритового государя» (Юй-хуан Шан-ди), Дэн Му утверждал «предустановленную исчисленность» (*дин шу*) жизненных событий. Однако «всепроницающий человек» (*да жэнь*) способен преодолеть этот трагич. фатализм, «следуя [своему] сердцу, а не обстоятельствам» (*ю синь бу ю цзин*). Пессимист. стоицизм Дэн Му был реакцией на гибельное положение страны,

причину к-рого он видел в своекорыстном властолюбии, ставшем принципом гос. управления в первой централизованной империи Цинь (221–207 до н.э.). Ему Дэн Му противопоставлял окрашенный в даос. тона утопич. идеал об-ва «века предельной благодати/добродетели (**дэ** [**1**])», характеризующегося аскетич. умеренностью потребления, взаимной близостью народа и правителя, отсутствием у последнего стремления к обладанию властью. Государь — такой же человек, как все, и власть ему дается «гуманным» (**жэнь** [**2**]) Небом (**тянь** [**1**]) не ради него самого, а ради народа (*минь*). Вместе с правителем Поднебесную должны рационально «упорядочивать» (**ли** [**1**]) талантливые и достойные чиновники. Но если таковых нет, то лучше, по Дэн Му, «упразднить приказное начальство и уездные власти, предоставив Поднебесной самостоятельно заменять порядком смуту и спокойствием опасность».

Взгляды и личный пример Дэн Му оказали воздействие на воззрения нек-рых представителей критич. направления в конфуцианстве XVI–XVII вв., напр. **Ли Чжи**.

** *Мартынов А.С.* Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайские социальные утопии. М., 1987; *Fu Lo-shu.* Teng Mu, a Forgotten Chinese Philosopher // T'P. 1965, vol. 52, livr. 1–3.

А.И. Кобзев

ДЭН СИ

鄧析

Дэн Си, Дэн Си-цзы. 2-я пол. VI в. до н.э. Мыслитель-«диалектик» (*бянь* [*1*]), правовед и сановник (*да фу*) царства Чжэн (на территории совр. пров. Хэнань). Помимо названного его именем филос. трактата известен созданием юридического «[уложения о] наказаниях на бамбуковых [планках]» (*чжу син*).

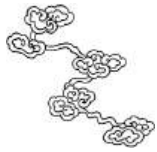
См. также ст.: «**Дэн Си-цзы**».

А.И. Кобзев

«ДЭН СИ-ЦЗЫ»

鄧析子

«Дэн Си-цзы» — филос. трактат, традиционно считающийся одним из основополагающих сочинений древнекит. «школы имен» (**мин-цзя**). Приписывается мыслителю-«диалектику» (*бянь* [*1*]), правоведу и гос. деятелю **Дэн Си** (2-я пол. VI в. до н.э.). «Дэн Си-цзы» мог быть создан в VI–III вв. до н.э., определенно существовал в начале н.э. — зафиксирован **Лю Сяном**, а также **Бань Гу** в библиограф. разделе **«Хань шу»**, но, по мнению нек-рых специалистов, его совр. текст представляет собой более позднюю (вплоть до V в.) компиляцию или подделку под старину. В основе афористич. и парадоксального «Дэн Си-цзы», состоящего из двух глав: «У хоу» («Отсутствие благосклонности») и «Чжуань цы» («Перевертывание высказываний»), — синтез положений **даосизма** и **легизма**. Используя простейшие логико-грамматич. приемы («словесное мастерство» — *янь чжи шу*, «учение о двояких возможностях», т.е. дихотомич. альтернативах, — *лян кэ шо*), Дэн Си излагал учение о гос. власти как единоначальном осуществлении правителем посредством законов (**фа** [**1**]) правильного соответствия между «именами» и «реалиями». С помощью даос. антиномии взаимопорождения противоположностей в «Дэн Си-цзы» доказывалась возможность сверхчувственного восприятия, сверхразумного познания («видеть не глазами», «слышать не ушами», «постигать не разумом») и осуществления вездесущего **дао** посредством «недеяния» (**у вэй**). Последнее подразумевает три сверхличностных «искусства» (*шу* [*2*]) — «ви́дение глазами Поднебесной», «слушание ушами Поднебесной», «рассуждение разумом Поднебесной», — к-рыми должен владеть правитель. Подобно Небу (**тянь** [**1**]), он не может быть «благосклонен» (*хоу* [*2*]) к людям: Небо допускает стихийные бедствия, правитель не обходится без применения наказаний. Ему надлежит быть «безмятежным» (*цзи* [*5*]) и «замкнутым в себе» («сокрытым» — *цан*), но одновременно «величественно-властным» (*вэй* [*2*]) и «просветленным» (*мин* [*3*]) относительно законосообразного соответствия «имен» и «реалий».



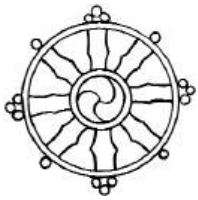
* Дэн Си-цзы. Шанхай, 1936 (СББЯ. Т. 1385); *Ван Ци-сян.* Чжоу Цинь мин-цзя сань цзы цзяо цюань (Отредактированные и прокомментированные произведения трех мудрецов школы имен эпохи Чжоу–Цинь). Пекин, 1957; ** Кобзев А.И. Школа имен (мин цзя): коллизия логики и диалектики // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004, с. 554–555; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 104–106; *Forke* A. The Chinese Sophists // JNCBRAS. 1901–1902, vol. 34, № 1; *Wilhelm* H. Schriften und Fragmente zur Entwicklung der Staatsrechtlichen Theorie in der Chouzeit // Monumenta Serica. 1947, vol. 12.

А.И. Кобзев

Е [1]

业

Е [1] — карма (санскр.), букв. «дело», «действие». Одна из важнейших доктрин **буддизма** и др. религий инд. происхождения (индуизм, джайнизм). Согласно учению буддизма, каждое действие, под к-рым понимается любой физич., словесный или психич. акт (дело, слово, мысль), приносит определенный (положительный, отрицательный или нейтральный) результат. Он может быть реализован в данной или в одной из последующих жизней. Кармич. деятельность определяет рождение живого существа в одной из шести сфер феноменального мира (сансара; см. **Лунь хуй**), социальный статус человека и т.п. Мир в целом также является плодом совокупной кармич. активности всех живых существ. В ее основе лежит изнач. аффективность сознания, его «омраченность» (*у мин*), проявляющаяся прежде всего в «невежестве» (т.е. незнании норм буд. учения), гневе и страстных влечениях. Цель буддизма — устранение аффектов, прекращение кармич. деятельности, выход из круга сансары — кармически обусловленных смертей-рождений — и достижение «освобождения» (нирваны; см. **Непань**). Доктрина кармы предопределила внимание буд. философов, в частности кит., к проблеме причинной обусловленности и ее всеобщности.



** *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991.

Е.А. Торчинов

«Единение триады» *см.* **«Цань тун ци»**

ЖУАНЬ ЦЗИ

阮籍

Жуань Цзи, Жуань Сы-цзун. 210, Вэйши обл. Чэньлю (совр. пров. Хэнань), — 263. Представитель филос. направления **сюань-сюэ** («учение о сокровенном»), литератор. Ведущая фигура в кружке интеллектуалов, известном как «семь мудрецов из бамбуковой рощи» (в него входили также Цзи Кан, Сян Сю, Жуань Сянь, Лю Лин, Шань Тао и Ван Жун). Состоял на гражданской и военной службе в гос-ве Вэй (отсюда прозвище — «Жуань-пехотинец»), но сознательно избегал высоких постов. Осторожность в высказываниях сочетал с экстравагантностью поведения, вызывавшей нарекания его биографов-конфуцианцев; они отмечали также приверженность Жуань Цзи даос. этич. принципам и его преклонение перед личностью **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.). Осн. биографич. сведения содержатся в его жизнеописаниях из «Вэй шу» («История [династии] Вэй», сост. Чэнь Шоу, III в.) и «Цзинь шу» («История [династии] Цзинь», VII в.); в эссе «Чжу линь ци сянь лунь» («О семи мудрецах из бамбуковой рощи») Дай Куя (IV в.) и сб. «Ши шо синь юй» («Новое изложение рассказов, в свете ходящих») Лю И-цина (V в.). Гл. филос. сочинения — «Тун и лунь» («О проникновении в „[Канон] перемен“»), «Юэ лунь» («О музыке»), «Да Чжуан лунь» («О постижении Чжуан[-цзы]»), «Да жэнь сянь шэн чжуань» («Жизнь великого человека»). Поэтич. славу принес ему сб. «Юн хуай ши» («Пою о чувствах»).

В осн. теоретич. эссе о **даосизме** — «Да Чжуан лунь» Жуань Цзи подчеркивал бессилие обыкновенного разумения перед совершенством великого **дао**, «пре-

дел» к-рого — «смешение всего в одно». Постигающий это единство «совершенный человек» неотделим от бесконечных превращений мира и потому бессмертен; но для тех, «кто утверждает себя», вечность недостижима. В «Да жэнь сянь шэн чжуань» Жуань Цзи раскрыл внутр. мир «великого человека» (*да жэнь*) через противопоставление его расхожей конфуцианизированной морали. Ее догмы и правила, конф. начетничество и ханжество порождают насилие и ложь, поэтому «благородный муж» (**цзюнь цзы**) — не «образец для всех времен», но тот, кто ввергает Поднебесную в ужас мятежей и гибели. «Великий человек» противостоит амбициозному отшельничеству, мотивы к-рого — мизантропия и тщеславие. Отшельничество «великого человека» — духовного свойства. Вместе с тем ему чужда идея компромисса между отшельничеством и службой, предлагаемая некоторыми мыслителями **сюань-сюэ**, в частности **Го Сяном**. Правда «великого человека» не в зримой «возвышенности», а в сокровенных, «пустотных» (**сюй**) странствиях его духа, и потому не может быть понята суетным миром.

Эскиз всеобъемлющей полноты бытия и принципа действия мировой гармонии Жуань Цзи находил в **«Чжоу и»**. В эссе об этом памятнике («Тун и лунь») он, не вдаваясь в смысл отд. символов, стремился обобщить его филос. содержание в диалектике «возвращения к истокам»; воссоздал картину динамизма саморегулирующейся вселенской гармонии, единство к-рой обусловлено моментом перехода вещей в свою противоположность. Гармонии мировой соответствует гармония об-ва, когда для поддержания порядка не требуется целенаправленных усилий. Носительницей гармонии для Жуань Цзи являлась музыка. Она — «суть Неба и Земли, природа всего сущего... Совершенномудрые (**шэн** [**1**]) правители древности создали музыку, чтобы сделать возможным следование природе Неба и Земли, постижение жизни всех существ» («Юэ лунь»). «Истинная» музыка древних несет «уравновешенность» (*пин*), «согласие», «гармонию» (**хэ** [**1**]) и восходит к совершенной полноте всеединства. Музыка должна «приводить к покою дух [всей] тьмы вещей», улучшать нравы, очищать помыслы и чувства людей. В духе конф. традиции Жуань Цзи рассматривал музыку как внутр. содержание нравственных устоев: «Ритуалы (**ли** [**2**]) определяют видимый образ, музыка приводит в равновесие сердце. Ритуалы устанавливают внешнее, музыка определяет внутреннее».

Однако Жуань Цзи не абсолютизировал конф. и даос. идеи: они являлись для него символами личных исканий, в эпоху социальных неурядиц и духовной деградации устремленных к первозданному единству человека и мира.

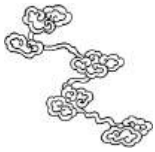
* Жуань цзи цзи (Собр. [соч.] Жуань Цзи). Шанхай, 1978; ** *Малявин В.В.* Жуань Цзи. М., 1978; *Дин Гуань.* Жуань Цзи // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 2. Цзинань, 1982.

В.В. Малявин

ЖУЛАЙ ЦЗАН

如來藏

Жулай цзан (санскр. татхагата-гарбха) — «сокровищница татхагаты („так приходящего“)», «чрево „так приходящего“», «зародыш „так приходящего“». Татхагата («так приходящий») — один из синонимов будды, обозначение будды как онтологич. состояния (см. **Буддизм**). Подразумевает органичное обретение всеми буддами «истинной таковости» (см. **Чжэнь жу**). В онтологич. контексте термин «татхагата» стал использоваться в позднемахаянских текстах. Концепция татхагата-гарбхи была подробно разработана в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» (кит. **«Да шэн ци синь лунь»** — «Шастра о пробуждении веры в махаяну»). В Китае концепция татхагата-гарбхи приобрела большую популярность. Она была подробно рассмотрена, в частности, в соч. школы *тяньтай* (см. **Тяньтай-цзун**) «Да шэн чжи гуань фа мэнь» («Учение махаяны о самопрекращении и самопостижении»). Сущность татхагата-гарбхи включает в себя природу всех живых существ. В природе каждого живого существа содержатся как «загрязненные» дхармы, обусловливающие мир страстей и страданий, так и «чистые» дхармы, освобожденные от оков мира сансары.

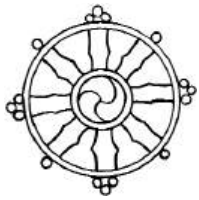


Поэтому «сокровищница „так приходящего“» изначально содержит в себе одновременно две природы.

«Загрязненная» природа обусловливает цепь рождений-смертей, «чистая» природа татхагата-гарбхи — проявления будды, т.е. «просветление». Тезис об одновременном присутствии «чистой» и «загрязненной» природ в «сокровищнице „так приходящего“» нашел поддержку в Китае. Татхагата-гарбха отождествляется с «единым сознанием» (*и синь*), понимаемым как истинно сущее. В данном случае сознание обозначается термином **синь** [**1**] (букв. «сердце») в отличие от термина *ши* [*4*] («познание, узнавание»), к-рым адепты **фасян-цзун** (см. также **Вэйши-цзун**) обозначали единственную реальность. «Единое сознание» не противопоставляется сознанию, связанному с ложным «я», а рассматривается в контексте потока сознания, порождающего иллюзию «я», но ни в коем случае не эксплицируется как принадлежащее конкретному «я» или данному психич. состоянию. В «Да шэн чжи гуань фа мэнь» содержание «единого сознания» рассматривается через такие понятия, как *чжэнь жу* («истинная таковость»), *жулай цзан*, **чжэнь синь** («истинное сознание»).

Согласно концепции «единого сознания», все дхармы существуют, опираясь на него, и посредством него обретают внешнюю видимую форму. При этом дхармы подвержены рождениям, смертям, изменениям, в то время как «сознание» (*синь* [*1*]) не рождается, не исчезает, не увеличивается и не уменьшается. Подвержена изменениям его проекция, само оно неизменно, поэтому и называется «истинным».

Каждая дхарма имеет свои индивид. черты, однако «истинное (**чжэнь** [**1**]) сознание» не имеет никаких внешних признаков, оно и «истинно», и «таково», т.е. тождественно самому себе, изначально и неизменно. Вместе с тем «единое сознание» не может мыслиться «в чистом виде», вне имманентности феноменальному миру. Этот аспект «единого сознания» отразился в учении о татхагата-гарбхе. Она содержит в себе и «загрязненную» природу, к-рая лежит в основе феноменов, и «чистую» природу просветленного сознания. В этом смысле «единое сознание» тождественно татхагате-гарбхе.



Обладая истинным существованием, *жулай цзан* предстает перед нами вследствие своей имманентности феноменальному миру и воспринимается как наше собств. «я», посредством к-рого постигается внеш. мир. «Единое сознание», будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирич. мире через множество индивид. сознаний.

* *Хуй Сы.* Да шэн чжи гуань фа мэнь (Учение махаяны о самопостижении и самопрекращении) // Дай Мин сань цзан шэнь цзяо (Священное учение Трипитаки Великой Мин). [Б.м., б.г.], п. 578; ** *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995.

Л.Е. Янгутов

ЖЭНЬ [2]

仁

Жэнь [**2**] — «гуманность, человечность, человеколюбие, милосердие, доброта». Одна из основополагающих категорий кит. философии и традиц. духовной культуры, совмещающая три гл. смысловых аспекта: 1) морально-психологич. — «[родственная] любовь/жалость к людям» (*ай жэнь*), стоящая в одном ряду с «должной справедливостью» (**и** [**1**]), этико-ритуальной «благопристойностью» (**ли** [**2**]), «разумностью» (**чжи** [**1**]), «благонадежностью» (**синь** [**2**]); 2) социально-этич. — совокупность всех видов правильного отношения к др. человеку и об-ву; 3) этико-метафизич. — симпатически-интегративная взаимосвязь отд. личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы.

Этимологич. значение *жэнь* [*2*] — «человек и человек», или «человек среди людей». Хотя иероглиф *жэнь* [*2*] в значении «доброта правителя к подданным» присутствует в совр. текстах канонизированной конфуцианцами доконф. классики (**«Шу цзин»**, **«Ши цзин»**), возможно, он был не только терминологизирован, но и искусственно создан **Конфуцием**, а затем включен в указанные тексты.

В **конфуцианстве** понятие *жэнь* [*2*] сразу стало центр. категорией, определявшейся, с одной стороны, как спокойно-самодостаточная «любовь к людям», рождающая правильный баланс любви и ненависти («Лунь юй», XII, 22; IV, 2, 3; VI, 21; «Мэн-цзы», IV Б, 28), с другой — как «преодоление себя и возвращение к [ритуальной] благопристойности» (*кэ цзи фу ли*), реализующее «золотое правило» морали: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе», «упрочивать других в том, в чем желаешь упрочиться сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам» («Лунь юй», XII,1; VI, 28).

У Конфуция *жэнь* [*2*] представлялось специфич. атрибутом «благородного мужа» (**цзюнь цзы**), не присущим «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*) («Лунь юй», VI, 5; XIV, 7, 30), но уже у его ближайших последователей стало универсальным началом, образующим человеч. личность («Чжун юн», § 20; «Мэн-цзы», III А, 4; VII Б, 16; «Ли цзи», гл. 7). **Мэн-цзы**, усмотрев источник *жэнь* [*2*] в реагирующем с чувственной непосредственностью соболезнующем и сострадающем «сердце» (**синь** [**1**]), без к-рого человек перестает быть человеком («Мэн-цзы», II А, 6; VI А, 6; VII Б, 31), следствием «гуманного [отношения к] людям» (*жэнь минь*) считал «любовь [к миру] вещей» (*ай у*), т.е. ко всему сущему. Он также обобщил суждения «**Лунь юя**» о социально-политич. значимости *жэнь* [*2*] в понятии *жэнь чжэн* — «гуманное правление», ставшем впоследствии идеологич. штампом конф. ортодоксии.

В раннем **даосизме** *жэнь* [*2*] подверглось критике как искусственное образование, не свойственное природе («небу и земле»), явившееся результатом деградации **дао** и **дэ** [**1**]. В «**Дао дэ цзине**» (§ 8) *жэнь* [*2*] признано благотворной основой общения людей, а в «Чжуан-цзы» (гл. 12; см. **Чжуан-цзы**) распространено и на неживую природу в качестве «принесения пользы вещам» (*ли у*).

Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) сделал шаг к онтологизации «гуманности», объявив ее воплощением «воли Неба» (*тянь чжи*) в человеч. теле и результатом «трансформации» (*хуа*) «пневмы» (**ци** [**1**]) крови.

В позднем, т.н. религ. даосизме, философии «учения о таинственном» (**сюань-сюэ**) и буддизме (см. **Буддизм**) *жэнь* [*2*] стало играть роль одной из важнейших добродетелей — милосердия, преодолевающего барьер между «я» и «не-я» (**у во**).

Неоконфуцианцы (см. **Неоконфуцианство**) под влиянием **Хань Юя** (VIII–IX вв.) расширили онтологич. содержание понятия «гуманность». **Чэн Хао**, **Чжан Цзай**, **Ван Ян-мин** и др. трактовали ее как атрибут Неба (**тянь** [**1**]), органич. единосущность индивида со всем мирозданием, уподобляя отсутствие *жэнь* [*2*] физич. параличу (медицинский смысл выражения *бу жэнь* — «паралич», букв. «негуманность»). Ван Ян-мин утверждал, что *жэнь* [*2*] «образует единое тело (*ти* [*1*]) с камнем и черепицей».

В трактовках *жэнь* [*2*] неоконф. мыслителями конца империи отразились особенности восприятия ими зап. научной мысли. **Тань Сы-тун** в первом в кит. философии специально посвященном *жэнь* [*2*] трактате «**Жэнь сюэ**» («Учение о гуманности») идентифицировал эту категорию с общеприродной «силой любви» (*ай ли*), константным и всеобъемлющим проявлением мировой субстанции — эфира (**итай**). **Кан Ю-вэй**, разделяя эту точку зрения, связывал *жэнь* [*2*] с электромагнитным притяжением.

Философы XX в., интерпретирующие классич. кит. доктрины, толкуют *жэнь* [*2*] в изначальном конфуцианстве как сознательное следование этич. нормам (**Ху Ши**) или спонтанную нравственную интуицию (**Лян Шу-мин**), а в неоконфуцианстве — как принцип «моральной метафизики» (*даодэ ды синшансюэ*), выражающий самосозидающее личностное начало (**Фэн Ю-лань**, **Моу Цзунсань**, **Ду Вэй-мин**).

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Карапетьянц А.М.* Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае. М., 1982; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Невилл Р.К.* Осознанное и неосознанное место ритуала (ли) в гуманности (жэнь) // Китай в диалоге цивилизаций.

М., 2004, с. 652–660; *Цверианишвили А.Г.* Категория «жэнь» в трактовке Лян Шумина и Ху Ши // XVI НК ОГК. Ч. 3. М., 1985; *Chan Wing-tsit.* The Evolution of the Confucian Concept Jen // PEW. 1955, vol. 4, № 4; *Lin Yü-sheng.* The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy // Monumenta Serica. 1974–1975, vol. 31; *Tu Wei-ming.* The Creative Tension between Jen and Li // PEW. 1968, vol. 18, № 1–2.

А.И. Кобзев

«ЖЭНЬ СЮЭ»

仁學

«Жэнь сюэ» — «Учение о гуманности». Гл. филос. и социально-политич. соч. **Тань Сы-туна**. Наряду с «Да тун шу» **Кан Ю-вэя** является источником по идеологии движения за реформы (1895–1898). Завершено в янв. 1897. При жизни автора не публиковалось. С янв. 1899 частями печаталось в выходившем на кит. языке в г. Иокогама (Япония) журнале «Цин и бао» («Вестник чистых обсуждений») и в шанхайской газете «Ядун шибао» («Современный вестник Вост. Азии»). Впоследствии рукопись была утеряна, поэтому указанные публикации являются наиболее аутентичными, хотя и содержат немало разночтений. «Жэнь сюэ» состоит из двух разд. и 50 глав. В разд. 1 очерчена картина мироздания, проецируемая на кит. об-во. Разд. 2 посвящен в осн. проблемам политич. устройства Китая и завершается пророчеством о высшем пределе развития человечества и мироздания.

Вынесенное в заголовок конф. понятие **жэнь [2]** (гуманность) в нек-рых аспектах приближается у Тань Сы-туна к неоконф. интерпретации (см. **Неоконфуцианство**) этой категории как космич. любви, объединяющей человека с мирозданием, и соотнесено с буд. понятием «безбрежного океана истинной сущности» (*син хай*), «всеобщей любовью» *(цзянь ай)* **Мо Ди** (V–IV вв. до н.э.) и «душой» в христианском понимании.

Автор часто применяет специфич. кит. приемы филос. построений, когда заключения о свойствах мира выводятся из значений и даже этимологии графич. элементов иероглифов, обозначающих филос. понятия. Последние у Тань Сы-туна взаимообусловлены, взаимозаменяемы и призваны передать идею единства и постоянной прогрессивно направленной изменчивости мира. Пребывающий в состоянии покоя Китай оказывается в противоречии с «естеств. законом»: «Иди — и победишь. Остановись — и погибнешь». Китайцы должны прекратить политику самоизоляции и осознать себя частью единой семьи народов: «Все эти неуместные разговоры о „закрытии“, „разрыве“ отношений, о „запрете“ означают отказ от общения, а единств. причиной их появления является отсутствие гуманности». Экономич., политич., науч., культурные контакты помогают осуществлению всеобщей связи между людьми, и потому «гуманны». Мир развивается поступательно, поэтому то, что было хорошим вчера, может оказаться бесполезным и даже вредным сегодня. Следовательно, деятельность реформаторов имеет объективный смысл.

*** Тан Чжи-цзюнь.* «Жэнь сюэ» бань бэнь тань юань (В поисках истоков первого изд. «Жэнь сюэ») // Сюэшу юэкань. 1963, № 5.

См. также лит-ру к ст.: **Тань Сы-тун**.

Е.Ю. Стабурова

ЖЭНЬШЭНГУАНЬ

人生觀

Жэньшэнгуань — «жизнесозерцание, жизневосприятие, мировидение». Филос. понятие, разработанное Чжан Цзюнь-маем на основе иррациональных теорий нем. философов-фихтеанцев Р. Эйкена, Х. Дриша и франц. интуитивиста А. Бергсона. Гл. предмет споров в ходе **дискуссии о науке и метафизике** в нач. 20-х гг. XX в.

У Чжан Цзюнь-мая *жэньшэнгуань* — филос. дефиниция отношения между «я» (внутр. миром человека) и «не-я» (внеш. стороной вещей), подразумевающая дихотомию девяти ментальных и каузальных признаков: система большой семьи — система малой семьи; патриархат — равенство между полами; обществ. собственность — частная; «духовная» цивилизация — «материалистичная»; консерватизм — реформаторство; сотрудничество — индивидуализм и разобщенность; альтруизм — эгоизм; оптимизм — пессимизм; теизм — атеизм (политеизм) или пантеизм — монотеизм.

Т.о., *жэньшэнгуань* в интерпретации Чжан Цзюнь-мая близко к понятию mentalité — как отношение индивидуума к своему месту во Вселенной, как умственный инструментарий, «всякий продукт человеч. духа», чувственный мир человека, включающий его идеалы, убеждения, способы восприятия, осознания и изменения действительности. *Жэньшэнгуань* основано на интуиции, непосредств. постижении истины без обоснования с помощью доказательств. Эзотерич. понятие *жэньшэнгуань* противополагалось «науке» (*кэсюэ*) как теории рационального познания, основанной на логике: первое субъективно, интуитивно, синтетично, индетерминировано и строго индивидуально; вторая объективна, логична, аналитична, каузативна и надындивидуальна. В более широком филос. и социально-историч. плане это противопоставление отражало, с одной стороны, тенденцию к признанию превосходства «духовной» культуры Востока (в частности, Китая) над «материалистичной» культурой Запада, а с другой — тезис о будущей мировой цивилизации как результате синтеза вост. («в качестве основы») и зап. («для практич. применения») систем ценностей.

Трактовка Чжан Цзюнь-мая оказала определенное воздействие на прочтение понятия *жэньшэнгуань* в последующий период, обусловив тонкие смысловые различия совр. кит. филос. терминов *жэньшэнгуань* (мировидение) и *шицзегуань* (мировоззрение): первый в большей степени подразумевает отношение к внутр. миру человека, второй — взгляд индивидуума на свое место в мире.

* *Чжан Цзюнь-май.* Жэньшэнгуань (Жизнесозерцание) // Кэсюэ юй жэньшэнгуань (Наука и жизнесозерцание). Т. 1. Шанхай, 1923; *он же.* Цзай лунь жэньшэнгуань юй кэсюэ бин да Дин Цзай-цзюнь (Еще раз о жизнесозерцании и науке: Ответ Дин Цзай-цзюню) // Там же. ** *Белоусов С.Р.* Поиски альтернативы развития Китая: традиционализм или модернизм // ПДВ. 1987, № 4.

С.Р. Белоусов

乙

Закон *см.* **Фа [1], разд. 1**

«Записки о [правилах] благопристойности» *см.* **«Ли цзи»**

И [1]

義

И [1] — должная справедливость, долг, чувство долга, справедливость, добропорядочность, честность, правильность, принцип, значение, смысл. Одна из основополагающих категорий кит. философии, в особенности **конфуцианства**. Заключает в себе идею «правильного (*чжэн* [*1*]) соответствия (*и* [*5*])» содержания — форме, субъективных потребностей — объективным требованиям, внутр. чувства справедливости — внеш. императивам обществ. долга. В **«Чжун юне»** (§ 20) дана лапидарная дефиниция: «Должная справедливость (*и* [*1*]) — это соответствие (*и* [*5*])», — построенная, как и многие другие, на омонимичности иероглифов и легшая в основу ряда последующих, более развернутых

определений «должной справедливости». В период формирования **неоконфуцианства** его патриарх **Чжоу Дунь-и**, следуя лаконичности оригинала, канонизировал эту дефиницию в инверсированной форме: «Соответствие называется должной справедливостью» («Тун шу», § 3).

Этимологически *и* [*1*] восходит к сочетанию знаков «я» (*во*) и «баран» (*ян* [*2*]). Последний, входя также в состав иероглифов «добро» (*шань [2]*) и «красота» (*мэй*), несет представление об общепринятом «вкусе», охватывающем главные ценностно-нормативные сферы — этич. (*шань [2]*), эстетич. (*мэй*) и деонтологическую (*и* [*1*]). Интериоризация деонтологич. нормы представлена в семантике *и* [*1*] как общественный вкус («баран»), ставший внутренним чувством («я»).

В самом общем антропологич. смысле *и* [*1*] — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы (**син** [**1**]) человека, одно из «пяти постоянств» (*у чан*; см. **Сань ган у чан**) его существования наряду с гуманностью (**жэнь** [**2**]), благопристойностью (**ли** [**2**]), разумностью (**чжи** [**1**]) и благонадежностью (**синь** [**2**]); в более конкретном социально-этич. смысле — нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного («Ли цзи», гл. «Ли юнь»); в еще более узком смысле — принцип поведения мужа, правителя или харизматич. лидера. Стандартная терминологич. оппозиция *и* [*1*] — *ли* [*3*] (долг/справедливость — польза/выгода) знаменует противопоставление морального долга эгоистич. утилитарности или обязанности по отношению к другому — соблюдению собств. интереса.

В древних протоконф. памятниках **«Шу цзине»** и **«Ши цзине»** *и* [*1*] обозначает умение правителей и чиновников приносить благо своей стране. У **Конфуция** *и* [*1*] становится ключевой характеристикой «благородного мужа» (**цзюнь цзы**), выражающей единство знания (*чжи* [*2*]) и действия (*син* [*3*]), основанное на благодати (**дэ** [**1**]), реализующееся посредством этико-ритуальной благопристойности (*ли* [*2*]) и направленное на осуществление **дао** («Лунь юй», VI, 20; II, 24; XVI, 11; XII, 10). **Мэн-цзы** радикально универсализировал *и* [*1*] как одно из четырех начал исконно доброй (*шань* [*2*]) человеч. природы — «стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце» («Мэн-цзы», II A, 6; VI A, 6) и решительно отверг «пользу/выгоду» во имя «должной справедливости» и «гуманности» («Мэн-цзы», I A, 1), отличающих человека от животных («Мэн-цзы», IV Б, 19). Согласно Мэн-цзы, «должная справедливость — это путь человека» («Мэн-цзы», VI A, 11), совершенствование его «пневмы» (**ци** [**1**]) осуществляется посредством «накопления должной справедливости» («Мэн-цзы», II A, 2). Гл. оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства — **Сюнь-цзы**, считая человеч. природу исконно «злой» и наделенной врожденным стремлением к «пользе/выгоде», вместе с тем еще категоричнее определил *и* [*1*] как основной человеч. признак («Сюнь-цзы», гл. 9), к-рому должно быть подчинено неискоренимое стремление к «пользе/выгоде». Общеконф. решение проблемы *и* [*1*] – *ли* [*3*] дано в «**Да сюэ**»: «Не польза/выгода полезна/выгодна гос-ву, а должная справедливость».

Моисты (см. **Мо-цзя**), в отличие от конфуцианцев, трактуя *ли* [*3*] как «приносящую радость» «общую пользу и взаимную выгоду», а не частный интерес и эгоистич. корысть, отвергли противопоставление *и* [1] — *ли* [*3*] уравняв их прямой дефиницией «*и* [*1*] есть *ли* [*3*]». Согласно трактату «**Мо-цзы**», *и* [*1*] желанно Небу и является «самым ценным в Поднебесной» (гл. 47). Воле Неба соответствует и всенародная «польза/выгода» (гл. 26), составляющая также один из трех гл. гносеологич. критериев (*сань бяо*) — «применимость» (*юн* [*2*]) высказываний (гл. 35).

Легисты (см. **Легизм**) близкий к моизму тезис о том, что «люди стремятся к пользе/выгоде, как вода вниз» («Шан-цзюнь шу», гл. 23), соединили с враждебным и моизму и конфуцианству определением *и* [*1*] как пути (*дао*) «насилия и наказаний» во имя абс. власти и унифицированной «законности» (**фа** [**1**]).

В противовес всем указанным школам представители **даосизма**, отстаивая идеал естественной незаинтересованности, одновременно подвергли критике как

«пользу/выгоду», так и «должную справедливость». Согласно **«Дао дэ цзину»** (§ 18, 19, 38), *и* [*1*] — результат «упразднения великого *дао*», т.е. одна из ступеней общей деградации в мире: «За утратой Пути-*дао* следует благодать. За утратой благодати следует гуманность. За утратой гуманности следует должная справедливость. За утратой должной справедливости следует благопристойность. Благопристойность [означает] ослабление верности (*чжун* [*2*]) и благонадежности (*синь* [*2*]), а также начало смуты». В отличие от «Дао дэ цзина», проводящего тонкие градации упадка, четко разграничивающего «нецеленаправленную» (*у и вэй*) «гуманность» и «целенаправленную» (*ю и вэй*) «должную справедливость», в «Чжуан-цзы» провозглашен отказ от различения *жэнь* [*2*] и *и* [*1*], сопровождающийся призывом «забыть должную справедливость».

Дун Чжун-шу, привнесший в официализированное конфуцианство нек-рые легистские и моистские идеи, сочетал радикальную формулу: «Гуманный делает правильным свое соответствие (*и* [*6*] здесь синоним *и* [*5*]) и не помышляет о своей пользе/выгоде» с признанием за последней подчиненной роли регулятора телесной жизни: «Должная справедливость пестует сердце (**синь** [**1**]), польза/выгода пестует тело (*ти* [*1*]). В теле самое ценное — сердце, поэтому в пестовании самое важное — должная справедливость».

Усвоение даос. и буд. идей неоконфуцианством выразилось, в частности, в признании **Шао Юном** «совершенномудрых» (**шэн** [**1**]) способными «отрешиться и от пользы/выгоды, и от должной справедливости». Другой создатель неоконфуцианства — **Чжан Цзай** пошел на сближение с моизмом в тезисе «Должная справедливость обобщает (**гун** [**2**]) пользу/выгоду Поднебесной» («Чжэн мэн», гл. «Да и» — «Великие перемены»). Открыто в защиту принципа общей «пользы/выгоды» выступили **Ли Гоу**, Ху Хун, Чэнь Лян, Е Ши. Ху Хун наиболее четко провел различие между частной и общей формами «пользы/выгоды». Основоположник неоконфуцианской ортодоксии **Чэн И** прямо отождествил «должную справедливость» с общественно-альтруистич. (*гун* [*2*]), а «пользу/выгоду» — с частно-эгоистич. (*сы* [*1*]) началом, допустив, однако, возможность их гармонии и «полезность/выгодность» соблюдения «должной справедливости». **Ван Фу-чжи** соотнес последнюю с *дао* человека, а «пользу/выгоду» — с его жизненными «функциями» (*юн* [*2*]). **Янь Юань**, утверждавший, что «благодаря должной справедливости осуществляется польза/выгода», переиначил формулу Дун Чжун-шу в призыв «делать правильным соответствие (*и* [*5*]) помышляя о пользе/выгоде».

В целом неоконфуцианство выработало широкий спектр трактовок соотношения «должной справедливости» и «пользы/выгоды» — от абс. превознесения первой и умаления второй до их уравнивания, хотя неоконфуцианская ортодоксия всегда отстаивала примат *и* [*1*].

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ. («долг», «справедливость»); Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Фельбер Р.* Терминологический анализ понятия «справедливость» в древнем Китае // III НК ОГК. Ч. 1. М., 1972, с. 75–82; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, указ.; *Чжан Дай-нянь.* Чжунго чжэсюэ даган (Основные положения китайской философии). Пекин, 1982, с. 386–398; *Cheng Chung-ying.* On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality // PEW. 1972, vol. 23, № 3; *Nikkilä P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of Confucian Analects. Vol. 1. Helsinki, 1982, p. 144–148, etc.

А.И. Кобзев

Имен школа *см.* **Мин-цзя**

Импульс *см.* **Цзи [1]**

Индивидуальная природа *см.* **Син [2]**

ИНЬ ВЭНЬ

尹文

Инь Вэнь, Инь Вэнь-цзы. 360/350–285/275 до н.э. Древнекит. философ, вместе с Сун Цзянем (Сун Сином) возглавлявший самостоятельное направление (см. **Сунъинь-сюэпай**) в академии **Цзися** (IV–III вв. до н.э.) и традиционно считающийся одним из ведущих представителей протологич. «школы имен» (**мин-цзя**), но также причисляемый к **даосизму**. Лю Цзе в статье «Обнаружившееся в „Гуань-цзы“ учение группировки Сун Цзяня» («Гуань-цзы чжун ю цзянь чжи Сун Цзянь и пай сюэ шо», 1943) и Го Мо-жо в статье «Исследование наследия Сун Цзяня и Инь Вэня» («Сун Цзянь Инь Вэнь и чжу као», 1944) квалифицировали обоих как предшественников даосизма, стремившихся сочетать **конфуцианство** с моизмом (см. **Мо-цзя**).

В одной из древнейших в Китае классификаций филос. школ, содержащейся в гл. 33 «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н.э.), направление Сун Цзяня и Инь Вэня выделено в качестве второго из шести, охватывающих все «сто школ» (*бай цзя*). В этом описании даос. и моистские мотивы отвержения «подмены своею личностью (*шэнь* [*2*]) др. существ-вещей (**у [3]**)», ограничения «чувств и желаний» (*цин юй*), бережливости, антимилитаризма и народолюбия сочетаются с выдвижением на первый план гносеологич. проблем — «содержания сердца» (*синь чжи жун*), называемого «действиями сердца» (*синь чжи син*). Результатом этих «действий» (*син* [*3*]; см. **У син**) должно стать «чистое (букв.: белое. — *А.К.*) сердце» (*бай синь*), к-рое ассоциируется с таким же названием гл. 38 **«Гуань-цзы»** («[Трактат] Учителя Гуаня»), «эклектико-энциклопедич.» (*цза*) текста, соединившего в себе наследие философов, подвизавшихся в академии *Цзися*. Именно эту главу Го Мо-жо признал ранее неопознанным произведением Инь Вэня, гл. 12 «Шу янь» («Стержневые слова») — компиляцией, составленной его учениками, а три др. главы — 36, 37 «Синь шу» («Мастерство сердца», ч. 1, 2) и 49 «Нэй е» («Внутренняя деятельность») — произведением Сун Цзяня, включающим взгляды Инь Вэня. Имеется перевод этих глав (кроме гл. 12) на рус. яз. (Ян Хиншун, 1973; В.В. Малявин, 1995 — без гл. 38).

В «Чжуан-цзы» также приведен их призыв «отречься от пристрастий (*бе ю*) при соприкосновении со [всей] тьмой вещей», что явно намекает на тезис родоначальника «школы имен» **Дэн Си** (VI в. до н.э.) об «отсутствии благосклонности (букв.: толщины. — *А.К.*)» (*у хоу*) как принципе отношения к людям правителя, уподобляющегося Небу. Но другой их призыв — не заниматься «скрупулезным разбирательством» (*кэ ча*), или, в конъектуре Го Мо-жо, «вымученным разбирательством» (*гоу ча*), — совпадает с характеристикой представителей «школы имен» как отличающихся именно этим в заключительном 130-м свитке (цзюань) **«Ши цзи»** («Исторические записки») **Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.). В библиографич. разделе «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах») следующей за «Ши цзи» первой дин. истории **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», I в. н.э.) Инь Вэнь уже прямо значится в разделе «школа имен», где упомянут носящий его имя и состоящий из одной главы трактат «Инь Вэнь-цзы».

Его совр. текст, по мнению большинства специалистов, составлен значительно позже времени жизни Инь Вэня, в период от III в. до н.э. и до сер. I тыс. н.э. Ныне трактат состоит из двух глав, к-рые, однако, носят одинаковые названия «Да дао» («Великий Путь»), различающиеся лишь формальными окончаниями: «верхняя» (*шан* [*2*]), т.е. «первая», и «нижняя» (*ся* [*2*]), т.е. «вторая», что, по-видимому, соответствует исходному единству этих глав.

Текст был опубликован в сериях «Цзы хуй» («Свод философских трактатов», 1577) Чжоу Цзы-и, «Шоу шань гэ цун шу» («Собрание книг из кабинета Стерегущего горы», 1844) Цянь Си-цзо и «Чжу цзы цзи чэн» («Корпус философской классики», 1935). В последнюю помещен в редакции Цянь Си-цзо. В соч. Ма Цзуна (ум. в 823) «И линь» («Лес помыслов») сохранился фрагмент «Инь Вэнь-цзы», включенный в нек-рые его издания. Имеются совр. комментарии к тексту (Ли Ши-си, Ван Ци-сян, 1957) и его перевод на франц. яз. (P. Masson-Oursel, Tchou Kia-kien, 1914). Тексту предшествует старейшее предисловие, написанное «господином Чжунчаном», к-рый в более позднем анонимном предисловии идентифицирован с известным философом **Чжунчан Туном** (II–III вв.). Согласно Чжунчану, Инь Вэнь вместе с Сун Цзянем, Пэн Мэном и Тянь Пянем учился в *Цзися* у **Гунсунь**

Луна и был им хвалим, хотя традиционно считается, что все они были старше последнего. В этом же предисловии сказано, что **Лю Сян** (I в. до н.э.) полагал учение Инь Вэня в целом принадлежащим «школе телесных форм и имен» (*син-мин-цзя*), но «коренящимся» в даосизме. «Инь Вэнь-цзы», действительно, был включен в генеральный свод даос. текстов **«Дао цзан»** («Сокровищница Пути», т. 840, № 1445), и в нем самом даосизм оценивается выше поставленных в один ряд учений «школы имен», **легизма**, конфуцианства и моизма.

Две осн. темы «Инь Вэнь-цзы» — «телесная форма и имя» (*син мин*) и «закон и мастерство» (*фа шу*). Основу этой философии составляет восходящее к канону **«Чжоу и»** («Си цы чжуань» — «Предание привязанных афоризмов», I, 12) противопоставление «не имеющего телесной формы великого Пути-**дао**» и «имеющих имена орудийных предметов (**ци [2]**)». «Имя есть то, что правильно [представляет] телесную форму». Все в мире рождается из «неназываемого» (*бу чэн*) Пути-*дао*, и телесные формы «сами достигают» (*цзы дэ*) своих качеств, из к-рых рождаются имена, «достигающие того, что они называют». В «Инь Вэнь-цзы» сформулирован важный тезис о существовании как слов без физич. референтов, так и словесно не обозначенных сущностей: «Имеющее телесную форму обязательно имеет имя, а имеющее имя еще не обязательно имеет телесную форму. Не поименованная телесная форма еще не обязательно утрачивает свою квадратную или круглую, белую или черную реальность». Поэтому «посредством имен проверяются телесные сущности, а посредством телесных сущностей устанавливаются имена, посредством имен устанавливаются дела, а посредством дел проверяются имена», в результате чего вскрываются принципы (**ли [1]**) «телесных форм и имен, дел и вещей». В «Инь Вэнь-цзы» выделены «три категории» (*сань кэ*) имен: «определяющие вещи» (*мин у*) — «квадратное и круглое, белое и черное»; «хулящие и хвалящие» (*хуй юй*) — «доброе и злое, ценное и презренное»; «сравнительные» *(куан вэй*) — «мудрое и глупое, любимое и ненавистное».

Идеальное состояние общества — это «применение» (*юн* [*2*]; см. **Ти—юн**) Пути-*дао*, означающее «недеяние» (**у вэй**) и «самоупорядочение» (*цзы чжи*). Когда этого недостаточно, применяются законы, затем — мастерство, потом — «уравновешивающая власть» (*цюань* [*1*]), наконец — «позиционная сила» (*ши* [*5*]). Отсюда легистский вывод: в реальном об-ве лучший способ управления — с помощью законов, к-рые делятся на «четыре разряда» (*сы чэн*): «неизменные» (*бу бянь*) — между «государем и подданными, верхами и низами»; «уравнивающие нравы» (*ци су*) — между «способными и дикими, подобными и отличными (*тун и)*»; «упорядочивающие [народную] массу» (*чжи чжун*) — «почести и награды, наказания и штрафы»; «устанавливающие точные стандарты» (*мин чжунь*) — «уставы и меры, веса и объемы».

Мастерство же должно применяться правителем тайно (*ми* [*1*]), хотя гуманность (**жэнь [2]**) и должная справедливость (**и [1]**), благопристойность (**ли [2]**) и музыка (*юэ* [*1*]), имена (*мин* [*2*]) и законы (**фа [1]**), наказания (*син* [*4*]) и награды (*шан* [*3*]) суть также восемь видов мастерства, к-рыми образцовые правители древности «упорядочивали мир» (*чжи ши*).

Законы следуют за «правильным [употреблением] имен» (**чжэн мин**). Этот сформулированный еще **Конфуцием** («Лунь юй» — «Теоретические речи», XIII, 3) принцип в «Инь Вэнь-цзы» получает сходное с конфуцианским социально-политич. определение: «Правителю не положено вмешиваться в деятельность подданных, подданным не положено посягать на дела правителя. Когда верхи и низы взаимно не посягают и не вмешиваются, это называется правильным [употреблением] имен». В текстуально совпадающем с «Чжуан-цзы» (гл. 33) пассаже описывается «благодать (**дэ [1]**) гуманного (*жэнь* [*2*]) правителя (*цзюнь*)», к-рый может стать государем (*чжу* [*1*]). «При соприкосновении со [всей] тьмой вещей» необходимо придерживаться «разделяющих различий» (*фэнь бе*) и «не смешивать» (*бу цза*), «унижение не считать позором, выдвижение — милостью, прекращать насилие, сокращать войска, избавлять мир от схваток».

Приписываемый также Сун Цзяню, выделенный в «Чжуан-цзы» и раскритикованный в «Сюнь-цзы» (гл. 18) афористичный призыв не считать унижение позором, чтобы не вступить в противозаконную борьбу, составляет также

фокус обсуждения в гл. «Чжэн мин» («Правильное [употребление] имен»), входящей в «**Люй-ши чунь цю**» (XVI, 7), где главный персонаж Инь Вэнь формулирует вполне конф. «четыре [правила] поведения» (*сы син*) «образованного служилого» (*ши* [*13*]): «сыновняя почтительность (*сяо* [*1*]) в служении родственникам, верность (*чжун* [*2*]) в служении правителю, благонадежность (**синь** [**2**]) в отношениях с друзьями, братская любовь (*ти* [*2*]) в общении с соседями».

В гл. «Чистое сердце» «Гуань-цзы» (рус. пер.: Ян Хиншун, 1973) общепознавательная процедура описана так же, как в трактате «**Дэн Си-цзы**», приписываемом **Дэн Си** (см. **Мин-цзя**): «Если познаются образы-символы (*сян* [*1*]), то выявляются телесные формы (**син** [**2**]); если прослеживаются принципы (**ли** [**1**]), то познаются свойства (*цин* [*2*]); если выявляются основания (*дуань*), то познаются имена». Здесь же отстаивается принцип «правильного [употребления] имен», к-рый в сочетании с «полнотой законов» (*фа бэй*) означает «покой телесной личности» (*цзин шэнь*) и «бездеятельность» (*у ши*) «просветленного» (*мин* [*3*]) и «совершенномудрого» (**шэн** [**1**]) правителя, предоставляющего именам «самоупорядочивать» (*цзы чжи*) «достигающие [их] вещи» (*у чжи*), поскольку все в мире подчинено собств. течению событий: «Небо (**тянь** [**1**]) идет (*син* [*3*]) своим ходом (*син* [*3*]), и вся тьма вещей получает свою пользу/выгоду (*ли* [*3*]; см. **И** [**1**]). Совершенномудрый человек идет своим ходом, и все сто фамилий [народа] получают свою пользу/выгоду». Этот даос. Путь-*дао*, представленный антиномиями «деятельности без дела», «следования закону без закона», «начинания без начала», «окончания без конца», «ослабления без слабости», приводит в «середину срединности» и «внутрь центральности», возвращая к «неоформленному» (*у чэн*) и «безымянному» (*у мин*), к-рое «не проявляется в именах и звуках, не воплощается в телах (*ти* [*1*]) и цветах, а потому не допускает обозначений». Небесный Путь-*дао* таков, что «с приходом имени уходит собственная телесная личность».

В целом подобная конструкция демонстрирует синтез оппозиц. концепций **чжэн мин** и *у мин*, выдвинутых конфуцианством и даосизмом, а призыв отбросить «диалектику» (*бянь* [*1*]) и «соединить [свой] путь (*тун дао*) с людской массой» обнаруживает влияние моизма.

* Инь Вэнь-цзы / Ред. Цянь Си-цзо. Пекин, 1956 (ЧЦЦЧ. Т. 6); Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 288–289; т. 2. М., 1973, с. 34–40; Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995, с. 395–403; *Masson-Oursel P., Tchou Kia-kien.* Yin Wen-tseu // T'P. 1914, vol. XV, p. 557–622; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 153–162; *Го Мо-жо.* Бронзовый век. М., 1959, с. 318–361; *Кобзев А.И.* Школа имен (мин цзя): коллизия логики и диалектики // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004, с. 555–556; *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976, указ.; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984, с. 102–111; *Daor D.* The Yin Wenzi and the Renaissance of Philosophy in Wei-Jin China. Thesis. L., 1974.

А.И Кобзев

ИНЬ СИ

尹喜

Инь Си, Гуань Инь[-цзы]. VI в. до н.э.? Полулегендарный древний мудрец. Согласно преданию, служил начальником погранич. заставы, через к-рую проходил основоположник **даосизма Лао-цзы** во время путешествия на Запад. По просьбе Инь Си он якобы написал «**Дао дэ цзин**». Даос. традиция считает Инь Си первым учеником Лао-цзы и проповедником его учения. Хотя Инь Си упоминается в ряде даос. агиографич. соч., напр. под именем Гун Гун-ду в приписываемых **Гэ Хуну** (кон. III — IV в.) «Жизнеописаниях святых-бессмертных» («Шэнь сянь чжуань»), его историчность не доказана. В даос. лит-ре титулуется как «древний многоученый истинный человек» (*гу чжи бо да чжэнь жэнь*), «высший истинный человек» (*у шан чжэнь жэнь*), «господин начала письмен» (*вэнь ши сянь шэн*). Инь Си приписывается трактат «**Гуань Инь-цзы**», в действительности созданный, видимо, ок. VIII в.

См. лит-ру к ст.: «**Гуань Инь-цзы**».

Е.А. Торчинов

«ИНЬ ФУ ЦЗИН»

陰符經

«Инь фу цзин» — «Канон тайных знаков» («Книга сокровенных свидетельств»). Один из осн. даос. канонич. текстов. Считался в средневековом **даосизме** не менее авторитетным, чем **«Дао дэ цзин»**. «Инь фу цзин» оказал также влияние на формирование **неоконфуцианства**, один из основоположников к-рого, **Чжу Си** (XII в.), не только высоко оценил этот памятник, но и прокомментировал его. По традиции авторство приписывается мифич. императору Хуан-ди («Желтый император»), «основателю» кит. цивилизации. Автором заключит. части трактата и первым его комментатором считается легендарный полководец и мудрец Цзян-тай-гун (XII/XI вв. до н.э.). Первое упоминание об «Инь фу цзине» содержится в **«Ши цзи» Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.). Согласно ему, изучение «Инь фу цзина» позволило древнему дипломату Су Циню обрести высшую гос. мудрость. Совр. текст якобы был найден в горной пещере даосом Ли Цюанем (VIII в.), написавшим комментарий к нему. Не исключено, что Ли Цюань и является его автором.

Осн. содержание этого небольшого (ок. 400 иероглифов) текста, разделенного на три части, посвящено учению о единстве мира, в к-ром все сущее взаимосвязано и каждая вещь существует за счет всего целого, как бы «обкрадывая» его, поэтому «пять элементов» (**у син**) называются в тексте «пятью ворами» (*у цзэй*). Мудрец, постигая взаимозависимость всего сущего и используя ее в своих целях, обретает совершенство и бессмертие. Данная установка позволяет рассматривать «Инь фу цзин» как трактат по методологии алхимии и др. видов даос. религ. практики (см. **Сянь-сюэ**). Нек-рые фрагменты «Инь фу цзина» содержат военную лексику, что делает его внешне похожим на соч. по стратегии, однако эта терминология применена для обоснования и описания даос. практики. В собрании даос. текстов **«Дао цзан»** помимо самого «Инь фу цзина» содержится ок. 20 коммент. к нему, бóльшая часть к-рых относится к периоду дин. Сун (960–1279).

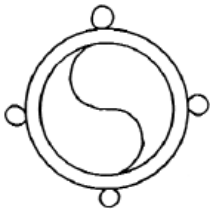
* *Маракуев А.В.* Инь-фу-цзин — страничка истории китайской философии // Ученые записки Томского пед. ин-та. Томск, 1946, т. 3.; Иньфу цзин // *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт сравнительно-религиоведческого описания. СПб., 1993, (переизд. 1998); Иньфу цзин / Пер. Е.А. Торчинова // Религии Китая / Сост. Е.А. Торчинов. СПб., 2001, с. 97–102; Yin Fû King, or Classic of the Harmony of the Seen and the Unseen // The Texts of Taoism / Tr. by J. Legge. Pt 2. Oxf., 1891, p. 255–264; ** *Торчинов Е.А.* Даосская философия в памятниках религиозного даосизма (на материале «Иньфу цзина» и «Глав о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня) // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1985.

Е.А. Торчинов

ИНЬ–ЯН

陰陽

Инь–ян — одна из пар основополагающих категорий кит. философии, выражающая идею универсальной дуализированности мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряду оппозиций: темное и светлое, пассивное и активное, мягкое и твердое, внутр. и внеш., нижнее и верхнее, женское и мужское, земное и небесное и т.д. Этимологич. значения *инь–ян* — теневой и солнечный склоны холма или берега́ реки.



В **«Го юй»** (V–III вв. до н.э.) *инь–ян* впервые представлены как две ипостаси «пневмы» (**ци** [**1**]) — соответственно «земная» и «небесная», нарушение порядка взаимодействия к-рых приводит к стихийным бедствиям и смутам. В **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.) с взаимодействием *инь–ян* сопряжена смена времен года, дня и ночи. В «Чжуан-цзы» (IV в. до н.э.) *инь–ян* связаны с категориями **«Дао дэ цзина»** «покой» и «движение» (см. **Дун–цзин**). В традиционной космогонии появление *инь–ян* знаменует собой первый шаг от недифференцированного («хаотического» — *хунь дунь*) единства первозданной «пневмы» к многообразию всей «тьмы вещей» (*вань у*) («Дао дэ цзин»). В процессуальном аспекте главный закон *инь–ян* — **дао**, т.е. их взаимопревращение по достижении определенной фазы развития: «одно *инь* [*1*], одно *ян* [*1*] — это и есть *дао*» («Чжоу и», «Си цы чжуань», IV в. до н.э.). Наивно-диалектич. представления

乙

отражены и в субстанциальном осмыслении *инь—ян*: каждое из этих противоположных начал содержит в себе потенцию другого. Т.о., модель *инь—ян* определяет не только развитие, но и устройство всего сущего в мире. Данный принцип полярной дуализации реализуется на всех уровнях существования объектов: и любая сторона *инь* [*1*], и любая сторона *ян* [*1*], в свою очередь, делятся на *инь—ян* и т.д.: «внутри *инь* [*1*] имеется *ян* [*1*], внутри *ян* [*1*] имеется *инь* [*1*]» (**«Хуан-ди нэй цзин»**, «Су вэнь», цз. 1, гл. 4). Эта теория универсального дуализма сформировалась в сер. I тыс. до н.э. и впервые была систематически изложена в **«Чжоу и»**, где *инь—ян* названы «двумя образцами» (*лян и*), рожденными «Великим пределом» (**тай цзи**), и отождествлены с элементарными компонентами гексаграмм (см. **Гуа [2]**) — прерванной и целой чертами соответственно. Наибольшее развитие она получила в школе *инь—ян* (**иньян-цзя**), а **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) синтезировал ее с учением о «пяти элементах» (**у син**), что в дальнейшем стало основой практически всех филос. и науч. построений. Уже в «Си цы чжуани» действие *инь—ян* было конкретизировано в ряду понятийных оппозиций, в т.ч. распространявшихся на обществ. и семейные отношения, а Дун Чжун-шу перенес идею *инь—ян* также на категории социальной оценки — моральные качества, награды и наказания: «Все дурное исчерпывается в *инь* [*1*], все доброе — в *ян* [*1*]»; «в *ян* [*1*] — высокое начало, в *инь* [*1*] — низкое» («Чунь цю фань лу»). **Чжоу Дунь-и** (XI в.) связал рождение *инь—ян* с динамикой «движения» и «покоя» собственно «Великого предела» как своего рода программы упорядоченного развития мира. В **неоконфуцианстве** в целом постулировалась субстанциальность *инь—ян*, реализующихся в «пневме». **Ван Фу-чжи** (XVII в.) акцентировал «взаимопроникновение» *инь—ян*, объясняя им относительную устойчивость субстанциальных образований. Ныне концепция *инь—ян* продолжает играть важную роль в теории кит. медицины.

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Завадская Е.В.* Тень как философско-эстетическая категория // ТПИЛДВ. М., 1974, с. 47–59; *Рубин В.А.* Древнекитайская космология и теория фа-цзя; Концепции у-син и инь-ян // *он же*. Личность и власть в древнем Китае. М., 1999; *У Цзинь, Ван Юншэн.* Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». Киев, 2001, с. 179–213; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, указ.; *Лю Сюнь-шэн.* Инь ян-сюэ (Учение об инь-ян). Тайбэй, 1979; *Пан Пу.* Инь ян у син тань юань (Исследование истоков [концепций] инь-ян и «пяти элементов») // Чжунго шэхуй кэсюэ. 1984, № 3; *Graham A.C.* Yin/Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986; *Lee Jung Young.* The Yin-Yang Way of Thinking // Asian Christian Theology: Emerging Themes. Phil., 1980, p. 81–88.

См. также лит-ру к ст.: **«Чжоу и»**; **Сяншучжи-сюэ**.

А.И. Кобзев

ИНЬЯН-ЦЗЯ

陰陽家

Иньян-цзя — «школа, [исходящая из категорий] **инь—ян**». Одна из шести основных филос. школ древнего Китая, по классификации Сыма Таня и **Сыма Цяня** (**«Ши цзи»**, II–I вв. до н.э.), специализировавшаяся в натурфилософско-космологич. и оккультно-нумерологич. (см. **Сяншучжи-сюэ**) проблематике. Время возникновения *иньян-цзя* и состав ее представителей, видимо первоначально астрономов-астрологов и уроженцев сев.-вост. приморских царств Ци и Янь, точно не установлены. Не сохранилось ни одного сколько-нибудь развернутого текста этой школы, о ее идеях можно судить лишь по их фрагментарному изложению в «Ши цзи», **«Чжоу и»**, **«Люй-ши чунь цю»** и нек-рых др. памятниках. Центр. концепции *иньян-цзя* — универсального дуализма сил *инь—ян* и цикличности взаимодействий «пяти элементов», или фаз (**у син**), — легли в основу всей онтологии, космологии и вообще традиц. духовной культуры и науки Китая (в особенности астрономии, медицины и оккультных искусств). Вероятно, до сер. I тыс. до н.э. концепции *инь—ян* и «пяти элементов», выражающие различные классификац. схемы —

двоичную и пятеричную, развивались в раздельных оккультных традициях — «небесной» (астрономо-астрологич.) и «земной» (мантико-хозяйственной). Во 2-й пол. I тыс. до н.э., обретя филос. статус, эти концепции слились в единое учение, что по традиции считается заслугой единственного известного ныне крупного представителя *иньян-цзя* — **Цзоу Яня** (IV–III вв. до н.э.), хотя в сохранившихся свидетельствах о его взглядах нет следов концепции *инь–ян*. Цзоу Янь распространил концепцию «пяти элементов» на историч. процесс, представляемый кругообразной сменой их главенства в качестве «пяти благодатей» (*у дэ*). Впервые как единое учение, охватывающее все стороны универсума, концепции *инь–ян* и «пяти элементов» представлены в философии **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), к-рый интегрировал идеи *иньян-цзя* в **конфуцианство**, развив и систематизировав т.о. его онтолого-космологич. и методологич. базис. В дальнейшем натурфилософский компонент *иньян-цзя* нашел продолжение в конф. «школе канонов в современных знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*; см. **Цзин-сюэ**) и **неоконфуцианстве**, а религиозно-оккультный — в связанной с **даосизмом** практич. деятельности гадателей, прорицателей, магов, алхимиков и целителей.

* *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VII / Пер. Р.В. Вяткина. М., 1996, с. 168–171; *Chan Wing-tsit* (tr.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princ. (N.Y.) — L., 1963, p. 244–250; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966; *Рубин В.А.* Концепции у-син и инь-ян // *он же.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1993; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 153–166; *Чжао Цзи-бинь.* Инь ян у син сюэпай ды дайбяо — Цзоу Янь (Цзоу Янь — представитель школы инь–ян и «пяти элементов») // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1985, № 2; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Princ., 1952, p. 159–169; vol. 2. 1953, p. 7–16; *Graham A.C.* Yin/Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986; *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2. Camb., 1956, p. 232–278.

А.И. Кобзев

Искренность *см.* **Чэн [1]**

Исправление имен *см.* **Чжэн мин**

«Исторические записки» *см.* **«Ши цзи»**

И ТА

依他

И та — букв. «опора [на усилия] другого». Буд. концепция «легкого пути» достижения спасения (см. **Буддизм**). Впервые представлена в трактате основателя школы мадхьямиков Нагарджуны (II в. н.э.) «Дашабхумика-вибхаша-шастра» (кит. «Ши чжу пипоша лунь»), где отмечены два пути к достижению состояния будды: «трудный» и «легкий». «Трудный», уподобленный утомительному путешествию по земле, — это путь опоры на собственные силы, а «легкий», похожий на плавание на прекрасном корабле по мягким волнам, — это когда человек «опирается [на усилия] другого», в данном случае — на силу обета будды Амитабхи, и чает возрождения в Чистой земле (кит. *цзин ту*). Впоследствии идея «легкого пути» спасения была развита Васубандху (IV–V вв.). Идея «опоры [на усилия] другого» не нашла поддержки в Индии, но в Китае ее эволюция привела к формированию отдельного религиозного течения — амидаизма (см. **Цзинту-цзун**).

** *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; The Buddhist Tradition in India, China and Japan. N.Y., 1969; *Eitel E.J.* Sanskrit-Chinese Dictionary. Hong Kong, 1870.

Е.И. Хантаева

ИТАЙ

以太

Итай — переданное фонетич. транскрипцией слова «эфир» (греч. aithēr) понятие, к-рым оперировали кит. мыслители кон. XIX — нач. XX в. Заимствовано из европ. естеств. наук и философии, где эфир рассматривался как вещество, заполняющее пространство между молекулами, а такие явления, как свет, теплота, магнетизм и электричество, объяснялись движением мирового эфира. В Китае это понятие претерпело существ. изменения.

Кан Ю-вэй трактовал *итай* как этич. начало, «гуманность» (**жэнь** [**2**]) и «сострадание» (*бу жэнь*). **Сунь Ят-сен** видел в *итай* творящий хаос, к-рый «в своем движении порождает электроны; электроны, сгущаясь, создают элементы; элементы, соединяясь, создают материю; материя, собираясь воедино, создает планету».

В системе идей **Тань Сы-туна** *итай* — основополагающее понятие, не имеющее четких дефиниций и раскрываемое через множество близких, но не тождеств. характеристик. Важнейшие его атрибуты — вечность и несотворенность. Сфера его распространения не имеет предела: *итай* существует в микро- и макромире, в явлениях реальной жизни и в надмировом абсолюте — «едином первоначале» (*и юань*). *Итай* многофункционален, он одного порядка с «чувством» (*цин* [*2*]), «разумом» (**синь** [**1**]) и явлением *дянь* (момент наивысшего напряжения сил **инь–ян**; переводится также как электрон, электричество). *Итай* — это импульс развития и реальная основа мира; из него «рождаются миры *(фа цзе),* возникает пустота (**кун** [**1**]) и появляется все живое». Он выступает как условие единства мира, некий наполнитель, «склеивающий» отд. явления: «*Итай*, все склеивая, [приводя] в соответствие, связывая, наполняет [собой] отд. вещи». *Итай* удерживает все предметы и явления в равновесии, препятствует не только их распаду, но и слиянию. Его действие распространяется и на об-во, и на космич. явления, и на тело человека. Тань Сы-тун тем не менее не наделял *итай* свойствами первоначала. Если *итай* разлит повсюду и условно его можно изобразить в виде лишенной иерархичности субстанции, то «единое первоначало» предполагает иерархию, к-рую оно же и венчает. Через «единое первоначало» *итай* соотносится со своим коррелятом — «гуманностью». Все характеристики *итай* распространяются на «гуманность», приобретая этич. окраску. Через «гуманность» *итай* и его свойства проецируются на об-во и его законы.

* *Тань Сы-тун.* Жэнь сюэ (Учение о гуманности) // Тань Сы-тун цюань цзи (Полное собр. [соч.] Тань Сы-туна). Пекин, 1954; *Сунь Ятсен.* Программа строительства государства // Избранные произведения. М., 1985; ** *Стабурова Е.Ю.* О категории «эфир» в философии Тань Сытуна // XII НК ОГК. Ч. 2. М., 1981.

См. также лит-ру к ст.: **«Жэнь сюэ»**, **Тань Сы-тун**.

Е.Ю. Стабурова

«И цзин» *см.* **«Чжоу и»**

«Канон Великого равновесия» *см.* **«Тай пин цзин»**

«Канон гор и морей» *см.* **«Шань хай цзин»**

«Канон дао и дэ» *см.* **«Дао дэ цзин»**

«Канон Желтого императора о внутреннем» *см.* **«Хуан-ди нэй цзин»**

«Канон [документальных] писаний» *см.* **«Шу цзин»**

«Канон перемен» *см.* **«Чжоу и»**

«Канон стихов» *см.* **«Ши цзин»**

«Канон сыновней почтительности» *см.* **«Сяо цзин»**

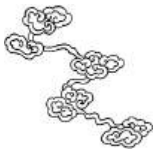
КАН СЭН-ХУЙ

康僧會

Кан Сэн-хуй. ?–280. Буд. монах из юго-вост. гос-ва У периода Троецарствия (220–280), переводчик, комментатор буд. сутр, знаток конф. канонов, пропагандист примирения **конфуцианства** и **буддизма**. Согласно «Гао сэн чжуани» («Жизнеописания достойных монахов», VI в.), его предки были родом из Хорезма, дед перебрался в Индию, отец-торговец — в Аннам (территория совр. Вьетнама). В 247 Кан Сэн-хуй прибыл в Цзянье (на территории совр. Нанкина пров. Цзянсу), где впоследствии в его честь была выстроена буд. пагода Цзяньчу-сы, первая в районе к югу от р. Янцзы. Гл. соч. основаны на переводах санскр. источников: «У пинь» — «Добродетели при династии У» (в буд. сб. «Ли дай сань бао цзи» — «Записки о трех сокровищах буддизма [на протяжении] всех эпох» фигурирует под назв. «Сяо пинь божэ» — «Праджня малых добродетелей»), «Лю ду цзи цзин» — «Шесть ступеней [спасения] в собрании сутр». Кан Сэн-хую принадлежат также комментарии и предисловия к ряду ранних переводов буд. сутр. Нацеливал адептов буддизма на «успокоение разума» посредством подавления чувственных «страстей» с помощью дыхательной и медитативной практики психорегулирования. В буд. духе интерпретировал конф. понятие *жэнь дао* («путь гуманности»; см. **Жэнь [2]**), настаивал на изучении **«Чжоу и»** и **«Ши цзина»**, в к-рых усматривал разъяснение буд. истин.

* *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. М.Е. Ермакова. Т. 1. М., 1991, с. 110–116.

А.Г. Юркевич



КАН Ю-ВЭЙ

康有為

Кан Ю-вэй, Кан Нань-хай, Кан Гуан-ся, Кан Цзу-и, Кан Чан-су, Кан Гэншэн, Кан Мин-и. 19.03.1858, уезд Наньхай пров. Гуандун, — 31.03.1927, г. Циндао пров. Шаньдун. Мыслитель, философ, ученый, гос. и обществ. деятель, лидер реформаторского движения в Китае на рубеже XIX–XX вв. Выходец из интеллигентной помещичье-чиновничьей семьи, возводившей свою родословную к кон. II тыс. до н.э. и насчитывавшей 13 поколений ученых. С детства проявил экстраординарные умственные способности. В 11 лет после смерти отца оказался на попечении деда, начальника областного департамента просвещения, под руководством к-рого получил традиц. домашнее образование, с 19 лет учился у Чжу Цы-ци, известного знатока **неоконфуцианства** и сторонника школы **Лу Цзю-юаня — Ван Ян-мина** (*луван-сюэпай*); в 21 год после длительной медитации прозрел в себе «совершенномудрие» (**шэн [1]**). С молодых лет изучение классич. **конфуцианства** и неоконфуцианства сочетал с глубоким интересом к **буддизму** и зап. естественным наукам.

В 1879 впервые посетил Гонконг, после чего начал активно штудировать лит-ру о странах Запада. В 1882 и 1888 не сумел сдать экзамен на вторую ученую степень *цзюй жэнь*. В 1884–1885 создал основу своего гл. труда «Да тун шу» («Книга о Великом единении»; англ. пер.: L.G. Thompson, 1958), содержащего идеи конфуцианизированной коммунистич. утопии, но по цензурным соображениям не решился на публикацию. В 1888, будучи вольнослушателем столичной академии Гоцзыцзянь, направил первый (не достигший адресата) меморандум императору Дэ-цзуну (Гуан-сюй, правил в 1875–1908) с программой социальных реформ, предполагавшей введение парламентаризма.

В 1889 вернулся в родную пров. Гуандун, где в 1891 издал книгу «Синь сюэ вэй цзин као» («Исследование поддельных канонов синьского учения»), в к-рой выступил против «школы канонов в древних знаках» (*гувэньцзин-сюэ*) и ее ведущего представителя Лю Синя (I в. до н.э. — I в. н.э.), к-рый при дин. Синь (8–25) добился официального признания своей версии канонич. конф. текстов, написанных «древними знаками», т.е. иероглифами, использовавшимися до реформы письменности 213 до н.э. при дин. Цинь (221–207). Доказывая

поддельный характер канонов в версии «школы канонов в древних знаках», или «синьского учения», Кан Ю-вэй выступил как апологет противостоявшей ей «школы канонов в совр. знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*), опиравшейся на конф. классику, написанную реформированной иероглификой. У истоков этого учения стоял **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), продолжение оно нашло в творчестве Хэ Сю (II в. н.э.), в XVIII в. его возродил Чжуан Цунь-юй, в XIX в. развили сначала Лю Фэн-лу, **Линь Цзэ-сюй**, **Гун Цзы-чжэнь**, **Вэй Юань**, а затем Ляо Пин и Кан Ю-вэй.

Согласно последнему, **Конфуций** был не пересказчиком взглядов древних «совершенномудрых», а оригинальным социальным философом и основоположником новой религии, т.е. не просто мудрецом, но и святым, «некоронованным царем» (*су ван*), установившим «совершенномудрый закон изменения правления» (*гай чжи чжи шэн фа*), что нашло отражение в канонах, написанных «новыми знаками», но было фальсифицировано Лю Синем в угоду узурпатору Ван Ману, основавшему «фальшивую» дин. Синь. В этих построениях конкретная текстология сочеталась с вольным изображением Конфуция в духе реформаторской идеологии самого Кан Ю-вэя. Офиц. круги восприняли книгу как крамолу и добились издания имп. указа с повелением публично сжечь печатные доски с ее текстом и запретить ее распространение. Подобные же указы были выпущены в 1892 и 1900, в результате чего второй раз книга увидела свет только в 1917. Следующий труд Кан Ю-вэя, реконструировавший «подлинное» конфуцианство как протореформаторство, — «Кун-цзы гай чжи као» («Исследование [учения] Конфуция об изменении правления»), был написан в 1892, но также ждал публикации до 1913.

В 1891 в столице пров. Гуандун и крупнейшем городе Южного Китая Гуанчжоу (Кантон) Кан Ю-вэй создал частную школу, в к-рой наряду с конф. дисциплинами преподавались **буддизм**, **даосизм**, естественные и гуманитарные науки Запада. В 1893 он получил вторую ученую степень — *цзюй жэнь*. В 1895, прибыв в Пекин для сдачи экзаменов на высшую степень *цзинь ши*, он возглавил спровоцированное поражением страны в японо-китайской войне 1894–1895 движение собравшихся в столице *цзюй жэней* (более 1200 чел.). Они направили императору написанный Кан Ю-вэем и его учениками **Лян Ци-чао** и Май Мэн-хуа коллективный меморандум в 10 тыс. слов с предложением реформ, включавших, в частности, активное привлечение на службу кит. эмигрантов, проживающих за границей, перенесение столицы из Пекина в более древний Сиань, выпуск гос. банком бумажных денег, чеканку разменной монеты, создание гос. почтовой системы, превращение конфуцианства в полноценную общегос. религию и создание при императоре выборного совещательного органа.

В 1895, получив степень *цзинь ши* и став делопроизводителем в Приказе обществ. работ в Пекине, Кан Ю-вэй начал издавать единственную в столице неофиц. газету на кит. языке и организовал политич. клуб «Об-во науки об усилении [гос-ва]» (*Цянсюэ-хуй*). Однако в том же, 1895 эта деятельность была запрещена, и Кан Ю-вэй был вынужден вернуться к педагогич. работе в провинции. В 1898 он возобновил свою политич. активность, основав в столице сначала вместе с земляками-гуандунцами Гуандунское науч. об-во (*Юэсюэ-хуй*), а затем всекит. Об-во защиты гос-ва (*Баого-хуй*). Отстаивая тезис «Изменение — это путь (**дао**) Неба», Кан Ю-вэй в докладах на высочайшее имя (всего их было семь) рекомендовал повторить опыт япон. «революции Мэйдзи» (1867–1868) и реформ Петра I, посвятив последним специальное произв. — «Предисловие к „Направленной вверх предварительной записке об административных реформах Российского [царя] Петра Великого“» («Цзинь-чэн Элосы Да Бидэ бянь чжэн цзи сюй»). В числе разрабатывавшихся им грандиозных проектов переустройства Срединной империи был план переселения китайцев в Бразилию для основания ими там Нового Китая.

После двухчасовой аудиенции 16 июня 1898 Дэ-цзун назначил Кан Ю-вэя прикомандированным секретарем Гл. управления иностранных дел с правом непосредственного доклада императору и принял его предложения,

отразив их в указе «Об установлении основной линии гос. [политики]» («Мин дин го ши»), ознаменовавшем начало кратковременного периода «ста дней реформ» (11 июня — 20 сент. 1898). Кан Ю-вэй предполагал отменить традиц. систему экзаменов на ученые степени, создать ун-т в Пекине и учебные заведения зап. образца в провинции, учредить принятие гос. бюджета, провести модернизацию армии и флота, преобразование администр. системы и др. Конец этой реформаторской деятельности положили предательство генерала Юань Ши-кая и дворцовый переворот вдовствующей императрицы Цы-си, поместившей Дэ-цзуна под домашний арест и узурпировавшей власть. Кан Ю-вэю, приговоренному к смерти, удалось скрыться с помощью англичан в Гонконге. Шесть др. руководителей реформаторского движения, в т.ч. **Тань Сы-тун** и брат Кан Ю-вэя Кан Ю-пу, были казнены без суда и следствия в сентябре того же года.

След. 16 лет Кан Ю-вэй провел в эмиграции, странствуя по миру. Продолжая возлагать надежды на Дэ-цзуна, в 1899 в Канаде он основал Партию защиты императора (*баохуан-дан*). После падения империи в 1911 Кан Ю-вэй выступал за ее восстановление на конституц. основе и участвовал в провалившихся попытках реставрации в 1917 и 1924. В опубликованном в 1915 проекте первой конституции Китайской Республики провозглашалась институциализация конфуцианства как гос. религии, однако эта конституция не была принята. В конце жизни он оказался всеми покинут, и в разочаровании от неуспеха грандиозных замыслов сам стремился отрешиться от мира в «небесном странствии» (*тянь ю*), но умер от пищевого отравления в Циндао в марте 1927.

Основной проблемой, над к-рой всю жизнь бился Кан Ю-вэй и к-рая стала камнем преткновения для всех кит. мыслителей кон. XIX — нач. XX в., являлась модернизация страны при сохранении ее культурной идентичности. Стараясь решить эту проблему, Кан Ю-вэй искал аналог зап. теории социального прогресса в классич. конф. лит-ре, в результате чего осн. видом творчества для него стали комментарии: «Чунь цю Дун-ши сюэ» («Учение господина Дун [Чжун-шу] о „Вёснах и осенях“»), «Чжун юн чжу» («Комментарий к „Срединному и неизменному“»), «Лунь юй чжу» («Комментарий к „Теоретическим речам“»), «Ли юнь чжу» («Комментарий к [гл.] „Циркуляция благопристойности“ [„Записок о благопристойности“]»), «Мэн-цзы вэй» («Тонкости „Мэн-цзы“») и др.

Гл. теоретич. работа Кан Ю-вэя — «Книга о Великом единении» («Да тун шу», 1884–1902) в XIX в. оставалась известной лишь узкому кругу единомышленников автора и была опубликована только после Синьхайской революции 1911 (частично — в 1913, а полностью — уже после смерти автора, в 1935 г., в Шанхае под редакцией Цянь Ань-дина). Давшую название книге утопич. концепцию об-ва Великого единения (**да тун**) Кан Ю-вэй почерпнул из гл. 9 «Ли юнь» («Циркуляция благопристойности» или «Действенность ритуала») конф. канона **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности»), в к-рой он усмотрел «сущность великого учения Конфуция». В этом тексте, происхождение к-рого исследователи связывают не только с конфуцианством, но и с даосизмом, моизмом (см. **Мо-цзя**) и др. филос. школами древнего Китая, устами Конфуция описываются два состояния об-ва: прежнее идеальное — Великое единение: «Когда действовало Великое **дао**, Поднебесная принадлежала всем», и совр. приемлемое — Малое процветание (*сяо кан*): «Ныне, когда Великое *дао* уже скрылось, Поднебесная принадлежит [отдельным] семьям», — что обычно трактуется как противопоставление всеобщего равенства и принадлежности всего всем, с одной стороны, и разделенности мира — с другой. Кан Ю-вэй определил, что «путем» (*дао*) общества Великого единения является «циркуляция гуманности» (*жэнь юнь*), а «путем» общества Малого процветания — «циркуляция благопристойности» (*ли юнь*), и в последнем состоянии Китай пребывает со времен Конфуция, более двух тысяч лет.

Эту концепцию Кан Ю-вэй связал с идущей от **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.), **Дун Чжун-шу**, «школы канонов в современных знаках» традиции **«Гунъян чжуань»** («Предание Гунъяна [о „Чунь цю“]», V–II вв. до н.э.) и сформулированной

Хэ Сю историософской доктриной трех стадий (*сань ши*) развития об-ва. В соответствии с традиц. кит. мировоззрением, представляющим мир как пространственно-временной континуум, эта доктрина предполагала корреляцию стадиальных изменений во времени и пространстве: «Для эпохи Пребывания в хаосе (*цзюй луань*) внутренним является отдельное [кит.] гос-во, а внешним — весь Китай; для эпохи Подъема к равновесию (*шэн пин*) внутренним является весь Китай, а внешним — варварское [окружение]; для эпохи Великого равновесия (*тай пин*) далекое и близкое, великое и малое становятся единым» («Лунь юй чжу»).

Кан Ю-вэй интерпретировал текст «Ли юнь» как описание троичного цикла инволюции от эпохи Великого равновесия в «золотой век» древности, когда действовало Великое *дао*, т.е. осуществлялся «путь» Великого единения, к эпохе Подъема к равновесию в период трех первых династий (XXIII–VIII вв. до н.э.), когда воцарился «путь» Малого умиротворения, и, наконец, к эпохе Пребывания в хаосе при жизни Конфуция (VI–V вв. до н.э.), когда также имело место Малое умиротворение. Новаторским достижением Кан Ю-вэя стала трансформация этой традиционной инволюционной последовательности в эволюционную, согласно к-рой за эпохой Пребывания в хаосе, все еще господствующей на земле, должна настать эпоха Подъема к равновесию, к к-рой ближе всего подошли Европа и Америка, а затем, в еще более отдаленном будущем последует и эпоха Великого равновесия с соответствующей сменой Малого процветания на Великое единение во всем мире. С каждой из эпох в эволюционной последовательности соотносился и определенный обществ. строй: самодержавие, конституционная монархия, демократич. республика.

Вместе с тем термин *сань ши* («три эпохи», «три эры») имел у Кан Ю-вэя и самый общий методологич. смысл, подобно «двум образцам» (*лян и*) — **инь–ян** или «пяти элементам» (**у син**). В каждой из эпох выделялся такой же троичный цикл, равно как и в каждой фазе последнего и т.д., в результате чего количество возможных элементов всей историософской конструкции подчинялось прогрессии: 3, 9, 81... ∞, показывающей неограниченность развития и после наступления Великого равновесия вместе с Великим единением. В соответствии с двояким смыслом «эпоха–мир», присущим иероглифу *ши* [*11*] из терминологич. бинома *сань ши*, эта дифференциация мыслилась как во временно́м, так и в пространств. аспекте, и второй из них иллюстрировался существованием внутри прогрессивной Америки диких индейцев, а внутри цивилизованного Китая — примитивных племен *мяо* [*2*], *яо* [*2*], *чжуан* и *ли* [*11*].

Основу идеала «освобождения человечества от страданий и достижения высшего счастья» в Великом единении, соотнесенного и с руссоистским понятием естественного права (*тянь юй жэнь чжи цюань*), и с англ. утилитаризмом, и с буд. концепцией страдания, составляли представления о мире, избавленном от гос., расовых, классовых, сословных, семейных, половых и др. перегородок; о Поднебесной, находящейся в совместном владении всех ее жителей, а не одного правителя или его клана; об избрании мудрых и достойных на все руководящие должности, а не о передаче их по наследству; о равенстве и независимости, взаимном невмешательстве и запрете на убийства и войны в отношениях между людьми и гос-вами. В этом идеальном состоянии предполагалось даже удовлетворение желания физич. бессмертия, хотя ранее Кан Ю-вэй объявлял бессмертие одной из причин страдания.

Первыми шагами к установлению Великого единения могли бы стать добровольные альтруистич. поступки вроде отказа от наследственных прав на имущество, добровольных отчислений на обществ. нужды и т.п. Наступление Великого единения должно быть ознаменовано учреждением всемирного правительства, введением единого международ. языка, упразднением частной собственности и заменой института семьи временными брачными соглашениями. В религ. области предполагалось возобладание буддизма при постепенном отмирании всех прочих религий как пренебрегающих телесностью, уничижающих женщин или освящающих социально-экономич. различия между людьми.

Кан Ю-вэй полагал, что во множестве миров во Вселенной инопланетные мужчины и женщины живут жизнью, похожей на земную. Теоретич. основу подобной убежденности, а также веры в то, что все рожденные на Земле — единоутробные братья, составляет фундаментальная конф. идея единотелесности мироздания. Следуя своей экуменической установке и привлекая достижения совр. ему зап. естествознания, Кан Ю-вэй трансформировал эту идею в тезис о единой космич. субстанции — «пневме» (**ци** [**1**]), к-рая знаменует собой органич. связь человека с др. людьми и природой, проявляясь в нем как чувство сострадания, и к-рая на Западе именуется эфиром (**итай**). Тончайшую форму «пневмы» — «дух» (**шэнь** [**1**]) Кан Ю-вэй отождествлял с электричеством (*дянь*).

В целом построения Кан Ю-вэя оказались далеки от реализации, поскольку консерваторам представлялись слишком радикальными, а радикалам — слишком консервативными, но тем не менее они повлияли на развитие утопич. мысли, а также способствовали включению традиц. кит. культуры в диалог с Западом.

* Кан Нань-хай сянь-шэн вэнь чао (Свод творений г-на Кан Нань-хая). Шанхай, 1914; Кан Нань-хай вэнь цзи (Собрание творений Кан Нань-хая). Т. 1–8. Шанхай, 1915; Да тун шу (Книга о Великом единении). Пекин, 1956; *Кан Ю-вэй.* Синь сюэ вэй цзин као (Исследование подельных канонов синьского учения). Пекин, 1988; Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; *K'ang Yu-wei.* Ta T'ung Shu: The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei / Tr. by L.G. Thompson. L., 1958; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ.–L., 1963, p. 723–736; ** *Агеева Н.Ю.* Осмысление эволюционизма в раннем творчестве Кан Ювэя и Лян Цичао // XXXIII НК ОГК. М., 2003, с. 168–173; *Борох Л.Н.* Влияние буддийской философии на утопию Кан Ю-вэя // XXXIV НК ОГК. М., 2004, с. 153–160; *она же.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984; История китайской философии. М., 1989; *Кобзев А.И.* Китай // История политических и правовых учений XIX в. М., 1993; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 462–472, указ.; Новая история Китая. М., 1972; *Селлман Дж. Д.* Кан Ювэй // Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 154–160; Тайпинское восстание. М., 1960; *Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае и Кан Ю-вэй. М., 1980; *Фельбер Р.* Учение Кан Ювэя о мире Да-тун — теория утопического коммунизма или положительный идеал либеральных реформаторов? // Общественно-политическая мысль в Китае (конец XIX — начало XX в.). М., 1988; Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Howard R.C.* K'ang Yu-wei (1858–1927): His Intellectual Background and Early Thought // Confucian Personalities / Ed. by A.F. Wright and D. Twitchett. Stanf., 1962, p. 294–316; *Hsiao Kung-chuan.* A Modern China and a New World: Kang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858–1927. Seattle–London, 1975; *Lo Jung-pang* (ed.). K'ang Yu-wei, 1858–1927: A Biography and a Symposium. Tucson, 1967.

А.И. Кобзев

Карма *см.* **Е [1]**

«Книга истории» *см.* **«Шу цзин»**

«Книга перемен» *см.* **«Чжоу и»**

«Книга песен» *см.* **«Ши цзин»**

«Книга правителя [области] Шан» *см.* **«Шан цзюнь шу»**

Колодезные поля *см.* **Цзин тянь**

КОНФУЦИАНСТВО

儒家

Конфуцианство (confucianism), *жу-цзя*, *жу-цзяо* — «(учение) школы ученых-интеллектуалов». Древнейшая филос. система и одно из трех главных этико-религ. учений (наряду с **даосизмом** и **буддизмом**) Дальнего Востока. Возникло в Китае на рубеже VI–V вв. до н.э. В оригинальном наименовании конфуцианства (*жу*) отсутствует указание на имя его создателя — **Конфуция**, что соответствует исходной установке последнего — «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее» («Лунь юй», VII, 11). Взгляды Конфуция нашли аутентичное выражение в составленном в V–IV вв. до н.э. и обретшем совр. форму на рубеже н.э. сборнике **«Лунь юй»** («Теоретические речи»). Свое качественно новое этико-филос. учение Конфуций подчеркнуто идентифицировал с мудростью «святых-совершенномудрых» (**шэн** [**1**]) правителей полумифич. древности, выраженной гл. обр. в историко-дидактич. и художеств. произведениях, древнейшие и авторитетнейшие из к-рых — восходящие к концу II — 1-й пол. I тыс. до н.э. каноны **«Шу цзин»** и **«Ши цзин»**. Эта изначальная ориентация сделала опирающуюся на историч. прецедент нормативность и сообразуемую с канонами беллетризированность фундаментальными характеристиками всего конфуцианства. Хранителями древней мудрости во времена Конфуция (эпоха Чжоу, XII/XI–III вв. до н.э.) были отставленные от кормила власти ученые-интеллектуалы, специализировавшиеся в «культурной» (**вэнь**) деятельности, т.е. хранении и воспроизводстве письменных памятников и протонауч. штудиях, гл. обр. астрономо-астрологич. (семантика «культуры» — *вэнь* охватывает и письменность, и астрономо-метеорологич. явления). Они концентрировались в районе царства Лу, родины Конфуция (совр. пров. Шаньдун), и, возможно, являлись потомками правившей или жреческой верхушки государства Шан-Инь, покоренного в XII–XI вв. до н.э. племенным союзом Чжоу, находившимся на более низком уровне культурного развития. Видимо, их социальное падение отразилось в этимологич. значении термина *жу* — «слабый». Конфуций счел эту социальную слабость несовместимой с их культурно-интеллектуальной силой и выдвинул идеал гос. устройства, в к-ром при наличии сакрально вознесенного, но практически почти бездействующего правителя реальная власть принадлежит ученым-*жу*, соединяющим в себе свойства философов, литераторов, ученых и чиновников. С самого своего зарождения конфуцианство отличалось осознанной социально-этич. направленностью и стремлением к слиянию с гос. аппаратом.

Этому стремлению соответствовало теоретич. истолкование и гос. и божественной («небесной») власти в семейно-родственных категориях: «гос-во — одна семья», государь — Сын Неба и одновременно «отец и мать народа». Гос-во отождествлялось с об-вом, социальные связи — с межличностными, основа к-рых усматривалась в семейной структуре. Последняя же выводилась из отношений между отцом и сыном. С т.зр. конфуцианства отец считался «Небом» (**тянь** [**1**]) в той же мере, в какой Небо — отцом. Поэтому «сыновняя почтительность» (*сяо* [*1*]) в специально посвященном ей канонич. трактате **«Сяо цзин»** была возведена в ранг «корня благодати/добродетели (**дэ** [**1**])».

Развиваясь в виде своего рода социально-этич. антропологии, конфуцианство сосредоточило свое внимание на человеке, проблемах его врожденной природы и благоприобретаемых качеств, положения в мире и обществе, способностей к знанию и действию и т.п. Воздерживаясь от собств. суждений о сверхъестественном, Конфуций формально одобрил традиционную веру в безличное, божественно-натуралистичное, «судьбоносное» Небо и посредничающих с ним духов предков, что в дальнейшем во многом обусловило обретение конфуцианством социальных функций религии. Вместе с тем всю относящуюся к сфере Неба сакральную и онтолого-космологич. проблематику Конфуций рассматривал с т.зр. значимости для человека и об-ва. Фокусом своего учения он сделал анализ взаимодействия «внутр.» импульсов человеч. натуры, в идеале охватываемых понятием

«гуманности» (**жэнь** [**2**]), и «внеш.» социализирующих факторов, в идеале охватываемых понятием этико-ритуальной «благопристойности» (**ли** [**2**]). Нормативный тип человека, по Конфуцию, — «благородный муж» (**цзюнь цзы**), познавший небесное «предопределение» (**мин** [**1**]), «гуманный», сочетающий в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус. Соблюдение этико-ритуальной нормы *ли* [*2*] Конфуций сделал также высшим гносеопраксиологич. принципом: «Не следует ни смотреть, ни слушать, ни говорить не соответствующее *ли* [*2*]»; «Расширяя [свои] познания в культуре (*вэнь*) и стягивая их с помощью *ли* [*2*], можно избегнуть нарушений». Как этика, так и гносеопраксиология Конфуция зиждутся на общей идее универсального баланса и взаимосоответствия, в первом случае выливающейся в «золотое правило» морали (*шу* [*3*] — «взаимность»), во втором — в требование соответствия номинального и реального, слова и дела (**чжэн мин** — «правильное [употребление] имен»). Смысл человеческого существования, по Конфуцию, — утверждение в Поднебесной высшей и всеобщей формы социально-этич. порядка — «Пути» (**дао**), важнейшие проявления к-рого суть «гуманность», «должная справедливость» (**и** [**1**]), «взаимность», «разумность» (**чжи** [**1**]), «мужество» (*юн* [*1*]), «почтительная осторожность» (*цзин* [*4*]), «сыновняя почтительность» (*сяо* [*1*]), «братская любовь» (*ди* [*3*], *ти* [*2*]), «достоинство», «верность» (*чжун* [2]; см. **Чжун шу**), «милостивость» и др. Конкретным воплощением *дао* в каждом отдельном существе и явлении выступает «благодать/добродетель» (*дэ* [*1*]). Иерархизированная гармония всех индивидуальных *дэ* [*1*] образует вселенское *дао*.

После смерти Конфуция его многочисленные ученики и последователи образовали различные направления, к-рых к III в. до н.э., по свидетельству **Хань Фэя**, было уже не менее восьми. Они развивали и эксплицитные этико-социальные (**«Да сюэ»**, «Сяо цзин», комментарии к **«Чунь цю»**), и имплицитные онтолого-космологич. (**«Чжун юн»**, **«Чжоу и»**, «Си цы чжуань») представления Конфуция. Две целостные и противоположные друг другу (а потому впоследствии признанные соответственно ортодоксальной и неортодоксальной) интерпретации конфуцианства в IV–III вв. до н.э. предложили **Мэн-цзы** и **Сюнь-цзы**. Первый из них выдвинул тезис об изначальной «доброте» человеческой природы (**син** [**1**]), к-рой «гуманность», «должная справедливость», «благопристойность» и «разумность» присущи так же, как человеку — четыре конечности. Согласно Сюнь-цзы, человеч. природа изначально зла, т.е. от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям, поэтому указанные благие качества должны быть привиты ей извне путем постоянного обучения. В соответствии со своим исходным постулатом Мэн-цзы сосредоточился на исследовании морально-психологич., а Сюнь-цзы — социальной и гносеопраксиологич. стороны человеч. существования. Это расхождение сказалось и в их взглядах на об-во: Мэн-цзы сформулировал теорию «гуманного управления» (*жэнь чжэн*), основанную на приоритете народа над духами и правителем, включая право подданных свергать порочного государя; Сюнь-цзы сравнивал правителя с корнем, а народ — с листьями и считал задачей идеального государя «завоевание» своего народа, сближаясь тем самым с враждебным конфуцианству **легизмом**.

Во II в. до н.э., в эпоху Хань, Конфуций был признан «некоронованным царем», или «подлинным властелином» (*су ван*), а его учение обрело статус офиц. идеологии и, победив главного конкурента в области социально-политич. теории — легизм, в то же время интегрировало ряд его кардинальных идей, в частности, признало компромиссное сочетание этико-ритуальных норм (*ли* [*2*]) и административно-юридич. законов (**фа** [**1**]). Конфуцианство обрело черты всеобъемлющей системы благодаря усилиям «Конфуция эпохи Хань» — **Дун Чжун-шу**, к-рый, использовав соответствующие концепции даосизма и школы *инь–ян* (см. **Иньян-цзя**), детально разработал онтолого-космологич. доктрину конфуцианства и придал ему некоторые

религ. функции (учение о «духе» и «воле Неба»), необходимые для офиц. идеологии централизованной империи. В целом в эпоху Хань (кон. III в. до н.э. — нач. III в. н.э.) было создано «ханьское конфуцианство», основное достижение к-рого — систематизация идей, рожденных «золотым веком» кит. философии (V–III вв. до н.э.), и текстолого-комментаторская обработка конф. и конфуцианизированной классики. Реакцией на проникновение в Китай буддизма в первые века н.э. и связанное с этим оживление даосизма стал даосско-конф. синтез в «учении о таинственном (сокровенном)» (**сюань-сюэ**). Постепенное нарастание как идейного, так и социального влияния буддизма и даосизма вызвало стремление к восстановлению престижа конфуцианства. Провозвестниками этого движения, вылившегося в создание **неоконфуцианства**, явились **Ван Тун** (кон. VI — нач. VII в.), **Хань Юй** и Ли Ао (VIII–IX вв.).

Возникшее в XI в. неоконфуцианство поставило перед собой две гл. и взаимосвязанные задачи: восстановление аутентичного конфуцианства и решение с его помощью на основе усовершенствованной нумерологич. методологии (см. **Сяншучжи-сюэ**) комплекса новых проблем, выдвинутых буддизмом и даосизмом. В предельно компактной форме эти задачи первым решил **Чжоу Дунь-и** (XI в.), идеи к-рого через столетие получили всесторонне развернутую интерпретацию в творчестве **Чжу Си** (XII в.). Его учение, поначалу считавшееся неортодоксальным и даже подвергшееся запрету, в XIV в. было официально признано и стало основой понимания конфуцианской классики в системе гос. экзаменов вплоть до нач. XX в. Чжусианская трактовка конфуцианства доминировала в сопредельных Китаю странах — Корее, Японии, Вьетнаме. Основную конкуренцию чжусианству в период правления дин. Мин (XIV–XVII вв.) составила школа **Лу [Цзю-юаня]** — **Ван [Ян-мина]** (*луван-сюэпай*), идейно господствовавшая в Китае в XVI–XVII вв. и также получившая распространение в сопредельных странах. В борьбе этих школ на новом теоретич. уровне возродилась исходная для конфуцианства оппозиция экстернализма (Сюнь-цзы — Чжу Си, формально канонизировавший Мэн-цзы) и интернализма (Мэн-цзы — Ван Ян-мин), в неоконфуцианстве оформившаяся в противоположные ориентации на объект или субъект, внеш. мир или внутр. природу человека как источник постижения «принципов» (**ли** [**1**]) всего сущего, в т.ч. и моральных норм.

В XVII–XIX вв. оба ведущих учения — Чжу Си и Ван Ян-мина — подверглись критике со стороны эмпирич. направления (**пу-сюэ** — «учение о естестве», или «конкретная философия»), основанного **Гу Янь-у** и возглавленного **Дай Чжэнем**. Оно сконцентрировалось на опытном исследовании природы и научно-критич. изучении конф. классики, взяв себе за образец текстологию ханьского конфуцианства, благодаря чему получило название «ханьское учение» (*хань-сюэ*).

С конца XIX в. развитие конфуцианства в Китае так или иначе связано с попытками ассимиляции зап. идей (см. **Кан Ю-вэй**) и возвращением от абстрактных проблем сунско-минского неоконфуцианства и цинско-ханьской текстологии к конкретной этико-социальной тематике первоначального конфуцианства. В 1-й пол. XX в., особенно в противостоянии учений **Фэн Ю-ланя** и **Сюн Ши-ли**, внутриконф. оппозиция экстернализма и интернализма соответственно возродилась на более высоком теоретич. уровне, сочетающем неоконф. и отчасти буд. категории со знанием европ. и инд. философии, что позволяет исследователям говорить о возникновении в это время новой, исторически четвертой (после изначальной, ханьской и неоконф.) формы конфуцианства — постконфуцианства, а точнее постнеоконфуцианства, основанного, как и две предыдущие формы, на ассимиляции инородных и даже инокультурных идей (см. **Новое конфуцианство**; **«Манифест китайской культуры людям мира»**). Совр. конфуцианцы, или постнеоконфуцианцы (**Моу Цзун-сань, Тан Цзюнь-и, Ду Вэй-мин** и др.), в этич. универсализме конфуцианства, трактующего любой пласт бытия

в моральном аспекте и породившего «моральную метафизику» неоконфуцианства, усматривают идеальное сочетание филос. и религ. мысли. В Китае конфуцианство было официальной идеологией до 1912 и духовно доминировало до 1949, ныне подобное положение сохранилось на Тайване и в Сингапуре. После идеологич. разгрома в 1970-х гг. (кампания «критики Линь Бяо и Конфуция») ныне оно успешно реанимируется и в КНР как носитель ожидающей востребования нац. идеи.

* Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями). Кн. 1–40. Пекин, 1957; *Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. СПб., 1904 (репринт: М., 1998); *он же.* Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910 (репринт: *Конфуций.* Суждения и беседы. СПб., 2004); Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени. М., 1961; Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». М., 1998; *Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 1–2. СПб., 2001; *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. Кн. 1. М., 2002, с. 161–248, 534–571; Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004; *Legge J.* Sacred Books of China. Vol. 1–6. Oxf., 1879–1882 (repr.: 1936; Delhi etc., 1966); *idem.* The Chinese Classics. Vol. 1–5/7. Oxf.–L., 1893–1895 (repr.: Hong Kong, 1960); *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ.–L., 1963; ** *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 94–217; *он же.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989, с. 94–217; Всё о Китае. Т. 2. М., 2002; *Го Можо.* Философы древнего Китая. М., 1961; *Гране М.* Китайская мысль. М., 2002, с. 318–329, 370–390; История китайской философии. М., 1989; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002; Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982, с. 3–45; *Лапина З.Г.* Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; *Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.–Л., 1947; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 58–69; Гоцзи жу-сюэ яньцзю (Международные конфуцианские исследования). Кн. 1–7. Пекин, 1994–1999; *Ду Цзинь-мин.* Чжунго жу-сюэ ши ганъяо (Очерк истории китайского конфуцианства). Пекин, 1943; Жу-сюэ юй дандай вэньмин (Конфуцианство и современная цивилизация). Кн. 1–3. Пекин, 2004; Жу-цзя сысян синь лунь (Новое осмысление конфуцианской идеологии). Шанхай, 1948; Кун сюэ чжиши цыдянь (Словарь знаний об учении Конфуция). Пекин, 1990; *Ло Гуан.* Жу-цзя чжэсюэ ды тиси (Философская система конфуцианства). Тайбэй, 1986; *Пан Пу.* Жу-цзя бяньчжэн фа яньцзю (Исследование диалектического метода конфуцианства). Пекин, 1984; Чжунвай жу-сюэ бицзяо яньцзю (Сравнительные исследования китайского и зарубежного конфуцианства) / Под ред. Чжан Ли-вэня и Ли Су-пина. Пекин, 1998; Чжунго жу-сюэ вэньхуа да гуань (Общий обзор культуры китайского конфуцианства) / Гл. ред. Тан И-цзе, Чжан Яо-нань, Фан Мин. Пекин, 2001; Чжунго жу-сюэ цыдянь (Словарь китайского конфуцианства). Шэньян, 1988; *Ching J.* Confucianism and Christianity: A Comparative Study. Tokyo, 1978; Confucianism and Chinese Civilization. N.Y., 1965; Confucianism. The Dynamics of Tradition / Ed. by I. Eber. N.Y.–L., 1986; Confucianism in Action / Ed. by D.S. Nivison, A.F. Wright. Stanf., 1959; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 1–2. Princ., 1953; *Ivanhoe P.J.* Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming. Atlanta, 1990; The Confucian Persuasion. Stanf., 1960; *Tu Wei-ming.* Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought. Berk., 1979.

См. также лит-ру к ст.: **Конфуций**; **Неоконфуцианство**.

А.И. Кобзев

КИТАЙСКАЯ ХРЕСТОМАТІЯ.

ВЫПУСКЪ ВТОРОЙ.

ЛУНЬ-ЮЙ.

КОНФУЦИЙ

孔子

Конфуций, латинизированная форма кит. Кун-фу-цзы («Учитель Кун»), Кун-цзы, Кун Цю, Кун Чжун-ни. 552/551, Цзоу в царстве Лу (совр. г. Цюйфу пров. Шаньдун), — 479 до н.э. Первый кит. философ, личность к-рого исторически достоверна, создатель **конфуцианства**. Происходил из родовитой, но обедневшей семьи, генеалогически восходившей к свергнутой в XII/XI в. до н.э. дин. Шан-Инь. Конфуций уже в молодости стал первым в истории Китая профессиональным преподавателем и организатором сообщества ученых-интеллектуалов (имел более трех тыс. учеников). Его педагогич. доктрина строилась на эгалитарно-демократич. принципе равных возможностей — «обучение вне зависимости от рода» обучаемого — и предполагала минимальную плату — «связку сушеного мяса». В 50 лет, «познав небесное предопределение (*тянь мин*; см. **Мин** [**1**])», Конфуций попытался сделать карьеру гос. деятеля для практич. реализации своей социально-политич. теории. В 496 он достиг поста первого советника в Лу, но вскоре был вынужден покинуть родину и 13 лет путешествовал с ближайшими учениками по др. царствам Китая, безуспешно внушая их правителям свои идеи.

Последние годы жизни он провел в Лу, занимаясь развитием своего учения, преподаванием и текстологич. работой над канонич. произведениями древности. Собственную историч. миссию Конфуций видел в сохранении и передаче потомкам древней культуры (**вэнь**), поэтому не занимался сочинительством, а редактировал и комментировал письменное наследие прошлого, основу к-рого составляли историко-дидактич. и художественные произведения, прежде всего **«Шу цзин»** и **«Ши цзин»**. Эта исходная ориентация определила такие фундаментальные особенности конфуцианства, как нормативность, опирающаяся на историч. прецедент, и беллетризированность. Творцами культуры Конфуций считал «святых-совершенномудрых» (**шэн** [**1**]) правителей полуреальной, полумифич. «древности» (*гу* [*2*]), что позволило ему трактовать «культурность» (*вэнь*) и правильное обществ. устройство как две стороны одной медали — разные проявления единого Пути (**дао**) человека. В условиях как торжества, так и неосуществленности в Поднебесной этот Путь поддерживается учеными-интеллектуалами (в идеале — чиновниками), чье наименование — *жу* стало обозначением конфуцианцев. При дин. Хань во II в. до н.э. подобный подход к культуре был высоко оценен гос. властью: конфуцианство получило статус офиц. идеологии, а Конфуций — титулатуру, приравнивавшую его к «совершенномудрым» правителям древности (*су ван* — «некоронованный царь», или «подлинный властелин»).

Взгляды Конфуция нашли аутентичное выражение в составленном в V–IV вв. до н.э. и обретшем совр. форму на рубеже н.э. сборнике сентенций, диалогов, историч. описаний и бытовых сцен **«Лунь юй»** («Теоретические речи», или «Обсужденные высказывания»), содержащем разнотемные высказывания самого Конфуция, его учеников и их учеников (англ. пер.: D. Collie, 1828; J. Legge, 1861, 1895; L. Giles, 1907; W.E. Soothill, 1910; L.A. Lyall, 1935; Lin Yu-tang, 1938; A. Waley, 1938; J.R. Ware, 1955; D.C. Lau, 1979; Li T'an-chien, etc., 1991; R. Dawson, 1993; Лай Бо, Ся Юй-хэ, 1994; T. Brooks, 1998; франц. пер.: S. Couvreur, 1895; A. Cheng, 1981; P. Ryckmans, 1987; A. Lévy, 1994; нем. пер.: R. Wilhelm, 1910; R. Moritz, 1986; итал. пер.: F. Tomassini, 1974; лат. пер.: Ph. Couplet, 1687; S. Couvreur, 1895; пер. на совр. кит.: Ян Бо-цзюнь, 1958; Мао Цзы-шуй, 1975, Се Бин-ин и др., 1980; Тан Мань-сянь, 1982; Ло Чэн-ле и др., 1988; Гоу Чэн-и, Ли Я-дун, 1992; Бао Ши-сян, 1992; Цай Си-цинь, 1994; рус. пер.: В.П. Васильев, 1876; П.С. Попов, 1910; В.А. Кривцов, 1972; И.И. Семененко, 1989; Л.И. Головачева, 1992; А.Е. Лукьянов, 1994; Л.С. Переломов, 1998; А.С. Мартынов, 2000). Конфуцию также приписывается авторство филос. комментариев, входящих в **«Чжоу и»**, и первой летописи **«Чунь цю»** («Вёсны и осени»).

Конфуций воздерживался от суждений о сверхъестественном, полагая высшей мироуправляющей силой божественно-натуралистич. «безмолвное» Небо (**тянь** [**1**]). Ниспосылаемое им «предопределение» (*мин* [*1*]) может и должно быть познано человеком, к-рый только в таком случае способен стать «благородным мужем» (**цзюнь цзы**), т.е. нормативной личностью, сочетающей в себе идеальные

духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус. Антагонист «благородного мужа» — «маленький (ничтожный) человек» (*сяо жэнь*), руководствующийся «пользой/выгодой» (*ли* [*3*]), а не «должной справедливостью» (**и** [**1**]), низкопоставленный и привязанный к конкретному делу. С т.зр. кардинальных личностных качеств, т.е. «благодати/добродетели» (**дэ** [**1**]), свободный («безорудийный» — *бу ци*) «благородный муж» господствует над зашоренным («орудийным») «маленьким человеком», как ветер — над травой. В центре учения Конфуция — человек, осмысляемый в единой социально-этич. плоскости, к к-рой сводятся и экзистенциальные («еще не зная, что такое жизнь, как узнать, что такое смерть?»), и религ. («еще не умея служить людям, как суметь служить навям?»), и гносеологич. проблемы (знание — это «знание людей»). Человеч. «природу» (**син** [**1**]) Конфуций, видимо, считал этически нейтральной («по природе люди близки друг другу, а по привычкам — далеки»; ср. **Мэн-цзы**; **Сюнь-цзы**). Поэтому для формирования личности необходимо «преодоление себя и возвращение к благопристойности (**ли** [**2**])», результатом чего становится торжество «гуманности» (**жэнь** [**2**]) в Поднебесной. «Благопристойность» — «внешняя», ритуализованная этико-социальная норма, и «гуманность» — «внутренняя» морально-психологич. установка на «любовь к людям» составляют двуединую ось конфуцианства, вокруг к-рой концентрируются его основополагающие категории — «благодать/добродетель», «должная справедливость», «сыновняя почтительность» (*сяо* [*1*]), «верность» (*чжун* [*2*]) и др. Этика Конфуция подчинена принципам «срединности» (*чжун юн* — «золотая середина») и «взаимности» (*шу* [*3*] — «золотое правило морали») (см. **Чжун шу**). Идея эквивалентного взаимосоответствия обусловила социально-гносеологич. концепцию «правильного [употребления] имен» (**чжэн мин**), выдвигающую необходимое для политико-административного управления требование адекватности между номинальным и реальным — «словом и делом» (*мин—ши*, ср. учение **мин-цзя**). В целом социально-политич. доктрина Конфуция зиждется на приоритете моральных ценностей и норм — этико-ритуальной «благопристойности» (*ли* [*2*]) и церемониальной музыки (*юэ*) — перед любыми иными видами регуляции обществ. жизни: административно-правовым, утилитарно-экономич., естественно-природным, к-рые выдвигались на первый план критиковавшими конфуцианство филос. школами — соответственно **легизмом** (*фа-цзя*), моизмом (**мо-цзя**), **даосизмом**. Идейная и социальная победа конфуцианства над всеми конкурировавшими учениями обеспечила его создателю особый, сопряженный с религиозным культом статус культурного героя, духовного вождя нации, «некоронованного царя» и святого мудреца («таинственного совершенномудрого» — *сюань шэн*), сохранявшийся за ним в Китае до начала XX в. Развившийся после падения империи в 1911 негативизм по отношению к Конфуцию как гл. символу консерватизма и традиционализма достиг апогея в кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», развернувшейся в КНР в 1970-х гг. Однако в 1980-х гг. эта тенденция сменилась на противоположную, стало усиливаться внимание к Конфуцию как родоначальнику нац. идеи. В 1985 в КНР был создан научно-исследовательский институт Конфуция (Кун-цзы яньцзюсо), а затем в Цюйфу — Академия Конфуция (Кун-цзы яньцзююань). С 1986 Кит. фондом Конфуция (Чжунго Кун-цзы цзицзиньхуй), учрежденным в 1984, начал издаваться ежеквартальник «Исследования Конфуция» («Кун-цзы яньцзю», Цзинань).

* *Ян Шу-да* (сост.). «Лунь юй» шу чжэн («Теоретические речи» с истолковывающими свидетельствами). Пекин, 1955; *Попов П.С.* Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910 (репринт: *Конфуций*. Суждения и беседы. СПб., 2004); Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973; *Кобзев А.И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис // Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986; *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй» / Исслед., пер. с кит., коммент. М., 1998; Беседы и суждения Конфуция / Пер. В.С. Васильева, П.С. Попова, В.А. Кривцова, И.И. Семененко, А.Е. Лукьянова. СПб., 1999; *Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 1–2. СПб., 2001; *Lin Yutang.* The Wisdom of Confucius. N.Y., 1943; K'ung Tzŭ Chia Yü. The School Sayings of Confucius / Tr. by R.P. Kramers. Leiden, 1950; *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 1. Hong

Kong, 1960; ** *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. Кн. 1, 2. М., 2002–2003; *Иране М.* Китайская мысль. М., 2002, с. 318–329; Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982, с. 3–45; Конфуций: Я верю в древность. Сост. И.И. Семененко. М., 1995; *Малявин В.В.* Конфуций. М., 1992; *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999; *Семененко И.И.* Афоризмы Конфуция. М., 1987; *Сигэки Каидзука.* Конфуций. Первый учитель Поднебесной. М., 2003; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 58–69; *Куан Я-мин.* Кун-цзы пин чжуань (Критическая биография Конфуция). Цзинань, 1985; Нанкин, 1990; Кун сюэ чжиши цыдянь (Словарь знаний о Конфуции). Шэньян, 1990; *Цай Шан-сы.* Кун-цзы сысян тиси (Система идей Конфуция). Шанхай, 1982; *Creel H.G.* Confucius, the Man and the Myth. N.Y., 1949; *Dawson R.* Confucius. Oxf., 1981; *Fingarette H.* Confucius: the Secular as Sacred. N.Y., 1972; *Hall D.L., Ames R.T.* Thinking through Confucius. N.Y., 1987; *Wilhelm R.* Confucius and Confucianism. L., 1931.

А.И. Кобзев

КУМАРАДЖИВА

鳩摩羅什

Кумараджива, досл. «Полный жизни, как дитя» (кит. Цзюмолоши, сокр. Лоши, Ши). 344/350, Куча (совр. уезды Куча и Шая, Синьцзян), — 409/413, Чанъань (совр. г. Сиань пров. Шэньси). Буд. мыслитель (см. **Буддизм**), монах, один из четырех крупнейших переводчиков буд. литературы на кит. яз. (наряду с **Ань Ши-гао**, Парамартхой, Сюань-цзаном). Отец Кумарадживы Кумараяна происходил из знатной инд. семьи. После принятия монашеского пострига покинул Индию и отправился в государство Куча, где стал «духовным наставником государства» (*го ши*). Мать Кумарадживы Джива была младшей сестрой правителя Куча. В возрасте 7 лет Кумараджива вместе с матерью попал в монастырь, где начал изучать буддизм. В 9-летнем возрасте переехал в Кашмир, где под руководством наставника Бандхудатты (Паньтоудадо) изучал Трипитаку. В Кашгаре в течение года изучал Абхидхарму (см. **Апитань**). Приблизительно в это время Кумараджива познакомился с Сурьясомой, приверженцем махаяны, под влиянием к-рого начал изучать доктрины шуньявады. В 20 лет в Куча принял монашеские обеты. После покорения Куча династией Поздняя Цинь (др. назв.: Яо Цинь) был взят в плен. В 401 г. прибыл в Чанъань, где оставался до самой смерти. В Чанъани Кумараджива занимался переводческой деятельностью. Вместе со своими учениками перевел на кит. яз. основополагающие сутры махаяны, тексты винаи и шастры, в общей сложности, по разным источникам, от 300 до 425 цзюаней (свитков). Наиболее важными переводами являются: «Да пинь» («Большое творение», версия «Махапраджняпарамита-сутры» — «Сутры великой праджняпарамиты», в 27 цз.); «Сяо пинь» («Малое творение», краткая версия «Махапраджняпарамита-сутры», в 10 цз.); «Цзинь ган [божэ боломи] цзин» («Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» — «Праджняпарамита-сутра, рассекающая неведение подобно удару громового скипетра», или «Алмазная сутра»); «[Мяо] фа [лянь] хуа цзин» («Саддхарма-пундарика-сутра» — «Сутра Лотоса благого Закона», или «Лотосовая сутра»); «Вэймо[цзе со шо] цзин» («Вималакирти[нирдеша]-сутра» — «Сутра о [том, что сказал] Вималакирти»); «Фо шо Амито цзин» («Амитабха-сутра» — «Сутра о [будде] Амитабхе»); «Чжун [гуань] лунь» («Мадхьямика-шастра» — «Шастра о срединном [ви́дении]»); «Бай лунь» («Шата-шастра» — «Шастра в ста [стихах]»); «Ши эр мэнь лунь» («Двадаша-никая-шастра» — «Шастра в двенадцати вратах»); «Чэн ши лунь» («Сатьясиддхи-шастра» — «Шастра о постижении истины»); «Да чжи ду лунь» («Махапраджняпарамита-шастра» — «Шастра великой праджняпарамиты»).

Кумараджива реформировал подход к переводам, благодаря чему удалось достичь более точной передачи сути буд. учения. Впоследствии тексты в переводе Кумарадживы были канонизированы.

Филос. взгляды Кумарадживы отражены в соч. «Цзюмолоши фа ши да и» («Великий смысл [учения] учителя Дхармы Кумарадживы»), составленном

Хуй-юанем, а также в биографии Кумарадживы, изложенной в «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов»). Они основываются на учении буд. махаянской школы мадхьямиков и являются интерпретацией доктрины «пустоты»-шунья (**кун** [**1**]) и «двух истин» (**эр ди**); Кумарадджива опровергал авторитет Абхидхармы как учения, не соответствующего шуньяваде.

Кумараджива считается первым кит. патриархом школы **саньлунь-цзун**. Из его учеников наиболее известны «четыре философа» (*сы чжэ*): **Дао-шэн**, **Сэн-чжао**, Дао-жун и Сэн-жун.

* ТСД. Т. 45; *Хуэй-цзяо.* Гао сэн чжуань (Жизнеописание достойных монахов) / Пер. с кит., коммент. и указ. М.Е. Ермакова. Т. 1. М., 1991; ** *Ермаков М.Е.* Биография Кумарадживы в «Гао сэн чжуань» и ее версия в официальной китайской историографии // IX НК ОГК. Ч. 1. М., 1978; *Тан Юн-тун.* Хань Вэй лян Цзинь Нань Бэй чао фо-цзяо ши (История буддизма [в эпохи] Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных династий). Пекин, 1983; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1. Шанхай, 1989; *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. L., 1967; *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959.

М.В. Анашина

КУН [1]

空

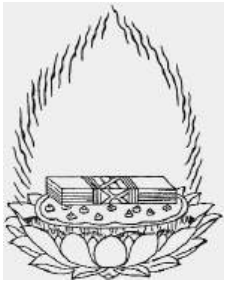
Кун [**1**] (санскр. шунья, шуньята) — «пустота, пустотность». Одна из центр. категорий **буддизма**. В раннем буддизме выражалась в концепции пудгала-найратмья, согласно к-рой любое существо, от самых низших до богов и будд, представляет собой временное сочетание групп дхарм, определяемое кармой. Индивидуальное «я» (атман), душа (джива), личность (пуруша), индивид (пудгала) являются всего лишь понятиями, за к-рыми не стоит вечная неуничтожимая реальность (атман). Сами же дхармы признавались реально существующими элементами бытия. Такая трактовка «пустоты» получила дальнейшее развитие в ряде школ буддизма хинаяны.

В сутрах махаяны принцип пудгала-найратмья был дополнен принципом дхарма-найратмья, согласно которому сами дхармы пусты, лишены собств. природы. Теоретики школы мадхьямики развили это положение, провозгласив «пустоту „я“», «пустоту дхарм» и «пустоту пустоты». В соч. «Мадхьямика-шастра» («Шастра о срединном [ви́дении]», кит. «Чжун [гуань] лунь») «пустота дхарм» определяется через их взаимозависимость: любая дхарма возникает вследствие сочетания ряда причин, нет ни одной, существующей независимо, беспричинно («Чжун [гуань] лунь», гл. 24). Отсюда следует, что собств. природа (свабхава, кит. *цзы син*) любой дхармы является «пустой». Из принципа причинной обусловленности также вытекает и «пустота» самой «пустоты» (шунья-шуньята, кит. *кун кун*), а также «пустота» сансары, нирваны, срединности, махаяны и т.д. Всего мадхьямики приводят 18 способов описания «пустоты», 16 из к-рых объясняют подробно. При этом, по Ф.И. Щербатскому, «этот термин (пустота. — *М.А.*) никогда не означал математическую пустоту или просто небытие».

Семиотически в буддизме махаяны «пустота» трактовалась как отсутствие любых «знаков» в истинной реальности, т.е. в «теле Дхармы» (дхармакая, кит. *фа шэнь*), а описание «пустоты» считалось невозможным.

Из такой трактовки «пустоты» вытекает, что единственной реальностью, стоящей вне всяких определений и вне закона причинности, является Абсолют, будда, постигаемый высшей мудростью (праджня, кит. *божэ*) на уровне абс. истины (см. **Эр ди**). Поэтому синонимом понятия «пустота» выступает «истинная таковость» (татхата, кит. **чжэнь жу**). Все существа обладают условным существованием и условными именами (*цзя мин*). Отсюда следует необходимый вывод о тождестве нирваны и сансары и изначальной пробужденности всех живых существ, к-рую они не осознают вследствие их «омраченности».

В Китае на ранних этапах существования буддизма *кун* [*1*] понималось как «отсутствие» (*у* [*1*]). Часто эти термины выступали в роли синонимов. Однако уже **Сэн-чжао** (III–IV вв.) подверг такую трактовку резкой критике. Центральной



категория *кун* [*Л*] стала в учении школы *саньлунь* (см. **Саньлунь-цзун**), где трактовалась в духе философии мадхьямиков. **Цзи-цзан** (V–VI вв.), гл. систематизатор учения *саньлунь*, выстроил своеобразную иерархию школ в соответствии с их трактовкой *кун* [*Л*]. Так, школы «внеш. пути» (кит. **конфуцианство**, **даосизм** и инд. брахманизм, джайнизм) признают как существование «я», так и существование объектов внеш. мира. Учение Абхидхармы (см. **Апитань**) уже стоит ближе к истине, поскольку усматривает «пустоту „я“», но в то же время признает реальное существование дхарм (*фа ю*), что неверно. Учение «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь» — «Шастра о постижении истинного») обладает более совершенным знанием, поскольку подробно анализирует и «пустоту „я“», и «пустоту дхарм». Однако здесь еще не достигается предельное, ясное понимание «пустоты», поскольку непонятой остается «пустота пустоты», и, следовательно, учение также является неполным. И, наконец, еще ближе к истине стоят такие махаянские учения, как *дилунь* («Дашабхумика-сутра-шастра» — «Шастра сутры десяти земель»; см. **Хуаянь-цзун**), *шэлунь* («Махаяна-санграха-шастра» — «Сводные сведения о махаяне»; см. **Фасян-цзун**) и школа *тяньтай* (см. **Тяньтай-цзун**). Но и они, хотя и постигли буд. мудрость, все-таки страдают односторонним пониманием, чем вводят в заблуждение своих последователей. В полной мере «пустота» была постигнута только в мадхьямике и *саньлунь*.

В дальнейшем в инд. и центральноазиат. буддизме понятие «пустоты» было переосмыслено в соответствии с положениями виджнянавады (см. **Вэйши-цзун**) и учения о татхагата-гарбхе (см. **Жулай цзан**), что повлияло на кит. буд. мысль, представленную на этом направлении школами *фасян-цзун*, *хуаянь-цзун* и **чань**. «Пустота» стала означать состояние сознания, при к-ром исчезают дуалистическое разделение мира, загрязнения, аффекты и постигается единая истинная реальность.

* *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000; ** *он же*. Нагарджуна и его учение. М., 1990; Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994; *Дандарон Б.Д.* Теория шуньи у мадхьямиков (по тибетским источникам) // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосиб., 1995; *Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1987; *он же.* Школа Нитирэн. М., 2002; Категории буддийской культуры. СПб., 2000; *Кутасова И.М.* Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962; *Мялль Л.Э.* Об одном возможном подходе к пониманию «Sunyavada» // Terminologia Indica. Т. 1. Тарту, 1967; *Торчинов Е.А.* Введение в буддизм. СПб., 1999; *он же*. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Шохин В.К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004; *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны // *он же.* Избранные труды по буддизму. М., 1988; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Тан Юн-тун.* Суй Тан фо-цзяо ши гао (Очерки по истории буддизма [эпох] Суй и Тан). Пекин, 1982; *он же.* Хань Вэй лян Цзинь Нань Бэй чао фо-цзяо ши (История буддизма [в эпохи] Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных династий). Пекин, 1983; *Фэн Ю-лань.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1961; *Хань Тин-цзе.* Цзи-цзан сань лунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзи-цзана). Пекин, 1987; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1–2. Шанхай, 1989; Чжунго фо-цзяо ши (История китайского буддизма) / Под ред. Жэнь Цзи-юя. Т. 2. Пекин, 1982; *De Jong J.* The Problem of Absolute in the Madhyamika School // Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1972, vol. II, № 1; *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. L., 1967.

М.В. Анашина

Кун-цзы *см.* **Конфуций**

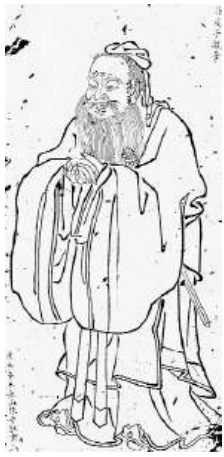
ЛАО-ЦЗЫ

老子

Лао-цзы («Учитель Лао», «Старый Ребенок»), Лао Дань, Ли Эр, Ли Бо-ян. Древнекит. философ, мифологизированный основоположник **даосизма** и автор **«Дао дэ цзина»** («Канона Пути и благодати»). Согласно традиц. историографии, род. в кон. VII — нач. VI в. до н.э. Древнейшая биография Лао-цзы содержится в разделе «Ле чжуань» («Жизнеописания») **«Ши цзи»** («Исторические записки», цз. 63) **Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.). Там сообщается, во-первых, о его рождении в периферийном («варварском») южн. гос-ве Чу, в к-ром сохранилась архаич. традиция шаманизма, по-видимому ставшая первоисточником даосизма; во-вторых, о его службе в центр. из Срединных (исконно кит.) гос-в, в династийном домене Чжоу, историком-астрологом (*ши* [*9*]), хранившим дворцовый архив; в-третьих, о прибытии к нему **Конфуция**, вопрошавшего о благопристойности (**ли** [**2**]) и впоследствии сравнившего его с непостижимым драконом; в-четвертых, о его уходе в конце жизни в неизвестном направлении через пограничную заставу, начальнику к-рой **Инь Си** он оставил запись своего учения о Пути-**дао** и благодати-**дэ** [**1**] в книге из двух глав и пяти с лишним тысяч иероглифов (ныне отождествляемой с «Дао дэ цзином»); в-пятых, о возможной идентичности с др. чусцем — Лао Лай-цзы, современником Конфуция (ср. «Чжуан-цзы», гл. 26), сочинившим книгу из 15 глав о «деятельных проявлениях даосизма» (*дао-цзя чжи юн*), или же с главным историком-астрологом (*тай ши*) домена дин. Чжоу — Данем (иной иероглиф, нежели в имени Лао Дань), жившим в сер. IV в. до н.э.

Сам Сыма Цянь, определив Лао-цзы как «благородного мужа-отшельника» (*инь цзюнь цзы*; см. **Цзюнь цзы**), сформулировал две гипотезы о его загадочной биографии: либо он был одним из указанных персонажей, действовавших в период между нач. VI и сер. IV в. до н.э., либо все они или по крайней мере двое из них — одно лицо, прожившее более 160 или даже 200 лет благодаря искусству «совершенствования Пути-*дао* и пестования долголетия». В древнейшем классификационно-библиографич. сочинении «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), включенном **Бань Гу** (I в. н.э.) в составленную по образцу «Ши цзи» первую дин. историю **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», цз. 30), среди представителей даос. школы вместе с Лао-цзы из упомянутых Сыма Цянем названы Лао Лай-цзы и Инь Си. Последний, согласно Бань Гу, оставил свой пост на заставе и последовал за Лао-цзы; в 1934 Го Мо-жо идентифицировал его с Хуань Юанем, даосом IV в. до н.э., к-рый якобы и зафиксировал учение Лао-цзы в тексте «Дао дэ цзина», упомянутом в «И вэнь чжи» под назв. «Лао-цзы» («[Трактат] Учителя Лао») в трех существенно различающихся объемом комментаторских версиях.

Первые сведения о Лао-цзы (Лао Дане) содержатся в текстах IV–III вв. до н.э.: «Чжуан-цзы» («[Трактат] Учителя Чжуана»; см. **Чжуан-цзы**), **«Ле-цзы»** («[Трактат] Учителя Ле»), **«Люй-ши чунь цю»** («Вёсны и осени господина Люя»), **«Сюнь-цзы»** («[Трактат] Учителя Сюня»), **«Хань Фэй-цзы»** («[Трактат] Учителя Хань Фэя»), **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности»), уже во II в. до н.э. его имя соединяется с именем мифич. Хуан-ди (Желтый император), образуя бином Хуан Лао, обознач. родоначальников даосизма (см. **Хуанлао-сюэпай**), а с рубежа н.э. начинается процесс мифологизации и деификации самого Лао-цзы.



Предпосылка этого заложена в возобладавшем над родовой фамилией и личным именем оксюморонном прозвище Лао-цзы, букв. значение к-рого — Старый Ребенок — связано как с легендой о его рождении седым 81-летним старцем, так и с пронизанным аналогичными антиномиями и состоящим из 81 параграфа (*чжан*) текстом «Дао дэ цзина», где общая апология детскости (§ 10, 28, 49, 55, 76) сочетается с авторским самоуподоблением младенцу (§ 20). В определении сознания («сердца» — **синь** [**1**]) такого философа-ребенка (*цзы* [*3*]) сходятся воедино две пары противоположностей: мудрость и глупость, элитарность и народность. Сердце совершенномудрого приравнивается к сердцу ребенка, глупца и всего народа (§ 20, 49).

На этой теоретич. основе с I в. до н.э. стала происходить институциализация **даосизма** — как в качестве религ. идеологии эгалитаристских движений, выливавшихся в широкомасштабные народные восстания (крупнейшее из них — «Желтых

乙

повязок» в 184), так и теократич. структуры, первая из к-рых во главе с «небесными наставниками» (*тянь ши*) возникла во II в. Патриархи этого направления («Пути-*дао*»), принадлежащие роду Чжан от Чжан Дао-лина до наших дней, считаются получившими откровение от обожествленного Лао-цзы.

В текстах религ. даосизма первых веков н.э. Лао-цзы, выступающий в качестве изначальной персонификации Пути-*дао* под именем Лао-цзюнь (Старый/Почтенный государь) или Дао-дэ-тянь-цзюнь (Небесный государь, [воплощающий] Путь-*дао* и благодать), наделяется эпитетом *тай шан* (высочайший, августейший предок) и описывается порождающим весь мир, во всех его духовно-божественных и телесных ипостасях, а также, возможно под влиянием начавшего тогда проникать в Китай **буддизма**, регулярно перевоплощающимся в разных патриархов даос., а затем и буд. традиции. В соответствии с отраженным в «Чжуан-цзы» (гл. 13) пониманием мудреца как «некоронованного царя» (*су ван*) Лао-цзы впервые предстал в мифологизированной истории в виде Гуан-чэн-цзы («Чжуан-цзы», гл. 11) — наставника Хуан-ди, якобы правившего в XXVII–XXVI вв. до н.э. В качестве собственно Лао-цзы он самозародился в период между XIV и VII вв. до н.э., создав тело собств. матери — «нефритовой девы» (*юй нюй*), проникнув в ее лоно в виде солнечной (*ян* [*1*]) энергии, аккумулированной в пятицветной жемчужине, и пробыв там 81 год. Родившись под сливовым деревом, он принял фамилию Ли (*ли* [*7*] — «слива»), обрел чудесный облик, включающий в себя золотое лицо, удлиненные мочки (признак мудрости) и выпуклость на темени (аналогичную инд. ушнише — одному из «32 признаков великого человека», по к-рому в буддизме отличали идеального — вселенского, священного, харизматического — царя-чакравартина и будду), а также способность к превращениям, напр. в черного барана.

К III в. н.э. характерные для локальной чуской субкультуры мифологич. представления о «зап. рае» и обители бессмертных в сакральном центре мира на волшебной горе Куньлунь слились с образом «далекой Индии чудес» (а также Парфии) и образовали легенду (изложенную, в частности, **Гэ Хуном**, III–IV вв.) об уходе святого-бессмертного Лао-цзы на Запад вместе со своим первым учеником Инь Си в интервале между XI–IV вв. до н.э. В процессе конкуренции с буддизмом эта легенда развилась до представления о Лао-цзы как учителе и даже отце или мистич. прототипе Будды (Гаутамы Шакьямуни), к-рого стали называть «желтолицым (*хуан мянь*) Лао-цзы». Подобные взгляды были изложены в «Ба ши и хуа ту» («Планы 81-го преобразования») и «Лао-цзы хуа ху цзине» («Канон о Лао-цзы, преобразующем варваров»). Эти тексты были приговорены симпатизировавшим буддизму внуком Чингис-хана, монгольским императором Китая Хубилаем к сожжению указами 1258, 1261 и 1281. В секте «небесных наставников», или «правильного единства» (*чжэн и;* см. **Чжэнъи-дао**), считалось, что воплощением Лао-цзы был анонимный автор древнейшего мистич. комментария к «Дао дэ цзину», известный по прозвищу Хэ-шан-гун (Почтенный муж с Берега Реки, III–I вв. до н.э.), последний раз он явился в мир в 142 или 145 н.э. и передал чудодейственные полномочия своему наместнику на земле — магу Чжан Дао-лину. В др. сектах сохранялась вера и в его дальнейшие воплощения, количество к-рых также сводилось к сакрально-нумерологич. числу 81.

Сформировавшийся во II в. культ Лао-цзы особый размах приобрел при дин. Тан (618–907), императоры к-рой носили фамилию Ли и почитали его своим предком. В народных верованиях Лао-цзы считается покровителем заклинателей, кузнецов, ювелиров, точильщиков и мастеров по изготовлению пиал и палочек для еды.

Важнейшие атрибуты его иконографии — мантические символы **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены», VIII–IV вв. до н.э.) — **гуа** [**2**] (три-, гексаграммы) и черный бык, верхом на к-ром он отправился на запад.

В XX в. в Китае проблему историчности Лао-цзы и автора «Дао дэ цзина» реанимировал философ и обществ. деятель **Лян Ци-чао**. В ходе ее обсуждения одни ученые признали Лао-цзы Лао Данем, жившим в VII–VI вв. до н.э. и наставлявшим Конфуция (Тан Лань, Гао Хэн, Люй Чжэнь-юй, **Фэн Ю-лань**, Го Мо-жо),

другие — тоже Лао Данем, но жившим в V–IV вв. до н.э. (Гу Цзе-ган), а третьи — великим историком-астрологом Данем, также жившим в V–IV вв. до н.э. (Ло Гэнь-цзэ, Фэн Цзинь-юань). Ма Сюй-лунь идентифицировал его с Лао Пэном, почтительно упомянутым Конфуцием в **«Лунь юе»** («Теоретические речи», VII, 1). При этом большинство специалистов вслед за Лян Ци-чао считают, что «Дао дэ цзин» написан в IV в. до н.э. самим Лао-цзы или его учеником.

* *Сыма Цянь.* Избранное. М., 1956, с. 56–57; *Гэ Хун.* Жизнеописания святых и бессмертных. Лао-цзы / Пер. И.С. Лисевича // Пурпурная яшма. М., 1980; Мистерия Дао: Мир «Дао дэ цзина» / Сост., пер., исслед. А.А. Маслова. М., 1996, с. 75–97; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи) / Пер. Р.В. Вяткина. Т. VII. М., 1996, с. 38–39; Вэн-цзы. Познание тайн. Дальнейшее развитие учения Лао-цзы / Пер. с кит. Т. Клири. М., 1999; Лао цзы: Обрести себя в Дао / Сост. И.И. Семененко. М., 1999; *Торчинов Е.А.* Даосизм. «Дао Дэ цзин». СПб., 1999, с. 99–108; Люйши чуньцю (Вёсны и осени господина Люя); *Лао-цзы.* Дао дэ цзин (Трактат о пути и доблести) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 169–185; *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 220–225; Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 17–26; *Го Мо-жо.* Бронзовый век. М., 1959, с. 301–317; *он же.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 217–266; *Грубе В.* Духовная культура Китая. СПб., 1912, с. 137–153 (репринт: История Китая. Духовная культура Китая. М., 2003, с. 140–174); *Маслов А.А.* Встретить дракона: толкование изначального смысла «Лао-цзы». М., 2003; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982, с. 38; *Попов П.С.* Китайский пантеон. СПб., 1907, с. 1–4; *Фань Вэнь-лань.* Древняя история Китая. М., 1958, с. 250–259; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 116–126; *Ян Хиншун.* Древнекитайский философ Лао-цзы. М.–Л., 1950; *Сяо Бин*, *Е Шу-сянь.* Лао-цзы ды вэньхуа цзеду (Общекультурная интерпретация «Лао-цзы»). Ухань, 1994.

А.И. Кобзев

乙

ЛЕГИЗМ

法家

Легизм (*фа-цзя*) — «школа закона». Сформировавшееся в IV–III вв. до н.э. теоретич. обоснование тоталитарно-деспотич. управления гос-вом и об-вом, к-рое первым в кит. истории добилось статуса единой официальной идеологии в первой централизованной империи Цинь (221–207 до н.э.). Легистское учение выражено в аутентичных трактатах IV–III вв. до н.э.: **«Гуань-цзы»** («[Трактат] Учителя Гуань [Чжуна]»), **«Шан цзюнь шу»** («Книга правителя [области] Шан [Гунсунь Яна]»), «Шэнь-цзы» («[Трактат] Учителя Шэнь [Бу-хая]»), **«Хань Фэй-цзы»** («[Трактат] Учителя Хань Фэя»), а также менее значимых из-за сомнений в аутентичности и содержательной недифференцированности относительно «школы имен» (**мин-цзя**) и **даосизма «Дэн Си-цзы»** («[Трактат] Учителя Дэн Си») и «Шэнь-цзы» («[Трактат] учителя Шэнь [Дао]»).

В латентный период VII–V вв. до н.э. протолегистские принципы вырабатывались на практике. **Гуань Чжун**, советник правителя царства Ци, по-видимому, первым в истории Китая выдвинул концепцию управления страной на основе «закона» (**фа** [**1**]), определенного им как «отец и мать народа» («Гуань-цзы», гл. 16), что ранее применялось только в качестве определения государя. Закон Гуань Чжун противопоставил не только правителю, над к-рым он должен возвышаться и к-рого должен ограничивать, дабы защищать от его необузданности народ, но также мудрости и знаниям, отвлекающим людей от их обязанностей. Чтобы противодействовать порочным тенденциям, Гуань Чжун, также, по-видимому, первым, предложил использовать наказание как главный метод управления: «Когда боятся наказаний, управлять легко» («Гуань-цзы», гл. 48).

Эту линию продолжил **Цзы Чань**, первый советник правителя царства Чжэн, согласно **«Цзо чжуани»** (Чжао-гун, 18 г., 6 г.), считавший, что «путь (**дао**) Неба далек, а путь человека близок и до него не доходит». Он нарушил традицию

«суда по совести» и впервые в Китае в 536 до н.э. кодифицировал уголовные законы, отлив в металле (видимо, на сосудах-триподах) «уложение о наказаниях» (*син шу*).

Его современник, сановник царства Чжэн **Дэн Си** развил и демократизировал данное начинание, опубликовав «[уложение о] наказаниях на бамбуковых [планках]» (*чжу син*). Согласно «Дэн Си-цзы», он излагал учение о гос. власти как единоначальном осуществлении правителем посредством «законов» (*фа* [*1*]) правильного соответствия между «именами» (*мин* [*2*]) и «реалиями» (*ши* [*2*]). Правитель должен овладеть особой «техникой» (*шу* [*2*]) управления, к-рая предполагает способность «видеть глазами Поднебесной», «слушать ушами Поднебесной», «рассуждать разумом Поднебесной». Подобно Небу (**тянь** [**1**]), он не может быть «благосклонен» (*хоу* [*2*]) к людям: Небо допускает стихийные бедствия, правитель не обходится без применения наказаний. Ему надлежит быть «безмятежным» (*цзи* [*5*]) и «замкнутым в себе» («сокрытым» — *цан*), но одновременно «величественно-властным» (*вэй* [*2*]) и «просветленным» (*мин* [*3*]) относительно законосообразного соответствия «имен» и «реалий».

В период с IV по 1-ю пол. III в. до н.э. на основе отдельных идей, сформулированных предшественниками — практиками гос. управления, и под влиянием нек-рых положений даосизма, школ **мо-цзя** и **мин-цзя** произошло формирование легизма в целостное самостоятельное учение, ставшее в самую резкую оппозицию **конфуцианству**. Гуманизму, народолюбию, пацифизму и этико-ритуальному традиционализму последнего легизм противопоставил деспотизм, почитание власти, милитаризм и законническое новаторство. Из даосизма легисты почерпнули представление о мировом процессе как естественном Пути-*дао*, в к-ром природа значимее культуры, из моизма — утилитаристский подход к человеч. ценностям, принцип равных возможностей и обожествление власти, а из «школы имен» — стремление к правильному балансу «имен» и «реалий».

Эти общие установки были конкретизированы в творчестве классиков легизма Шэнь Дао, **Шэнь Бу-хая**, **Шан Яна** и **Хань Фэя**.

Шэнь Дао, первоначально близкий к даосизму, впоследствии стал проповедовать «почтение к закону» (*шан фа*) и «уважение к властной силе» (*чжун ши*), поскольку «народ объединяется правителем, а дела решаются законом». С именем Шэнь Дао связывается выдвижение на первый план категории *ши* [*5*] («властная сила»), совмещающей в себе понятия «власть» и «сила» и дающей содержательное наполнение формальному «закону». Согласно Шэнь Дао, «недостаточно быть достойным, чтобы подчинять народ, но достаточно обладать властной силой, чтобы подчинять достойного».

Др. важнейшую легистскую категорию *шу* [*2*] — «техника/искусство [управления]», к-рая определяет взаимосвязь «закона/образца» и «власти/силы», разработал первый советник правителя царства Хань Шэнь Бу-хай. Следуя по стопам Дэн Си, он привнес в легизм идеи не только даосизма, но и «школы имен», отразившиеся в его учении о «наказаниях/формах и именах» (*син мин*), согласно к-рому «реалии должны соответствовать именам» (*сюнь мин цзэ ши*). Сосредоточившись на проблемах управленч. аппарата, Шэнь Бу-хай призывал «возвышать государя и принижать чиновников» т.о., чтобы на них ложились все исполнительские обязанности, сам же государь, демонстрируя Поднебесной «недеяние» (**у вэй**), скрытно осуществлял бы контроль и властные полномочия.

Своего апогея легистская идеология достигла в теории и практике правителя области Шан в царстве Цинь, Шан Яна, к-рый считается автором шедевра кит. макиавеллизма «Шан цзюнь шу». Восприняв моистскую идею машинообразного устройства гос-ва, Шан Ян, однако, пришел к противоположному выводу о том, что оно должно побеждать и, как советовал Лао-цзы, оглуплять народ, а не приносить ему пользу, ибо: «Когда народ глуп, им легко управлять. И все это благодаря закону» («Шан цзюнь шу», гл. 26). Сами же законы отнюдь не богодухновенны и подлежат переменам, поскольку «умный творит законы, а глупый подчиняется им, достойный изменяет правила благопристойности, а никчемный обуздывается ими» (там же, гл. 1). «Когда народ побеждает своих

правителей, гос-во слабо; когда правители побеждают свой народ, армия могущественна. [...] Если нарушения скрываются, народом побеждается закон; если преступления караются, законом побеждается народ. Победа народа над законом — это смута в государстве, победа закона над народом — это могущество армии» (там же, гл. 5). Поэтому власти следует быть сильнее своего народа и заботиться о могуществе армии. Народ же надо побуждать заниматься двуединым важнейшим делом — земледелием и войной, избавляя его тем самым от неисчислимых желаний.

Управление людьми должно строиться на понимании их порочной, корыстной природы. «Если использовать (*юн* [*3*]) добро (*шань* [*2*]), то народ будет испытывать родственную близость к своим родственникам; если полагаться на пороки, то народ будет испытывать родственную близость к таким порядкам (*чжи* [*8*]). Сплоченность (*хэ* [*3*]) и поддержка (*фу* [*4*]) суть добро, а разделенность (*бе*) и соглядатайство суть пороки. Если превозносить добро, то нарушения скрываются; если полагаться на пороки, то преступления караются. [...] Народу свойствен (*цин* [*2*]; см. **Син [1]**) порядок (*чжи* [*6*]), а его делам (*ши* [*3*]) — смута. Поэтому когда при вынесении наказаний тяжко [воздается] за легкое [нарушение] и таковые не порождаются, тогда и тяжким [преступлениям] неоткуда возникнуть» (там же, гл. 5).

«Наказание рождает силу, сила рождает могущество, могущество рождает властное величие (*вэй* [*2*]), властное величие рождает благодать/добродетель (**дэ** [**1**]). Благодать/добродетель рождается от наказания» (там же), поэтому «в пребывающем в порядке гос-ве много наказаний и мало наград» (там же, гл. 7). «Красноречие и ум — сподвижники смуты, благопристойность (**ли [2]**) и музыка — признаки разврата и распущенности, милосердие (цы [3]) и гуманность (**жэнь** [**2**]) — матери нарушений, назначение и выдвижение [добрых людей] — производители пороков» (там же, гл. 5). Важнейшим средством борьбы с этими «ядовитыми» явлениями «культуры» (**вэнь**) признается война, неизбежно предполагающая железную дисциплину и всеобщую унификацию.

Хань Фэй завершил формирование легизма, синтезировав систему Шан Яна с концепциями Шэнь Дао и Шэнь Бу-хая, а также введя в него нек-рые общетеоретич. положения конфуцианства и даосизма. Он развил намеченную **Сюнь-цзы** и важнейшую для последующих филос. систем (особенно **неоконфуцианства**) связь понятий *дао* и «принцип» (**ли** [**1**]): «*Дао* есть то, что делает тьму вещей таковой и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки (*вэнь*), формирующие вещи. *Дао* — то, благодаря чему формируется тьма вещей» («Хань Фэй-цзы», гл. 20). Вслед за даосами Хань Фэй признавал за *дао* не только универсальную формирующую (*чэн* [*2*]), но и универсальную порождающе-оживотворяющую (*шэн* [*2*]) функцию. В отличие от Сун Цзяня и **Инь Вэня** (см. **Сунъинь-сюэпай**) он считал, что *дао* может быть представлено в «символической» (*сян* [*1*]) «форме» (**син** [**2**]). Воплощающая *дао* благодать (*дэ* [*1*]) в человеке укрепляется бездействием и отсутствием желаний, ибо чувственные контакты с внешними объектами растрачивают «дух» (**шэнь** [**1**]) и «семенную эссенцию» (**цзин** [**3**]). «Прекрасный запах, тонкий вкус, крепкое вино, жирное мясо, приятные для рта, грозят болезнью. Прелестный вид и улыбка, белые зубы, радуя чувства, вредят семенной эссенции. Поэтому и удаляют чрезмерность и излишество, и телу тогда нет вреда» («Хань Фэй-цзы», гл. 8). «Если дух совершенно не растрачивается под влиянием внешних объектов, достигается сохранение личности. Такая полнота называется приобретением, т.е. приобретение есть приобретение личности. Всякая благодать (*дэ* [*1*]) накопляется благодаря бездействию, выполняется в силу отсутствия желаний, достигает покойного состояния за отсутствием помыслов, крепнет при отсутствии применения; если же действовать и желать, то для благодати нет места» (там же, гл. 20).

Отсюда следует, что и в политике полезно придерживаться спокойной скрытности. «Дела приходят к положительному результату благодаря тайне, а проекты/слова рушатся вследствие того, что они обнаруживаются» (там же, гл. 12). Надо предаваться своей природе и своему предопределению, а не «обучать людей гуманности и должной справедливости», к-рые так же непередаваемы,

как ум и долголетие: «Сейчас есть такие, к-рые говорят людям: „Непременно смогу сделать тебя умным и долголетним“. Но весь мир считает это чепухой: ведь ум [дается] природой, а долголетие [дается] предопределением (**мин** [**1**]). Природа и предопределение — это то, чего люди не могут постичь. А прельщать людей тем, что они сделать не в силах, — весь мир называет [это] чепухой [...] Ум народа так же не может быть использован, как и сердце ребенка» (там же, гл. 50).

След. чрезвычайно краткий историч. период развития легизма стал для него самым значительным. Еще в IV в. до н.э. легизм был взят на вооружение в гос-ве Цинь, а вслед за покорением циньцами соседних гос-в и возникновением первой в Китае централизованной империи обрел статус первой всекит. офиц. идеологии, опередив т.о. имевшее на это бóльшие права конфуцианство. Однако незаконное торжество длилось недолго. Просуществовавшая всего полтора десятилетия, но оставившая о себе на века недобрую память, пораженная утопич. гигантоманией, жестоким сервилизмом и рационализированным мракобесием, империя Цинь в конце III в. до н.э. рухнула, похоронив под своими обломками и грозную славу легизма.

Конфуцианство же к середине II в. до н.э. добилось реванша на официально-ортодоксальном поприще, учтя прежний опыт посредством умелой ассимиляции ряда прагматически эффективных принципов легистского учения об об-ве и гос-ве. Морально облагороженные конфуцианством, эти принципы находили реализацию в офиц. теории и практике Срединной империи вплоть до начала XX в.

Даже вопреки стойкой конф. идиосинкразии на легизм в средние века крупный гос. деятель, канцлер-реформатор и философ-конфуцианец **Ван Ань-ши** включил в свою социально-политич. программу легистские положения об опоре на законы, в особенности карательные («суровые наказания за малые проступки»), о поощрении воинской доблести (*у* [*2*]), о взаимной ответственности чиновников, об отказе от признания абс. приоритета «древности» (*гу* [*2*]) над современностью.

В кон. XIX — нач. XX в. легизм привлек к себе внимание реформаторов, усматривавших в нем теоретич. обоснование ограничения законом имп. всевластия, освященного офиц. конфуцианством.

После падения империи, в 1920–1940-х гг. легистскую апологетику государственности стали пропагандировать «этатисты» (*гоцзячжуи-пай*), в частности их идеолог Чэнь Цы-тянь, ратовавший за создание «неолегизма». Сходных взглядов придерживались и теоретики Гоминьдана во главе с Чан Кай-ши, заявлявшие о легистском характере гос. планирования экономики и политики «народного благоденствия».

В КНР во время проведения кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1973–1976) легисты были официально объявлены прогрессивными реформаторами, боровшимися с консервативными конфуцианцами за победу нарождавшегося феодализма над отжившим рабовладением, и идейными предшественниками маоизма.

* *Иванов А.И.* Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. Перевод. СПб., 1912; *Штейн В.М.* «Гуань-цзы». Исследования и перевод. М., 1959; Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973; Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер. Л.С. Переломова. М., 1993; ** История китайской философии. М., 1989; *Кобзев А.И.* Легизм (фа цзя): законнический этатизм — этика тотальной власти // История этических учений. М., 2003, с. 26–31; *Ли Вэнцзя.* Хань Фэй-цзы // Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 57–63; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999, с. 40–59, 129–143; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Vandermeerch L.* La Formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne. P., 1965.

А.И. Кобзев

«ЛЕ-ЦЗЫ»

列子

«Ле-цзы» — даос. трактат (см. **Даосизм**) из восьми глав (*пянь* [*Л*]), приписываемый Ле-цзы (Ле Юй-коу, IV в. до н.э.?). Впервые упоминается Лю Синем (I в. до н.э. — I в. н.э.). Был утерян во время завоевания севера Китая племенами сюнну в нач. IV в., в том же столетии восстановлен по памяти, а частично дописан мыслителем школы **сюань-сюэ** Чжан Чжанем — первым и наиболее авторитетным комментатором «Ле-цзы». О неаутентичности совр. текста свидетельствуют особенности языка памятника и прослеживаемое влияние **буддизма**. С VIII в. «Ле-цзы» именуется также «Чун сюй чжэнь цзин» («Истинный канон прорыва в пустоту»). Является эклектич. филос. сочинением, в основном выдержанным в духе ранней даос. мысли. Особенно велико влияние «Чжуан-цзы» (см. **Чжуан-цзы**), целые фрагменты и сюжеты к-рого включены в «Ле-цзы». Как и «Чжуан-цзы», «Ле-цзы» содержит много притч и легенд. Определенное воздействие на учение «Ле-цзы» оказали религ. даос. представления о «святых-бессмертных» (*шэнь сянь*), политически ориентированная ханьская школа даосизма (**хуанлао-сюэпай**), а также философия *сюань-сюэ*.

В трактате излагаются положения даос. натурфилософии и космологии, в частности учение о постепенном развертывании единого первоначала — «Великих перемен» (*тай и*) в мир «тьмы вещей» (*вань у*). В гл. 7 представлены взгляды философа Ян Чжу (V–IV вв. до н.э.): единственной ценностью для человека является его собств. материальное благополучие и процветание, тогда как следование иным этич. нормам означает лишь стремление приукрасить себя в глазах др. людей. Однако встречающиеся в этой части текста анахронизмы, напр. беседа между **Гуань Чжуном** (VII в. до н.э.) и Янь-цзы (Янь Ин, VI–V вв. до н.э.), определенные несовпадения во взглядах, приписываемых Ян Чжу в «Ле-цзы» и аутентичных ранних текстах («Чжуан-цзы», «Мэн-цзы»; см. **Мэн-цзы**), позволяют предположить, что данная глава является позднейшей интерполяцией. В «Ле-цзы» нашли отражение и даос. утопические идеи (см. **«Дао дэ цзин»**; **«Тай пин цзин»**).

Текст трактата неоднократно переводился на европ. языки.

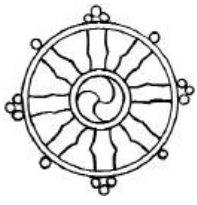
* Ле-цзы чжу (Ле-цзы с комментариями). Пекин, 1956 (ЧЦЦЧ. Т. 3); Ле-цзы / Пер. С. Кучеры // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 212–224; Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. Л.Д. Позднеевой. СПб., 1994; Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М., 1995; Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund / Übers. von R. Wilhelm. Jena, 1911; The Book of the Lieh-tzu / Tr. by A.C. Graham. L., 1960; ** *Щуцкий Ю.К.* Основные проблемы истории текста Ле-цзы // Записки коллегии востоковедов. 1928, вып. 2; *Graham A.C.* The Date and Composition of Liehtzu // Asia Major. 1961, vol. 8, № 2.

Е.А. Торчинов

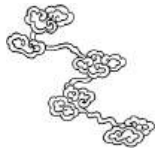
ЛИ [1]

理

Ли [**1**] — «принцип, закон, правило», («атрибут, основание, порядок, мотив, резон, теория, истина, правда, идеал, разум, ноумен»). Одна из основополагающих категорий классич. кит. философии. Этимологически восходит к обозначению разметки и размежевания полей (правая часть иероглифа состоит из знаков «поле» и «почва») или прожилок на яшме, пучков волокон растений («узорной фактуры») и процедуры обработки драгоценных камней (левая часть иероглифа — ключевой элемент «яшма, нефрит»). Исходные значения иероглифа *ли* [*Л*] обусловили его терминологич. смысл: упорядочивающее, структурирующее и индивидуализирующее начало, атрибут, неотъемлемое свойство, присущее отдельной вещи и всему сущему, в т.ч. явлениям духовной жизни. В кит. **буддизме** использовался для передачи терминов «сиддханта», «хету», «нидана», «прамана».



Как философской категории *ли* [*Л*] с самого начала были присущи три основных смысла: физич., метафизич. и антропологич. В физич. смысле *ли* [*Л*] — это внешние чувственные свойства вещей, определяющие их «[телесные] формы» (**син** [**2**]), чему в совр. яз. соответствует термин *улисюэ* — «физика» (букв. «учение о принципах вещей»). В метафизич. смысле *ли* [*Л*] — это внутр. «незримое»



устройство предметов и явлений, соответствующее **дао** и делающее их познаваемыми. Поскольку *дао* субъект-объектно, его модусу *ли* [*1*] присущ и антропологич. смысл — фундаментальная трансперсональная характеристика человеч. «сердца», т.е. психики (**синь** [**1**]), скоординированная с «должной справедливостью» (**и** [**1**]). Как фактор познания *ли* [*1*] перестает быть чувственным атрибутом мира вещей и, напротив, становится оппозиционным всякой чувственности. Представителем антропологич. смысла *ли* [*1*] в совр. яз. выступает термин *синьлисюэ* — «психология» (букв. «учение о принципах сердца»).

В филос. контексте *ли* [*1*] употребляется по крайней мере с IV в. до н.э.: так, в **«Ли цзи»** и «Си цы чжуани» (см. **«Чжоу и»**) «небесные знаки» (*тянь вэнь*) коррелируют с «земными принципами» (*ди ли*), откуда происходит совр. термин «география» (*дили*). Важным этапом терминологизации *ли* [1] стали в V–III вв. до н.э. учения **Мо Ди**, поздних моистов (см. **«Мо-цзы»**, **Мо-цзя**), **Мэн-цзы**, **Сюнь-цзы** и **Хань Фэя**. У Мо Ди *ли* [*1*], противопоставленное «беспорядку, смуте, хаосу» (*луань*), идентифицируется с «порядком» (*чжи* [*6*]) как универсальной основой правильных «поступков» (*син* [*3*]) и «высказываний» (*цы* [*1*]). У поздних моистов термин *ли* [*1*] приобрел протологич. смысл различителя «имен и реалий» (*мин* [*2*] — *ши* [*2*]), «истины и лжи» (*ши* [*12*] — *фэй*) и стал наименованием одной из трех, наряду с «основанием, причиной» (*гу* [*1*]) и «подобием, однородностью» (*лэй*), характеристик правильного высказывания — его «взращенности» (*чан* [*1*]), т.е. построенности. Мэн-цзы употреблял *ли* [*1*] как этич. понятие «критерий, правило, основание нравственности». Сюнь-цзы сближал значение *ли* [*1*] с этико-ритуальной «благопристойностью» (**ли** [**2**]): воздействием соответствующих норм «обрабатывается», «обтесывается» исходно злая природа человека, после чего возможно постижение и соблюдение истинных «принципов» сущего. Хань Фэй указывал на вселенскую универсальность *ли* [*1*] как «знаков/культуры (**вэнь**) формирования вещей». Дальнейшая разработка данного термина связана с философией «учения о таинственном (сокровенном)» (**сюань-сюэ**), особенно у **Ван Би** (III в. н.э.), к-рый отождествил *ли* [*1*] с «отсутствием/небытием» как первичной, универсальной и законосообразной сущностью *дао*. «Принципы», представляющие мир «отсутствия/небытия», он считал конститутивными компонентами «вещей» (**у** [**3**]), т.е. «мира наличия/бытия (*ю* [*1*])», и противопоставлял «делам» (*ши* [*3*]), что явилось терминологич. новацией. Эта оппозиция «принципы–дела» получила развитие в учении буд. школы *хуаянь* (см. **Хуаянь-цзун**), где мир ноуменальных сущностей, сводимый к Абсолюту (татхата) в виде «пустоты» (шуньята) или «единого сознания» (*и синь*), определялся термином *ли* [*1*], а мир феноменов — *ши* [*3*].

Буд. понятийная интерпретация повлияла на **неоконфуцианство**, в к-ром *ли* [*1*] стало осн. категорией, определившей само его название как «учения о принципе» (*ли-сюэ*). Специальную разработку категории *ли* [*1*] в неоконфуцианстве начали братья **Чэн Хао** и **Чэн И** (XI в.), а завершил **Чжу Си** (XII в.). Под *ли* [*1*] стало пониматься исходное субстанциальное начало, составляющее природу вещей и определяющее их структуру. Совокупность всего множества «принципов» отдельных вещей образует «Великий предел» (**тай цзи**) — первосущность и первоисточник *ли* [*1*], оформляющий аморфную «пневму» (**ци** [**1**]), вызывая процесс космогенеза и формирования мира. *Ли* [*1*] рассматривалось как логически первичное по отношению к *ци* [*1*] начало, хотя его онтологич. первичность отрицалась, поскольку, по учению Чжу Си, *ли* [*1*] и *ци* [*1*] неотделимы друг от друга и вне взаимной корреляции не существуют. Неоконфуцианцы считали *ли* [*1*] также этич. началом, содержащим пять основных нравств. норм («пять постоянств», *у чан*): «гуманность» (**жэнь** [**2**]), «должную справедливость» (**и** [**1**]), «благопристойность» (*ли* [*2*]), «разумность» (**чжи** [**1**]) и «благонадежность» (*синь* [*2*]). Данный тезис и толкование *ли* [*1*] как изначальной и первичной природы всех вещей и живых существ обусловливают этич. наполнение онтологии и космологии неоконфуцианства, согласно учению к-рого цель человека — выявить в себе исходно благую природу, «небесные принципы» (*тянь ли*) и избавиться от пагубных «человеческих страстей» (*жэнь юй*).

В философии другого ведущего направления в неоконфуцианстве, школы **Лу Цзю-юаня** (XII в.) — **Ван Ян-мина** (кон. XV — нач. XVI в.) *ли* [*1*] считается принадлежащим сфере «сердца», т.е. психики, сознания, так же целостно, как объективному миру. В более поздних течениях неоконфуцианства, ориентированных на эмпиризм и оппозиционных как экстравертной чжусианской ортодоксии, так и интровертному янминизму, *ли* [*1*] считалось производным от **ци** [**1**] (**Ван Фу-чжи**, **Дай Чжэнь**, **Янь Юань**, **Ли Гун** и др.).

В синологической лит-ре предпринимались попытки истолковать противопоставление *ли* [*1*] — *ци* [*1*] как оппозицию соответственно идеального и материального.

* Антология мировой философии. М., 1969, с. 196–204, 206–239, 251–259; Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 226, 239–255; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же*. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Краснов А.Б.* Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае. М., 1982; *Торчинов Е.А.* К характеристике этической доктрины неоконфуцианства // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1982; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *он же*. Философское учение школы хуаянь. Новосиб., 1982, с. 34–44; *Вэй Чжэн-тун*. Чжунго чжэсюэ цыдянь дацюань (Полный словарь китайской философии). Тайбэй, 1989, с. 479–486; *Тан Цзюнь-и*. Лунь чжунго чжэсюэ сысян ши чжун «ли» чжи лю и (О шести значениях «ли» в истории китайской философской мысли) // Синь я сюэбао. 1955, т. 1, № 1; *Chan Wing-tsit*. The Evolultion of the Neo-Confucian Concept Li as Principle // Tsing Hua Journal of Chinese Studies. 1964, vol. 4, № 2; *Cheng A.* Li ou la leçon des choses // Philosophy. P., 1994, t. 44, p. 52–71; *Wittenborn A.* Li Revisited and Explorations // The Bulletin of Sung-Yüan Studies. 1981, № 17 (N.Y., 1982).

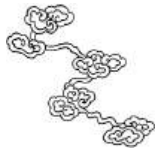
А.И. Кобзев

ЛИ [2]

禮

Ли [**2**] — «благопристойность» («этико-ритуальные нормы, моральные права, этикет, этика, ритуал, церемонии, установления»). Одна из центр. категорий кит. философии, гл. обр. **конфуцианства**, сочетающая два основных смысла — «этика» и «ритуал». Этимологич. значение — «культовое действие с сосудом». Начертание иероглифа *ли* [*2*] роднит его с онтологич. понятием *ти* [*1*] (тело, строй, сущность, субстанция; см. **Ти–юн**) — графич. основу обоих иероглифов составляет изображение ритуального сосуда. Их этимологич. родство, видимо, во многом предопределило онтологизацию понятия *ли* [*2*], к-рое стало мыслиться как выражение важнейшего фактора не только культуросозидания, но и космоупорядочения. До сер. I тыс. до н.э. воздействие *ли* [*2*] считалось основывающимся на религ. ритуале, а впоследствии получило преимущественно этич. истолкование.

В древнейших идеологич. письменных памятниках **(«Шу цзин»** и **«Ши цзин»)** иероглиф *ли* [*2*] обозначал обряды, дающие возможность преодолеть политич. конфликты и отражающие единство мира, а также храмовые и дворцовые ритуалы, формы поведения сановников по отношению к народу. **Конфуций** (VI–V вв. до н.э.), теоретически осмыслив понятие *ли* [*2*], превратил его в самую общую характеристику правильного обществ. устройства и поведения человека по отношению к другим и к себе: «Правитель [должен] руководить подданными посредством *ли* [*2*]»; «Преодоление себя и обращение к *ли* [*2*] составляет гуманность (**жэнь** [**2**])... Не следует смотреть на не соответствующее *ли* [*2*], не следует слушать не соответствующее *ли* [*2*], не следует говорить не соответствующее *ли* [*2*]» («Лунь юй», III, 19, XII, 1). Распространение подобного контроля на чувственную сферу стало у Конфуция основой для придания *ли* [*2*] статуса гносеопраксиологич. норматива: «Расширяя [свои] познания в знаках/письменности/культуре (**вэнь**) и стягивая их с помощью *ли* [*2*], можно избегнуть нарушений» («Лунь юй», VI, 25/27, XII, 15).



С самого зарождения конфуцианство, сосредоточившись на категории *ли* [*2*], сделало ее одним из своих важнейших символов. В кит. духовной традиции именно за Конфуцием закрепился образ первого идеолога и ревностного проповедника *ли* [*2*], нек-рые последователи (напр., **Ли Гоу**, **Янь Юань**, Лин Тин-кань) видели в ней его гл. идею. Поэтому сразу же в V–III вв. до н.э. концепция *ли* [*2*] превратилась в центральную мишень антиконф. выпадов со стороны конкурировавших филос. школ. Даосы (см. **Даосизм**) подчеркивали искусственность и бесплодный ригоризм конф. «благопристойности» с позиций гедонистич. следования природному естеству (напр., **Чжуан-цзы**). В раннем даосизме понятие *ли* [*2*] представлено как результат последовательной деградации **дао**, затем «благодати/добродетели» (**дэ** [**1**]), «гуманности», «должной справедливости» (**и** [**1**]), источник утраты «верности» (*чжун* [*2*]) и «благонадежности» (**синь** [**2**]) («Дао дэ цзин», § 38). Моисты (см. **Мо-цзя**) с позиций социально-экономич. утилитаризма и понимания *ли* [*2*] как «почтительной осторожности» (*цзин* [*4*]) подвергли критике чрезмерное увлечение конфуцианцев обрядово-церемониальной стороной *ли* [*2*], ее усложнение до крайне изощренных и трудновыполнимых форм («Мо-цзы», гл. 39). Вместе с тем перекликающееся с моистским определение «Благопристойность — это почтительная осторожность» закреплено в конф. **«Сяо цзине»** («Канон сыновней почтительности», § 12). Легисты (см. **Легизм**), также отвергая *ли* [*2*] как высший принцип социальной регуляции, в качестве альтернативы выдвинули администр. принципы и юридич. законы (**фа** [**1**]) (напр., «Шан цзюнь шу», гл. 1).

Двузначность *ли* [*2*] как «этики» и «ритуала» позволила двум гл. последователям Конфуция и основателям противоположных течений в конфуцианстве — **Мэн-цзы** (IV — нач. III в. до н.э.) и **Сюнь-цзы** (кон. IV — III в. до н.э.) по-разному истолковать эту категорию: соответственно как внутр. моральное качество человека и как налагаемую на него извне социальную форму. Исходя из признания врожденной «доброты» (*шань* [*2*]) человеческой «природы» (**син** [**1**]) и полагая определяющим фактором специфики человека «отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце (**синь** [**1**])», Мэн-цзы назвал этот фактор «началом *ли* [*2*]», а само *ли* [*2*] определил как «благоговеющее и почтительно-осторожное сердце», «исконно присущее» человеку («Мэн-цзы», II A, 6, VI A, 6). Сюнь-цзы же ссылался на то, что человеку от рождения присущи любовь к выгоде и плотские страсти, губящие *ли* [*2*], правила к-рого были установлены в об-ве древними «совершенномудрыми» (**шэн** [**1**]) для обуздания «злой» (*э*) человеч. «природы»; эти правила являются источником «культуры» (*вэнь*) («Сюнь-цзы», гл. 23, 1, 22).

В собрание основополагающих текстов конфуцианства — **«Ши сань цзин»** («Тринадцатиканоние») входят три специально посвященных *ли* [*2*] произведения: **«Чжоу ли»** («Благопристойность [эпохи] Чжоу»), «И ли» («Церемониальность и благопристойность»), **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности»). В последнем категории *ли* [*2*] придан универсальный регулятивный смысл посредством определения с помощью омонимич. термина **ли** [**1**] («принцип»): «Благопристойность — это принципы». Особую значимость «Ли цзи» подчеркнули создатели **неоконфуцианства**, выделив из этого трактата две главы — **«Да сюэ»** и **«Чжун юн»** в качестве самостоятельных произв., открывающих новый, неоконфуцианский канон «Сы шу» («Четверокнижие»). В то же время предпринимались попытки выдвинуть и «Ли цзи» на первое место среди осн. канонов конфуцианства, что сделал, напр., Су Сюнь (XI в.) в «Лю цзин лунь» («Суждения о Шестиканонии»; рус. пер.: В.М. Алексеев, 1945).

Сформулированное в «Ли цзи» учение о *ли* [*2*] образовало фундамент конфуцианских и вообще традиц. для Китая представлений о культуре. Категория *ли* [*2*], проделав семантич. эволюцию от «ритуала» к «этике», точнее от «этизированного ритуала» к «ритуализованной этике», войдя в один ряд с такими основополагающими общекультур. и философ. понятиями, как

«гуманность», «должная справедливость», «разумность» (**чжи** [**1**]) и «благонадежность», стала выражать идею универсального — социального, этич., религ. и культурно-цивилизац. — норматива.

Универсальность понятия *ли* [*2*] давала возможность толковать его в весьма широкой смысловой амплитуде. Например, Ли Гоу (XI в.) охарактеризовал *ли* [*2*] как «определитель человеческого Пути-*дао*, главное в великом учении [конфуцианства]», а названные выше четыре категории — как «другие имена *ли* [*2*]» («Ли лунь» — «Суждения о благопристойности»). Базовую для неоконфуцианства дефиницию, представляющую собой инверсию определения из «Ли цзи», сформулировал его патриарх **Чжоу Дунь-и** (XI в.): «Принципы называются благопристойностью» («Тун шу» — «Книга проникновения», § 3).

Ведущий создатель «учения о принципе» (*ли-сюэ*) **Чжу Си** (XII в.) развернул эту лапидарную дефиницию в тезисе, демонстрирующем сущностную связь природы и культуры (*вэнь*): «Благопристойность — это распорядок и знаки (*вэнь*) небесных принципов (*тянь ли*). Ведь у всего в Поднебесной есть соответствующий принцип, однако он не имеет ни фигуры, ни тени. Поэтому, творя определенный знак (*вэнь*) благопристойности, тем самым очерчивают один небесный принцип, к-рый становится виден людям. Так в учении опираются на циркуль и угольник» («Чжу-цзы юй лэй» — «Классифицированные речи Учителя Чжу», цз. 42). Представитель альтернативного «учению о принципе» «учения о сердце» (*синь-сюэ*) **Ван Ян-мин** (кон. XV — нач. XVI в.) еще более определенно заявил о тождестве «благопристойности» (*ли* [*2*]) и «принципа» в «единой вещи» (*и у*; см. **У** [**3**]) — «знаках/письменности/культуре» (*вэнь*): «Слово „благопристойность“ тождественно слову „принцип“. Доступные наблюдению проявления принципов называются „знаками“, недоступное наблюдению сокровенное (*вэй* [7]) в знаках называется „принципом“. Но только все это единая вещь» («Чуань си лу» — «Записи преподанного и воспринятого», цз. 1).

Вплоть до начала XX в. конфуцианизированная культура Поднебесной самоопределялась как основанная на *ли* [*2*] («государство ритуала и музыки»), и таковой же она виделась на Западе с XVII в., т.е. со времени появления там сообщений первых христианских миссионеров, делавших упор на «кит. церемонии».

* Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 142–147; т. 2. М., 1973, с. 100–110, 174–181; *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. IV. М., 1986, с. 60–69; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; *Ван Аньши.* Рассуждения о ритуале и музыке. Пер. А.Б. Калкаевой // Человек и духовная культура Востока. М., 2003, с. 143–154; ** *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. Кн. 1. М., 2002, с. 541–545, 554–557; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Невилл Р.К.* Осознанное и неосознанное место ритуала (ли) в гуманности (жэнь) // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004, с. 652–660; *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, указ.; Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988; *Сиа А.S.* Dimensions of Li (Propriety): Reflections on an Aspect of Hsün Tzu's Ethics // PEW. 1979, vol. 29, № 4; *idem.* Li and Moral Justification: A Study in the Li Chi // PEW. 1983, vol. 33, № 1; *Tu Wei-ming.* The Creative Tension between Jen and Li // PEW. 1968, vol. 18, № 1–2.

См. также лит-ру к ст.: **«Ли цзи»**.

А.И. Кобзев

ЛИ ГОУ

李覯

Ли Гоу, Ли Тай-бо. 1009, Наньчэн уезда Наньцзян обл. Цзяньчан (совр. пров. Цзянси), — 1059. Философ, политич. мыслитель. Родился в бедной неродовитой семье (называл себя «простолюдином из Наньчэна»). Потерпев неудачу на столичных (г. Кайфэн) экзаменах на высшую ученую степень *цзинь ши*, основал академию на родине, в округе Ганьцзян, добился известности как эрудит и талантливый педагог. По рекомендации Фань Чжун-яня получил в 1049 преподавательскую должность при дворе, в конце жизни занимал высокий пост «толкователя-ассистента» в столичной Высшей школе (*Тай сюэ*). Осн. соч. — «Фу го цэ, цян бин цэ, ань минь цэ» («План обогащения гос-ва, план усиления армии, план успокоения народа», 1040; рус. пер.: З.Г. Лапина, 1985), «Цин-ли минь янь» («Высказывания [представителя] народа в [период] Цинли»), «Шань дин И ту сюй лунь» («Сокращенное введение в планы „[Чжоуских] перемен“», 1048), «Ли лунь» («Суждения о благопристойности») и др., сведены в сборник «Чжи цзян Ли сянь-шэн вэнь цзи» («Собрание литературных творений толкователя-ассистента, наставника Ли»), др. назв. — «Сюйцзян цзи» («Собрание [произведений] Сюйцзянского Ли Гоу»).

В области натурфилософии исходил из учения о мировой материалообразующей «пневме» (**ци** [**1**]) как едином субстанциальном начале; рассматривал универсум как результат соединения двух полярных ипостасей этой субстанции — «пневм» **инь—ян**. Вследствие такого соединения возникают «образы/символы» (*сян* [*1*]), а за ними появляются «[телесные] формы» (**син** [**2**]), в к-рые облечено все упорядоченно взаимодействующее множество вещей («Шань дин И ту...», гл. «Лунь и» — «О Едином»). Выдвинул положение о «власти/праве» (*цюань* [*1*]) как некоей противоположности «[пяти] постоянствам» ([*у*] *чан*; см. **Сань ган у чан**) — этич. нормам, являющимся «напоминанием» о **дао** в человеч. жизни, и «постоянству» *дао* вообще, т.к. *дао* не пользуется «властью/правом». Вместе с тем «власть/право» и «постоянства» не исключают друг друга, ибо реакция «власти/силы» (*ши* [*5*]), пользующейся «властью/правом», на изменения ситуации, в свою очередь, исходит из указанных «постоянств» («Шань дин И ту...», гл. «И лунь ди ба» — «Восьмой тезис по поводу перемен»). В сфере учения о познании Ли Гоу подчеркивал значение упорядоченного чувственного восприятия для формирования интеллекта и образа мыслей. На этом построены его педагогич. идеи, акцентирующие роль обучения как исключит. средства формирования всех человеч. достоинств.

В политич. учении Ли Гоу выражены осн. черты средневек. конф. системы представлений о единстве всех управленческих функций гос-ва в его упорядочивающем воздействии на об-во (см. **Цзин цзи**). В основе этой системы лежала древнекит. доктрина мироустроительных функций правителя, проявления активности к-рого исходят от Неба (**тянь** [**1**]). Вместе с тем у Ли Гоу заметна тенденция к снижению уровня конф. авторитаризма: Небо в его построениях присутствует лишь как указание на высшую санкцию деяний императора, а высказывания древних «совершенномудрых» (**шэн** [**1**]) объявляются хотя и важным, но далеко не решающим фактором принятия управленческого решения. Критерием оценки предложений советников, программ, методов и их результата у Ли Гоу выступали понятия «счастье гос-ва», «благо правителя», интересы казны. Личность советника растворялась в созидательном творчестве на благо гос-ва.

Считая земледелие основой материального благополучия гос-ва, Ли Гоу объявлял землю «основой», «стволом» (*бэнь*), а обработку ее — «ветвями» (*мо*), чем-то второстепенным, ибо частное землевладение является важнейшим фактором заинтересованности земледельца в своем труде. Идеальной формой соединения земли и рабочих рук он считал якобы существовавшую в древности систему «колодезных полей» (**цзин тянь**). Особенность трактовки Ли Гоу этой утопии состояла в том, что гл. достоинством системы *цзин тянь* он считал не столько обеспечение благополучия земледельцев, сколько гарантию полного использования земельных фондов и обогащение т.о. казны. Земледельцам (*нун*), заслуживающим заботы гос-ва, Ли Гоу противопоставлял тор-

говцев и ремесленников (*шан* [*I*]), активность к-рых для блага гос-ва требует ограничений и жесткого контроля (ср. положения **легизма**, в том числе учение **«Хань Фэй-цзы»**). Еще больший ущерб гос-ву наносят «дармоеды» (*жун чжэ*) — буд. и даос. монахи, корыстолюбивые чиновники, бродяги, шаманы, гадатели, лекари, бродячие артисты. Поэтому Ли Гоу предложил приобщение неземледельческого населения к «основному занятию» — проект «подавления второстепенного» (*и мо чжи шу*): в администр. порядке «запретить мотовство», что лишит прибылей торговцев и ремесленников, установить норму частного землевладения, запретить пострижение в монахи, провести чистку администр. аппарата, запретить деятельность бродячих артистов, лекарей, магов и т.п., что вынудит «находящихся в безвыходном положении» пойти на держание земли на условиях феод. ренты. В то же время следует поощрять освоение целинных и залежных земель, не устанавливая лимиты на них, жалуя инициативных землевладельцев должностями и рангами знатности. Ли Гоу призывал также к жесткому гос. контролю за финанс. сферой, т.к. «богатство — кормило власти правителя». В фискальных интересах гос-ва следует поощрять торговлю по гос. лицензиям, систему откупов. «Обогащению гос-ва» как гл. задаче должно служить и повышение его обороноспособности за счет организации военных поселений как средства охраны социального мира внутри страны и обеспечения безопасности границ. Условием и предпосылкой усиления гос-ва во всех отношениях является «успокоение народа» (*ань минь*). Оно обеспечивается: 1) «наставлением» («улучшать [нравы народа]»; «выбирать наставников [ученых чиновников]»; «обретать достойных» — обсуждать и проверять достоинства кандидатов на выдвижение; «соблюдать меру в потреблении»); 2) «повелеванием» (соблюдать собственные законы и указы; отменить амнистии и право откупа наказаний); 3) «управлением» («назначать верных сановников»; «определять на места хороших чиновников»); 4) «обеспечением» («делать регулярные накопления»; «поощрять землевладельцев») («Фу го цэ...»).

Учение Ли Гоу подкрепляло реформаторские устремления определенных слоев правящих кругов империи Сун, стремившихся ограничить влияние высшего чиновничества и бесконтрольное расширение крупного феод. землевладения в ущерб интересам гос-ва, средних и низших слоев бюрократии. Политико-экономич. взгляды Ли Гоу получили развитие в учении **Ван Ань-ши**.

В начале XX в. интерес кит. интеллигенции к учению Ли Гоу был стимулирован ростом влияния концепций **Ху Ши**, усмотревшего в построениях Ли Гоу прагматистский настрой и объявившего его крупнейшим кит. мыслителем середины XI в.

* Ли Гоу цзи (Собр. [соч.] Ли Гоу). Пекин, 1981; *Лапина З.Г.* Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985, с. 259–307 (то же // Искусство властвовать. М., 2001, с. 33–168); ** *Морохаси Тэцудзи*. Когакусидзё ни окэру судзюн хаку-но токусю тии (Особое положение Ли Тай-бо в истории конфуцианства) // Сибун. 1926, № 8; *Мэй Го-чжу*. Ли Гоу сысян яньцзю (Исследование идей Ли Гоу). Пекин, 1984; *Тэрадзи Дзюн*. Ри ко-но кёсисо то соно рэкиситэки иги (Историческое значение учения Ли Гоу о ритуале) // Сигаку кэнкюдзё. 1973, № 118, 119; *Ху Ши*. Цзи Ли Гоу ды сюэшо (Записки об учении Ли Гоу) // Ху Ши вэнь цунь (Собрание литературных творений Ху Ши). Т. 1. Шанхай, 1921; т. 2. Шанхай, 1925; *Balazs E.* Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven — London, 1964, p. 277–289; *Tillman H.C.* Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi. Camb. (Mass.)–L., 1982, index.

З.Г. Лапина

ЛИ ГУН

李塙

Ли Гун, Ган-чжу, прозвище Шу-гу. 14.05.1659, Сицаоцзяцзуй уезда Лисянь пров. Чжили (совр. Хэбэй), — 14.02.1733, там же. Философ, ученик **Янь Юаня**, создавший вместе с ним «школу Янь–Ли» (*яньли-сюэпай*). Родился в семье ученого Ли Мин-сина, у к-рого получил начальное образование. В конце 1673 женился на Ван Чжи-шунь, сестре Ван Ян-цуя, к-рый был близким другом Янь Юаня. Однако менее чем через два года овдовел и в 1677 вновь вступил в брак. Тогда же удачно сдал экзамены на начальную степень *сю цай*, но отказался от гос. стипендии, сочтя ее подкупом со стороны захвативших власть в стране инородцев-маньчжуров. В 20 лет Ли Гун написал первое самостоятельное произв. «Цю сяо цзи» («Сборник о стремлении к сыновней почтительности»), к-рое не сохранилось. В 1679 стал учеником Янь Юаня и в подражание учителю начал вести дневник, легший затем в основу его жизнеописания «Ли Шу-гу сянь шэн нянь пу» («Погодичная биография наставника Ли Шу-гу», 1736).

Вдохновленный установкой Янь Юаня на практич. знания, Ли Гун сформулировал положение: «Чем больше черпаешь из бумаг, тем меньше черпаешь из происходящих в мире событий; чем больше сосредоточиваешь дух на кисти и туши, тем меньше сосредоточиваешь его на каноническом упорядочении [мира] и вспомоществовании [народу] (**цзин цзи**)» («Ли Шу-гу сянь шэн нянь пу»). Как и его учитель, он решил заняться медициной и фармакологией и помимо философии и истории стал изучать военное дело, экономику, музыку и этикет, что впоследствии нашло отражение в таких его произведениях, как «Сюэ шэ лу» («Записи об изучении стрельбы из лука», 2 цз.), «Сюэ ли» («Изучение благопристойности», 5 цз.) и др. Из-за стесненных обстоятельств с 1683 по 1708 был вынужден подвизаться в качестве домашнего воспитателя в разных семьях. Кочуя по стране, в 1685 Ли Гун прибыл в Пекин, к-рый за последующие годы посетил ок. сорока раз.

В 1689 Ли Гун написал предисловие к трактату Янь Юаня «Цунь син бянь» («Сочинение о поддержании [индивидуальной] природы») и тогда же составил сб. «Сун го цзэ ли» («Правила и нормы осуждения нарушений»), опубликованный в 1695. В нем, следуя аналогичному произв. последователя **Ван Янмина**, основателя цзишаньской школы (*цзишань-сюэпай*) **Лю Цзун-чжоу** «Цзи го гэ» («Выверение фиксированных нарушений»), он представил классификацию нравственных пороков и дефектов.

В 1690 Ли Гун получил след. ученую степень *цзюй жэнь*. В 40 лет вновь женился — на Ван Фэн-гу, к-рая, будучи моложе его почти на четверть века и родив ему в 1699 и 1702 двух сыновей, умерла в 1706. Как профессиональная деятельность, так и семейное положение побудили Ли Гуна в 1700 написать работу о воспитании детей «Сяо сюэ цзи е» («Опыт исследования малого учения», 5 цз.), а в 1701 издать соч. о взглядах на образование, изложенных в канонич. лит-ре, «Шан цзин сюэ гуй цзуань» («Сводка правил учения из канонов совершенномудрых», 2 цз.). В том же году Ли Гун опубликовал одно из своих гл. произв., посвященное первому трактату конф. «Четверокнижия» («Сы шу») — «Да сюэ бянь е» («Опыт обсуждения „Великого учения“»). Самим названием оно ассоциировалось с радикальным опусом ученика Лю Цзун-чжоу Чэнь Цюэ «Да сюэ бянь» («Обсуждение „Великого учения“», 4 цз., 1654). Тогда же сочинения Ли Гуна о музыке под загл. «Ли-ши сюэ юэ лу» («Записи об изучении музыки господина Ли», 2 цз.) издал его наставник, известный ученый и писатель Мао Ци-лин, у к-рого он изучал музыку в 1697–1699 и к собр. сочинений к-рого впоследствии написал свое предисловие. В 1701 Ли Гун написал антибуд. текст «Ли фо лунь» («Суждения, разоблачающие буддизм») и прочел цикл лекций о втором трактате «Четверокнижия» (эти произведения составили сб. «Шу-гу Чжун юн цзян юй» — «Лекции Шу-гу о „Срединном и неизменном“»). После смерти Янь Юаня (30 сентября 1704) Ли Гун воздвиг у него на родине в уезде Бое (совр. пров. Хэбэй) мемориал Си-чжай сюэ шэ (Ученая обитель Си-чжая), а в след. году составил его жизнеописание «Янь Си-чжай сянь шэн нянь пу» («Погодичная биография наставника Янь Си-чжая»).

В 1715–1716 Ли Гун попал под следствие в связи с делом о мятеже, но был оправдан. Более того, в 1717 он подал прошение об офиц. должности и в след. году получил назначение на пост смотрителя учебных заведений обл. Тунчжоу

(пров. Чжили, совр. Хэбэй). Однако вскоре был вынужден оставить службу из-за болезни, в 1719 вернулся на родину, но задумал переселиться на юг, где в более свободной духовной атмосфере предполагал вызвать больший интерес к своим идеям. Этому плану не суждено было сбыться, т.к. при попытке его реализации в поездке в южн. столицу Нанкин в 1721 умер его старший сын.

В 1730 Ли Гун был приглашен администрацией столичной пров. Чжили возглавить работу над географич. справочником «Цзи фу тун чжи» («Географическое описание столичной области», 121 цз.), к-рый был издан в 1735. В 1731 он написал политич. трактат «Ни тай пин цэ» («План великого равновесия»). Предчувствуя кончину, Ли Гун заранее составил эпитафию и после смерти в 1733 неофициально получил почетное имя Вэнь-цзы (Муж Культуры).

В творчестве Ли Гуна большое место занимало комментирование классики: «Чжоу и чжуань чжу» («„Чжоуские перемены“ с комментариями и примечаниями»), «Чунь цю чжуань чжу» («„Вёсны и осени“ с комментариями и примечаниями»), «Сы шу чжуань чжу» («„Четверокнижие“ с комментариями и примечаниями»), «Лунь юй чжуань чжу вэнь» («Вопросы к „Теоретическим речам“ с комментариями и примечаниями»). Эссе, написанные после 1686, составили сб. «Чоу ван бянь» («Сочинение, исцеляющее от беспамятства»); созданное в 1703–1727 вошло в «Шу-гу хоу цзи» («Последующее собрание [сочинений] Шу-гу»); наиболее значимые труды включены в «Янь Ли цун шу» («Собрание произведений Янь [Юаня] и Ли [Гуна]»).

Мировоззрение Ли Гуна сформировалось на основе взглядов Янь Юаня, согласно к-рым «принцип» (**ли** [**1**]) производен от «пневмы» (**ци** [**1**]). Критикуя тезис **Чжу Си** о «надформенности» (*син эр шан*) «принципа» Ли Гун утверждал: «„Дело“ имеет структурную упорядоченность, к-рая называется „принципом“ и находится внутри „дела“. Утверждать же, что „принцип“ находится выше „дела“, означает отделять его в качестве самостоятельной „вещи“. „Принцип“ — это служебное (букв. „пустое“) слово, может ли являться „вещью“?» («Лунь юй чжуань чжу вэнь», ч. 2). Осуществленный неоконф. школой **Чэн И** — Чжу Си отрыв «принципов» от «дел» и «вещей» философ квалифицировал как даос.-буд. ересь, погружающую в мистический туман и приводящую к «торжеству пустоты и сохранению безучастности» (*чжи сюй шоу цзи*), что исторически обернулось крушением великих династий Сун и Мин, соответственно в XIII и XVII вв. под натиском монголов и маньчжуров.

В свою очередь, признание полной посюсторонности «принципов» соответствовало гл. установке Янь Юаня на «канонич. упорядочение мира» (*цзин ши*) с помощью практически верифицированного рационального знания: «Если не увидено глазами и не испробовано телом (*шэнь* [*2*]), то как посредством „принципа“ (*ли* [*1*]) постичь это?» («Лунь сюэ» — «Суждения об учении»). Однако в отличие от учителя Ли Гун не ограничивался апелляцией к идеальным образцам древности, а призывал усваивать совр. опыт и даже пропагандировал естеств. науки Запада, прежде всего астрономию и математику. Напротив, в решении проблемы соотношения «знания» (*чжи* [*2*]) и «действия» (*син* [*3*]) Ли Гун вернулся к стандартному, идущему из конф. классики представлению о том, что первое предшествует второму («Да сюэ бянь е», цз. 1; «Лунь сюэ»), тогда как Янь Юань отстаивал их единство, к-рое воплощается прежде всего в «практич. усвоении» (*си* [*2*]).

Полностью соглашаясь с тезисами Янь Юаня о необходимости реставрации древней системы «колодезных полей» (**цзин тянь**) и «учебных заведений» (*сюэ сяо*), Ли Гун корректировал аналогичный тезис о «феодах» (*фэн цзянь*) и, постулируя необходимость «наличия пищи в каждой семье», призывал к достижению «совпадения службы и учебы, гражданского (*вэнь*) и военного, чиновника и служащего, армии и народа» («Пин шу дин» — «Выправленная „Книга равновесия“», цз. 3).

** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 432–435, указ.; *Freeman M.* Yen Yuan, Preservation of Learning. Los Ang., 1972.

См. также лит-ру к ст.: **Конфуцианство**; **Неоконфуцианство**; **Янь Юань**.

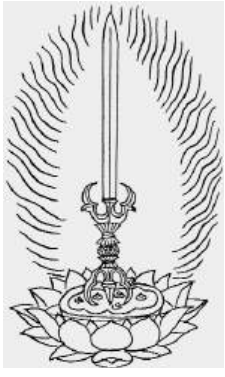
А.И. Кобзев

«ЛИНЬ-ЦЗИ ЛУ»

臨濟錄

«Линь-цзи лу», или «Линь-цзи юй лу» — «Записи бесед Линь-цзи», полное название «Чжэнь-чжоу Линь-цзи Хуй-чжао чань-ши юй лу» («Записи бесед Мудростью Освещающего наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь»). Одно из осн. канонических произв. школы *линьцзи* (см. **Линьцзи-цзун**), крупнейшего направления в **чань школе**. Относится к популярному в чаньской литературе жанру *юй лу* — «записи бесед/речей [патриархов]». Представляет собой записи проповедей, бесед с учениками, афористич. высказываний и парадоксальных диалогов, а также описание эпизодов из жизни чаньского патриарха Линь-цзи (IX в.). Записи велись при жизни Линь-цзи и были завершены после его смерти ближайшим учеником Хуй-жанем. Текст опубликован другим учеником — Цунь-цзяном, впоследствии неоднократно переиздавался с комментариями в Китае и сопредельных странах (Корея, Япония, Вьетнам). В «Линь-цзи лу» получила развитие центр. концепция чань-буддизма — «внезапного просветления» (**дунь у**) и спонтанной реализации «природы будды» (*фо син*), имманентно присущей человеку и идентичной «истинной реальности» (**чжэнь жу**). Линь-цзи делал акцент на мгновенной и полной реализации «природы будды» «здесь и сейчас», утверждая, что если человек не сможет сделать это в данный момент, не допуская ни малейшего промедления, то он не сможет сделать это никогда и будет обречен на вечные страдания в бесконечной цепи перерождений в мире сансары (**лунь хуй**). Линь-цзи призывал единым волевым усилием уничтожить все психологич. преграды, стоящие на пути к просветлению, и решительно отбросить все привязанности, в т.ч. к идеям будды, просветления, нирваны (см. **Непань**) и т.д. Развивая иконоборческие тенденции раннего чань-буддизма, он называл будду «куском засохшего дерьма», нирвану и просветление — «невольничьими колодками», «дырой в отхожем месте» и утверждал, что для истинного и окончательного просветления необходимо совершить «пять смертных грехов», «убить будду, убить патриарха», имея в виду не буквальное убийство или осквернение буд. святынь, а необходимость освобождения сознания человека от всех внутр. препятствий к самому непосредственному переживанию своей тождественности с «истинной реальностью», не опосредуемой понятиями «будда», «нирвана» и т.д. Особенно важное значение для достижения просветления Линь-цзи придавал преодолению зависимости от чужого авторитета и привязанности к внешним условностям, что позволяет не искать просветления вне собственного сознания. В «Линь-цзи лу» проявился максималистский подход *линьцзи-цзун* к решению проблемы просветления, обусловивший особую жесткость методов психотренинга, в т.ч. применение «шокового» психофизич. воздействия.

Произведение, давшее детальное изложение осн. принципов теории и практики *линьцзи-цзун*, сыграло важную роль в развитии этой школы. Его фрагменты широко использовались в чаньской практике психотренинга в качестве объектов для медитации и как исходный материал для парадоксальных загадок и диалогов (см. **Гун-ань**). Некоторые ключевые эпизоды «Линь-цзи лу» вошли в различные антологии чаньских притч и историй, а также в сборники парадоксальных задач и диалогов (напр., «У мэнь гуань» — «Врата без входа»).



* Чжэнь-чжоу Линь-цзи Хуй-чжао чань-ши юй лу (Записи бесед Мудростью Освещающего наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь) // Чань сюэ да чэн (Большое собрание чаньских [текстов]). Кн. 2. Тайбэй, 1967; Риндзай-року (Линь-цзи лу) // Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). Т. 10. Токио, 1972; Линь-цзи лу. Вступ. ст., пер. с кит., коммент. и грам. очерк И.С. Гуревич. СПб., 2001; Entretiens de Lin-tsi / Tr. et com. par P. Demiéville. P., 1972; Recorder Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture / Tr. by R. Sasaki. Kioto, 1975; The Zen Teachings of Master Lin-chi / Tr. of the *Lin-chi lu* by B. Watson. Boston, 1993.

Н.В. Абаев

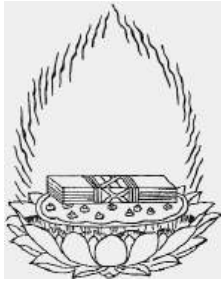
ЛИНЬЦЗИ-ЦЗУН

臨濟宗

Линьцзи-цзун — «школа [патриарха] Линь-цзи». Одно из пяти направлений буд. **чань школы**, выделившихся из южн. ветви (*нань цзун*) *чань* в конце правления дин. Тан (618–907) и при Пяти династиях (907–960). Основана монахом по имени И-сюань, получившим известность как Линь-цзи — по названию монастыря в Чжэньчжоу (совр. Чжэньдин пров. Хэбэй), где находилась его школа. *Линьцзи-цзун* начинает приобретать популярность в VIII–IX вв., а с середины X в. становится ведущим направлением в чань-буддизме. Сохранилась до настоящего времени в Китае, Японии (школа риндзай сю), Вьетнаме и Корее. При патриархе Чу-юане в правление дин. Сев. Сун (960–1127) разделилась на две гл. ветви — *хуан лун* и *ян ци*.

Канонич. тексты *линьцзи-цзун* — **«Линь-цзи лу»**, **«Лю цзу тань цзин»** (см. **Хуй-нэн**), а также осн. трактаты буддизма махаяны в традиции школ мадхьямиков (см. **Саньлунь-цзун**) и йогачаров (см. **Буддизм**). Опиралась на фундаментальные положения философско-психологич. учения буддизма махаяны, интерпретируя их в русле учения о «внезапном просветлении» (**дунь у**) южн. ветви *чань* и делая акцент на «внезапном» выявлении «природы будды» (*фо син*) в сознании человека «здесь и сейчас». Теоретически это обосновывалось концепцией «истинного человека без места» (*у вэй чжэнь жэнь*), тождественного «истинному сознанию» (*чжэнь ши*) всех будд и чаньских патриархов и всегда пребывающего, как утверждал Линьцзи, в любом человеке. Поэтому для актуализации «истинного человека» необходимо в едином порыве спонтанного озарения отбросить все внутренние преграды на пути к «истинно-правильному просветлению», в том числе привязанность к таким сакральным понятиям, как «будда», «нирвана» (см. **Непань**), «просветление» и др., не стремясь обрести нечто вне своего «первородного сознания» (*бэнь синь*) и не совершая никаких искусственных усилий, направленных на «исправление» собственной природы. Применительно к практике психотренинга адептов *линьцзи-цзун* это обусловило крайне жесткие и динамичные формы «шокового» воздействия на психику ученика, напр. внезапные удары палкой или кулаком и оглушительные восклицания «хэ!». Поэтому *линьцзи-цзун* получила также известность как «школа кулака и палки», «школа палочных ударов и восклицаний „хэ!“». Характерной особенностью практики психотренинга было также решение парадоксальных задач (см. **Гун-ань**), получившее широкое распространение при патриархах Юань-у (XI–XII вв.) и Да-хуй (кон. XI — XII в.). *Линьцзи-цзун* оказала сильное влияние не только на др. направления в чань-буддизме, но и на идеологию и культуру средневекового Китая и др. стран Вост. Азии, сыграв особенно заметную роль в формировании культуры психич. деятельности дальневост. народов.

Н.В. Абаев



* Original Teachings of Chinese Buddhism, selected from Transmission of the Lamp / Tr. by Chang Chung-yuan. N.Y., 1969, p. 116–165; ** *Demiéville P.* Les Entretiens de Lin-tsi // Hermès. P., 1970, vol. VII, p. 61–80; *Yanagida Seizan.* The Life of Lin-chi I-hsüan / Tr. by R.F. Sasaki // The Eastern Buddhist. N.S. 1972, № 2, p. 70–94.

См. лит-ру к ст.: **«Линь-цзи лу».**

А.И. Кобзев

ЛИНЬ ЦЗЭ-СЮЙ

林則徐

Линь Цзэ-сюй, Линь Вэнь-чжун. 30.08.1785, уезд Хоугуань пров. Фуцзянь, — 22.11.1850, Чаочжоу пров. Гуандун. Гос. деятель, мыслитель, ученый, литератор и каллиграф. Родился в помещичьей семье. В 1811 получил высшую ученую степень *цзинь ши*, был принят в **Ханьлинь академию**. С 1820, находясь на гос. службе, занимал высокие администр. посты. В 1838, будучи наместником южн. провинций Хунань и Хубэй, начал активную борьбу с практикой курения опиума и опиумной торговлей, основанной на англ. импорте. После его докладов двору указом 31 дек. 1838 Линь Цзэ-сюй был назначен имп. комиссаром и командующим военно-морскими силами в приморскую пров. Гуандун, где развернул успешную деятельность, в ходе к-рой обращался с посланиями к англ. королеве Виктории, предлагая запретить наркотик на землях Британской империи (1839, 1840). После начала первой «опиумной» войны (1840–1842) как сторонник самых решитель-

乙

ных мер против англичан и наиболее раздражавшее их лицо был смещен со всех занимаемых постов, а в 1842 отправлен в далекую от побережья обл. Синьцзян. В 1845 Линь Цзэ-сюй был вновь привлечен к гос. службе, а в 1850 отправлен на подавление Тайпинского восстания (1850–1864), однако по дороге скончался. После смерти ему были оказаны высокие почести: присвоен титул Вэнь-чжун-гун (князь Культурности и Преданности); табличка с его именем установлена в Храме прославленных чиновников (Минхуань-цы) в Юньнани (1851) и в Цзянсу (1865); в 1852 в его честь возведен специальный храм в Сиани (пров. Шэньси); два храма посвящены ему в Фучжоу. В постимперский период в 1929 кит. пр-во установило в его честь памятный мемориал и объявило 3 июня, когда Линь Цзэ-сюй впервые приступил к уничтожению опиума, общенац. Днем запрета на опиум.

Наблюдая нарастание кризисных явлений внутри кит. гос-ва и ослабление его конкурентоспособности во взаимоотношениях с внеш. миром, к-рый традиционно рассматривался как «варварский», т.е. менее культурный, Линь Цзэ-сюй стал развивать критическое направление в интеллектуально доминировавшей неоконф. мысли (см. **Неоконфуцианство**), сформировавшееся в XVIII в. во вновь воссозданную Чжуан Цунь-юем и Лю Фэн-лу текстологическую «школу канонов в современных знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*). Виднейшими представителями этого направления в 1-й пол. XIX в. помимо самого Линь Цзэ-сюя явились **Гун Цзы-чжэнь** и **Вэй Юань**. В 1830 они организовали Сюаньнаньское поэтич. об-во, распространявшее реформаторские идеи. При всем относительном радикализме их призывов к «изменению законов» (*гэн фа*, *гай фа*, *бянь фа*) предполагаемые нововведения все же ограничивались сферой наличной социально-политич. реальности и не распространялись на стоявшие за ней основополагающие принципы (**дао**). Кроме того, сторонники «школы канонов в современных знаках» стремились связать традиц. науку, в к-рой господствовали философия, филология и история, с общей теорией гос. управления, к-рую Гун Цзы-чжэнь называл «наукой для востока, запада, юга и севера».

Будучи активным участником первой «опиумной» войны и вызвавших ее событий, стремясь дать эффективный отпор сначала экономич., а затем военной экспансии иноземцев, Линь Цзэ-сюй придерживался принципа, согласно к-рому «необходимо всегда знать положение дел у варваров, знать их слабости и их силу, только тогда можно установить способы контроля над ними». Следуя своему правилу «научиться искусству врагов, чтобы затем подавить их», он вопреки господствовавшим изоляционистским настроениям «ежедневно заставлял людей разузнавать о делах на Западе, переводить зап. книги и покупать их газеты». В итоге он создал новаторский для Китая того времени труд, основанный на зап. источниках, — «Сы чжоу чжи» («Трактат о четырех материках», 1840), в к-ром были приведены данные по истории, географии, политике и праву различных стран мира. Посмертно было издано обширное собрание его социально-экономич. и политико-правовых произв. — «Линь Вэнь-чжун-гун чжэн шу» («Административные документы Линя, князя Культурности и Преданности») в 37 цз.

В основе взглядов Линь Цзэ-сюя лежала традиц. для Китая концепция мироустроительной власти императора как Сына Неба. Накануне столкновения с Англией в «опиумной» войне он писал в обращении к англ. королеве (1839): «Довожу до Вашего сведения, что мой император желает мира и благоденствия как своей, так и другим странам и считает гуманность единственной основой отношений со всеми. Выгоды он готов по справедливости делить со всем миром, а зло — повсеместно искоренить. В заботе о людях он подобен Небу и Земле». Вместе с тем отраженная здесь древняя конф. идея «гуманного правления» (*жэнь чжэн*), к-рую отчетливо сформулировал уже **Мэн-цзы**, вполне сочеталась у Линь Цзэ-сюя с апологетикой применения закона о смертной казни не только за продажу, но и за курение опиума.

Следуя традиц. представлениям о вселенской юрисдикции имп. власти и ее этико-ритуальной (**ли** [**2**]) основе, Линь Цзэ-сюй писал в «Секретном донесении императору» (1841): «Наша династия управляет Срединной империей и чужими народами, опираясь на принципы Яо и Шуня», — т.е. на канонизированные **конфуцианством** моральные установки этих идеальных правителей мифич. древ-

ности. Однако, исходя из приоритета этико-ритуальных норм благопристойности (*ли* [*2*]), Линь Цзэ-сюй признавал и необходимость противоположной формы социальной регуляции — «законов» (**фа** [**1**]; см. **Легизм**), предполагающих карательные санкции: «Люди мудрые и добродетельные всегда карали предательство и зло, опираясь на закон, ради счастья грядущих поколений».

В целом взгляды Линь Цзэ-сюя повлияли на формирование возобладавшей во 2-й пол. XIX в. идеологии «самоусиления» (*цзы цян*) и «движения за усвоение заморских дел» (*ян у юнь дун*), устремленной на сбалансированное сочетание достижений Китая и Запада, отказ от традиц. изоляционизма, установление общепринятых в мире дипломатич. отношений с иностранными гос-вами и выразившейся в лозунге Чжан Чжи-дуна: «Кит. учения — для фундамент. основы (*ти* [*1*]), зап. учения — для прикладного применения (*юн* [*2*])» (см. **Ти—юн**), а также на последующие реформаторские построения **Кан Ю-вэя** — крупнейшего представителя «школы канонов в совр. знаках» (см. **Цзин-сюэ**) в кон. XIX — нач. XX в.

* Избранные произведения китайских мыслителей нового времени. М., 1961; ** *Вradий С.Ю.* Ранний период жизни и деятельности Линь Цзэсюя // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XI. Л., 1988, с. 43–55; *Кобзев А.И.* Китай // История политических и правовых учений XIX в. М., 1993; *он же*. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.

А.И. Кобзев

ЛИНЬ ЧЖАО-ЭНЬ

林兆恩

Линь Чжао-энь, Линь Мао-сюнь, прозв. Лун-цзян, Цзы-гу-цзы. 1517, Путянь пров. Фуцзянь, — 1598. Мыслитель, предпринявший попытку филос. синтеза **конфуцианства**, **даосизма** и **буддизма** (доктрина *сань цзяо хэ и* — «единство трех учений»; см. **Сань цзяо**). Родился в родовитой чиновничьей семье, получил начальную ученую степень *сю цай*. Учился у Ло Хун-сяня, изучал даос. и буд. доктрины, психотехнику, даос. медицину. Возможность теоретич. синтеза «трех учений» выводил из троичности структуры мироздания: «трем началам» (**сань цай**) — небо, земля и человек, лежащим в его основе, подобны «три первоосновы» (*сань цзун*) человека — конф. (*жу цзун*), даос. (*дао цзун*) и буд. (*ши цзун*). «Три учения» имеют целью постижение единого **дао** и различаются функционально: посредством конфуцианства «закладывается основа» (*ли бэнь*), даосизма — осуществляется «вхождение во врата» (*жу мэнь*), буддизма — «достижение высшего образца» (*цзи цзэ*). Продолжая традицию даос. реформаторов XII в., доказывал возможность достижения «совершенной мудрости» (**шэн** [**1**]) независимо от обществ. положения и рода занятий, ориентируясь гл. обр. на индивидуальное постижение *дао*, обнаружение доброй основы своего сознания и постепенное «одухотворение» (*хуа шэнь*; см. **Шэнь** [**1**]). Отождествлял «совершенную мудрость» и сознание («сердце» — **синь** [**1**]). Идеальная полит. ситуация, по Линь Чжао-эню, возникает при спонтанном «недеянии» (**у вэй**) правителя, поскольку народу лучше не ощущать воздействие со стороны власти. «Полное собрание [сочинений] Учителя Линя» («Линь-цзы цюань цзи») было опубликовано ок. 1631. Его биографию написал **Хуан Цзун-си**. В эпоху Цин (1644–1911) сочинения Линь Чжао-эня были запрещены как «еретические». Храмы «религии трех учений» (*сань цзяо чжэн цзун*) Линь Чжао-эня сохранились в Юго-Вост. Азии (Сингапур, Малайзия). Доктрина Линь Чжао-эня теоретически подкрепила идеологию религ. синкретизма.

* Сань цзяо чжэн цзун тун лунь (Введение в подлинную традицию «трех учений»). [Б.м., б.г.]; ** *Мартынов А.С.* Минская культура и даосские темы Линь Чжаоэня (1517–1598) // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *Жун Чжао-цзу.* Тичан сань цзя хэ и ды Линь Чжао-энь (Линь Чжао-энь, создатель доктрины «единства трех учений»). Пекин, 1948; *Berling J.A.* The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N.Y., 1980; *Franke W.* Some Remarks on Lin Chao-en (1517–1598) // Orient Extremus. 1973, № 2; *Liu Ts'un-yan.* Lin Chao-en (1517–1598), the Master of the Three Teachings // T'P. 1967, vol. 53, livr. 4–5.

А.С. Мартынов

«ЛИ ЦЗИ»

禮記

«Ли цзи» — «Записки о правилах благопристойности» («Книга ритуалов», «Книга установлений», «Книга обрядов», «Трактат о правилах поведения», «Записки о нормах поведения»). Одно из гл. произв. конф. канонической лит-ры (см. **Конфуцианство**). Текст составлялся в основном в IV–I вв. до н.э. В I в. до н.э. наряду с **«Чжоу и»**, **«Шу цзином»**, **«Ши цзином»** и **«Чунь цю»** включен в состав конф. «Пятикнижия» («Пятиканония» — **«У цзин»** [**2**]). В XII в. две главы «Ли цзи» — **«Да сюэ»** («Великое учение») и **«Чжун юн»** («Срединность и постоянство») — в качестве самостоятельных произв. вошли в «Четверокнижие» («Сы шу») — базовый свод неоконф. канонов (см. **Неоконфуцианство**, **«Ши сань цзин»**).

Согласно **«Хань шу»** (I в. н.э.), в I в. до н.э. **Лю Сян** редактировал текст «Ли цзи» из 130 *пяней* (глав). Основываясь на этой версии, Дай Дэ, младший современник Лю Сяна, вычленил и отредактировал 85 *пяней*, известных как «Да Дай ли цзи» («Записки о правилах благопристойности Старшего Дая»). Его племянник Дай Шэн сформировал на этой основе текст из 49 *пяней*, получивший впоследствии назв. «Сяо Дай [ли] цзи» («Записки [о правилах благопристойности] Младшего Дая»). Текст не сохранился, но считается основой совр. варианта «Ли цзи» из 49 *пяней*. Значительная его часть приписывается ученикам **Конфуция** (непосредственным, а также во втором и третьем поколениях): Цзы Сы («Чжун юн»), Цзэн-цзы («Да сюэ»), Янь Юаню («Ли юнь» — «Действенность ритуала» или «Распространение ритуала») и др. Авторство сохранившейся части гл. 19 «Юэ цзи» («Записок о музыке») приписывается Гунсунь Ни-цзы, по др. традиц. версии — **Сюнь-цзы**. Гл. 41 «Жу син» («Поведение ученого») некоторыми конфуц. комментаторами признавалась недостоверной. В целом в «Ли цзи» очерчивается идеальная конф. модель социального механизма — от основ политич. администрации, включая номенклатуру чиновничества и функции ведомств, протокольных церемониальных форм, до норм взаимоотношений в рамках семьи и ритуалов в осн. жизненных ситуациях, в т.ч. траурных обрядов. Основа указанного механизма — нормы ритуальной «благопристойности» (**ли** [**2**]), освещению разных аспектов к-рых с проекцией на типизированные жизненные ситуации посвящены главы «Ли цзи».

Конкретизацией *ли* [*2*] применительно к социальной жизни индивида выступает принцип *сяо* [*1*] (сыновняя почтительность; см. **Сяо ти**) — основа семейной жизни и эталон отношения подданных к правителю. Структура семьи (*цзя* [*2*]), патронимии (*цзун* [*1*]) и соответствующая система взаимоотношений накладывались на всю Поднебесную (*Тянь ся*) — социум с занимаемой им территорией, подлежащие регулирующему воздействию ритуальной «благопристойности». Идея универсальности этого воздействия последовательно изложена в гл. 9 «Ли юнь», имеющей наиболее отчетливый философ. и теоретич. характер в «Ли цзи». Основу предложенных в ней типов устройства об-ва составляют две модели: идеальная — **да тун** [**1**] (Великое единение) и приемлемая — *сяо кан* (Малое процветание), описание к-рых вложено в уста Конфуция.

Идея соотнесенности функционирования социума и космоса самым ясным образом выражена в гл. 6 «Юэ лин» («Полунные указы»), содержащей наставления по поводу гармонизации человеч. об-ва и природы через их взаимокоординацию посредством медиатора — личности правителя, Сына Неба. Гармонизация осуществляется и посредством ритуала, согласованного с календарным циклом, и с помощью прагматич. указов, ограничивающих вмешательство в природную среду (охоту, рубку деревьев и т.п.) и поощряющих своевременную хозяйств. и иную деятельность. Т.о., Сын Неба осуществляет правление посредством «недеяния» (**у вэй**) — невмешательства в единственно возможный естеств. ход событий при безусловности регулирующей роли личности государя.

Гл. роль в овладении буквой и духом ритуальной «благопристойности», согласно гл. 8 «Вэнь-ван ши цзы» («Наследники Вэнь-вана») и гл. 18 «Сюэ цзи» («Записки об учении»), принадлежит «учению» (*сюэ*). Этот термин совмещает значения «учение», «учеба», «изучение», «наука», «философия» и «научение». Процесс «учения» со ссылкой на основателей дин. Чжоу — Вэнь-вана и Чжоу-гуна (XII/XI в. до н.э.) предписывалось согласовывать с природным ритмом: весной и летом следовало осн. внимание уделять военной подготовке, сфере «воинственности» (*у* [*2*]), осенью и зимой— изучать правила поведения, церемониал,

тексты, историю, музыку, относящиеся к сфере «письменности/культуры» (**вэнь**). Каждый населенный пункт должен иметь учебное заведение, где основу «учения» составляло бы почитание древних «совершенномудрых» (**шэн** [**1**]), а учебный процесс контролировался регулярными экзаменами. Успех обучения зависит как от способностей ученика, так и, гл. обр., от учителя: он открывает ученику дорогу к мудрости, но не ведет по ней, а помогает обучаемому идти самому. Хороший учитель способен стать администратором.

Пиетет к «ученым» (*жу*) — носителям и хранителям «письменности/культуры», их особая роль в обществе подчеркивается в гл. «Жу син». «Ученого» отличает понимание недостаточности своих знаний и недовольство отсутствием возможности для их реализации в политико-администр. и неотделимой от нее ритуально-церемониальной сфере. Возможность такой реализации не всегда обеспечивается предложенным администр. постом. В таком случае от него следует отказаться, приняв же его — твердо следовать нормам **ли** [**2**].

Пару «благопристойности» составляет в «Ли цзи» *юэ* [*1*] — «музыка». Ее функции как внутр. упорядочивающего начала параллельны внешним регулятивным функциям «благопристойности». Музыка может быть нравственной (такова древняя ритуальная музыка, умеряющая страсти и пробуждающая благородные чувства) и аморальной, способствующей распущенности («новая» музыка).

«Ли цзи» как историч. источник содержит информацию о политико-администр. и социальном устройстве древнего Китая, ритуалах и обычаях, правовых нормах и идеологич. ценностях, мировоззренч. установках. Наиболее авторитетные комментарии «Ли цзи» — «Ли цзи чжу» («Комментарий к „Запискам о правилах благопристойности“») Чжэн Сюаня (II в.), «Ли цзи чжэн и» («Правильное толкование „Записок...“») Кун Ин-да (VI — нач. VII в.), «Ли цзи сюнь цзуань» («Компиляция из исследований „Записок...“») Чжу Бяо (XIX в.) и «Ли цзи цзи цзе» («Сборник толкований „Записок о правилах благопристойности“») Сунь Си-даня (XIX в.).

* Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями). Т. 19–26. Пекин, 1957; Ли цзи / Пер. отд. глав И.С. Лисевича, Р.В. Вяткина, В.Г. Бурова // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973; Из «Ли цзи» / Пер. с кит. В. Сухорукова // Из книг мудрецов. М., 1987; *Couvreur S.* Li Ki. Vol. 1–2. Ho Kien Fu, 1913; The Li Ki / Tr. by J. Legge // The Texts of Confucianism. Pt 3–4. Delhi, 1966 (The Sacred Books of China. Vol. 27–28); ** *Васильев Л.С.* Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1987; *Лапина З.Г.* Ритуал как способ организации жизни в традиционной китайской культуре // ВМУ. Сер. 13. Востоковедение. М., 1991.

А.Г. Юркевич

ЛИ ЦЗЭ-ХОУ

李澤厚

Ли Цзэ-хоу. 06.1930, г. Чанша пров. Хунань. Специалист по эстетике, историк философии. В 1954 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та. Науч. сотрудник Ин-та философии АОН Китая, зам. пред. Всекит. об-ва изучения эстетики, чл. комиссии по присуждению степеней по филос. наукам при Госсовете КНР. С нач. 80-х гг. активно участвовал в междунар. науч. обмене, в 1983–1988 работал в Висконсинском ун-те (США). После 1989 подвергался критике в кит. печати за причастность к течению «бурж. либерализации».

В 50-е гг. придерживался мнения о единстве объективности и социальности прекрасного. Прекрасное материально и существует вне зависимости от индивид. субъекта, но является порождением практич. деятельности «макросубъекта» — человечества — по преобразованию мира природы. В 80-е гг., развивая «практич.» истолкование прекрасного, Ли Цзэ-хоу определял его как единство истины и добра, или единство закономерности и целенаправленности. Человеч. чувство красоты опосредуется социальной практикой, связывающей человека с природой и в то же время дающей ему известную свободу, одной из форм к-рой является прекрасное. Выступая в 50–60-е гг. по проблеме предмета эстетики, Ли Цзэ-хоу определял эстетику как «науку, исследующую закономерности красоты»,

включая филос. осмысление красоты как объективного и реального, конкр. изучение психологии прекрасного, а также социологии и истории искусства.

В сфере истории философии Ли Цзэ-хоу выступает за отказ от таких, с его т.зр., сомнительных шаблонов, как деление мыслителей на противостоящих друг другу материалистов и идеалистов или примитивное толкование гегелевской спирали, подразумевающей превосходство последующих филос. систем над предыдущими. Считая в учении **Конфуция** стержневой категорией «гуманность» (**жэнь** [**2**]), а не «ритуал» (**ли** [**2**]), Ли Цзэ-хоу выделяет в понятии «гуманность» четыре стороны — «кровнородств. основу», «психологич. принцип», «гуманизм» и «индивид. человеч. характер», к-рые образуют единое целое, имеющее своим духовным признаком «практич. разум». Касаясь истоков кит. диалектики, Ли Цзэ-хоу возвел их к «военной школе» (**бин-цзя**), к-рая сформировала традицию трезвого рационального подхода к объекту, быстрого определения двуединства его ключевых качеств, соответствующих бинарной оппозиции **инь–ян**, и прикладной конкретизации теоретич. принципов. Эта традиция была впоследствии развита **Лао-цзы**. В **неоконфуцианстве** X–XVII вв. Ли Цзэ-хоу видит прежде всего не гносеологию или космологию, а «попытку радикальной реконструкции конф. теории человека», выводящей этику на онтологич. уровень. Считает конф. ядро неким инвариантным психокультурным конструктом, присущим вплоть до наст. времени кит. крестьянину в той же мере, что и интеллигенту. К особенностям совр. конфуцианства (см. **Новое конфуцианство**) относит акцент на восприятии и развитии линии Конфуция — **Мэн-цзы** — **Чэн И** и **Чэн Хао** — **Чжу Си** — **Лу Цзю-юаня** — **Ван Ян-мина**, переработку на основе этой традиции зап. идей (наука, демократия) или зап. философии (А. Бергсон, Б. Рассел, И. Кант, М. Хайдеггер) с целью поиска путей к решению стоящих перед Китаем социальных, политич., культурных и пр. проблем. В качестве осн. фигур совр. конфуцианства, определивших специфику отд. этапов развития этого течения, Ли Цзэ-хоу выделяет **Сюн Ши-ли**, **Лян Шу-мина**, **Фэн Ю-ланя** и **Моу Цзун-саня**. Вторые роли отводит **Цянь Му** и **Сюй Фу-гуаню** как историкам, а Чжан Цзюнь-маю и **Тан Цзюнь-и** — как философам с чрезмерно «запутанными» и не очень самост. системами.

中国古代思想史论

乙

* *Ли Цзэ-хоу.* Чжунго цзиньдай сысян ши лунь (Очерки по истории китайской мысли нового времени). Пекин, 1982; *он же.* Чжэсюэ мэйсюэ вэньсюань (Избранные статьи по философии и эстетике). Чанша, 1985; *он же.* Чжунго гудай сысян ши лунь (Очерки по истории древнекитайской мысли). Пекин, 1986; *он же.* Чжунго сяньдай сысян ши лунь (Очерки по истории китайской мысли новейшего времени). Пекин, 1987; *он же.* Сысян чжэсюэ мэйсюэ жэнь (Мысль, философия, эстетика, человек). Харбин, 1988; *он же.* Хуася мэйсюэ (Китайская эстетика). Пекин, 1989; *он же.* Чжунго сысян ши лунь (Очерки по истории китайской мысли). Хэфэй, 1999; ** *Ding Zijiang J.* Li Zehou: Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.) – Oxford, 2002, p. 246–259.

А.В. Ломанов

ЛИ ЧЖИ

李贄

Ли Чжи, Ли Цзай-чжи, Ли Чжо-у, Линь Цзай. 23.11.1527, Цзиньцзян окр. Цюаньчжоу пров. Фуцзянь, — 06.05.1602. Один из наиболее оригинальных и противоречивых мыслителей кит. средневековья, философ и литератор, последователь **Ван Ян-мина** и сторонник т.н. «учения о сердце» (*синь-сюэ*) в **неоконфуцианстве**, подвергавшийся из-за «отступничества от конф. норм» офиц. запрету и замалчиванию в Китае вплоть до нач. XX в.

Пров. Фуцзянь, где близ порта Цюаньчжоу (в 1292 посещенного Марко Поло) родился Ли Чжи, играла роль гл. морских ворот страны, через к-рые осуществлялась торговля со всей Азией. Здесь были широко распространены антиконф. настроения, приведшие, в частности в XVII в., в конце эпохи Мин (1368–1644), к массовому обращению жителей в христианство. Пред-

ки Ли Чжи занимались морской торговлей и уже в XIV в. стали исповедовать ислам. Один из них, по имени Линь Ну в 1384 добрался до Ормуза, женился на рабыне-аборигенке (*сэ му* — «цветноглазой») и принял ислам. Шесть поколений прямых предков Ли Чжи и, возможно, его жена были мусульманами. Исконно этот род носил фамилию Линь, однако с 1422 принадлежавший к нему Линь Гуан-ци после столкновения с высокопоставленным чиновником был вынужден покинуть родные места и изменить фамилию на Ли, распространив ее также на своих предков. При этом в качестве причины своего поступка Линь Гуан-ци указал на приверженность семьи Линь к исламу и чужеродным обычаям. В итоге род разделился на две фамилии — Линь и Ли, представители к-рых, с одной стороны, сознавали свою единокровность и допускали взаимный обмен фамилиями, а с другой — могли заключать между собой браки, что категорически запрещалось конф. моралью для однофамильцев.

Ли Чжи принадлежал к ветви Линь и первоначально именовался Линь Цзай-чжи, но не позднее 1552 принял фамилию Ли, став Ли Цзай-чжи. Причина этого не вполне ясна, но, согласно гипотезе зап. исследователя Ж.Ф. Биллетера, к переименованию его побудил отец. После запрета в 1523 частной морской торговли, направленного против традиционно считавшейся самой низкой, но в то время экономически доминировавшей социальной категории, семья потомственных морских торговцев оказалась в бедственном положении, выход из к-рого отец Ли Чжи увидел в том, чтобы дать своему первенцу конф. образование, открывавшее дорогу к чиновничьей карьере и смене социального статуса. Для этого пришлось отказаться от фамилии, ассоциировавшейся с торговлей и инородной идеологией. Встав на путь подавления внутр. противоречия при внешней ангажированности и взяв др. фамилию перед сдачей гос. экзамена на вторую ученую степень *цзюй жэнь*, Ли Чжи первым в роду сумел преодолеть социальный барьер и получить место чиновника. В обретенном статусе ему пришлось изменить уже и имя, т.к. в 1567 на престол взошел император Му-цзун, в собств. имя к-рого — Чжу Цзай-хоу входил иероглиф *цзай*, ставший табуированным, что привело к превращению Ли Цзай-чжи в Ли Чжи.

Имея возможность на след. год после получения степени *цзюй жэнь* участвовать в экзаменах на высшую степень *цзинь ши*, Ли Чжи предпочел этому стандартному для конфуцианца шагу поиск чиновничьей должности, чего он достиг в 1555, став инспектором (*цзяо юй*) образования в уезде Гунчэн (совр. Хуйсянь) пров. Хэнань. В 1560 он — д-р Гос. академии (*Гоцзыцзянь бо ши*) в южн. столице Нанкине, а в 1566 — зав. канцелярией (*сы у*) в министерстве ритуалов в сев. столице Пекине. Подобное поведение знаменовало собой не только стремление материально обеспечить семью, но и общее критич. отношение к ин-ту гос. экзаменов, к-рый он демистифицировал и в конце концов отверг как таковой. В 1580 свою идейную позицию Ли Чжи реализовал на практике, отказавшись от служебной карьеры и традиц. обязанностей, вменявшихся ему семьей, об-вом и гос-вом. Принципиальный разрыв Ли Чжи с официозом подтвержден надписью на обнаруженной в 1975 мемориальной стеле жены (1588) и такого же рода эпитафией, приготовленной им для собств. могилы: ни там ни тут, называя себя, он не указал своих офиц. титулов.

Неприятие офиц. **конфуцианства**, т.е. неоконфуцианства школы **Чэн И — Чжу Си**, поначалу было для Ли Чжи равносильным неприятию любого учения вообще. Но ок. 1566 Ли Чжи открыл для себя философию **Ван Янмина** и **буддизм**, что позволило ему перестать быть «псом, лающим вслед за другими псами» и обрести теоретич. обоснование для отрицания окружавшей его материальной и духовной действительности. С рождения потеряв мать, лишившись к тому времени деда, отца, троих детей и претерпев множество страданий, Ли Чжи пришел к осознанию того, что подлинная субъективность, к-рую он считал источником истинных идей и чувств, не содержит в себе ничего предустановленного и является чистой свободой,

более того — абс. негацией, существуя как таковая только в акте свободного отрицания.

Филос. основой этого мировоззрения стала концепция «детского сердца» (**тун синь**), выраженная в одноименном эссе «Изъяснение детского сердца» («Тун синь шо»). Ли Чжи радикально изменил смысл данного бинома, с к-рым в классич. конф. текстах связано представление о глупой инфантильности, идентифицировав его с «истинным сердцем» (**чжэнь синь**), отличающимся «чудесной просветленностью» (*мяо мин*) и содержащим в себе все образы (*сян* [*2*], санскр. лакшана) вещей. За этим идейным поворотом стояла, с одной стороны, даос. традиция, выраженная, напр., в **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.), где говорится, что люди «века совершенной благодати» (*чжи дэ чжи ши*) обладали «детским невежественным сердцем» (*тун мэн чжи синь*), а с другой — традиция **Мэн-цзы** — Ван Ян-мина, предписывавшая не «утрачивать младенческого сердца» (*чи цзы чжи синь*) и «сохранять детское сердце» как кладезь «благосмыслия» (**лян чжи**), т.е. интуитивных представлений о добре и зле, заложенных в человеке от рождения. Опираясь на эти предпосылки, Ли Чжи усмотрел в «детском сердце» «источник самой первой мысли» и одновременно то, из чего «не может не происходить высшая культура (**вэнь**) Поднебесной».

Из универсальности «детского сердца» следовал сближавший Ли Чжи с буддизмом тезис о присутствии в каждом человеке «мудрости [все отражающего] зерцала великого [небесного] круга» (*да юань цзин чжи*), т.е. всеобъемлющей мудрости будды, в свою очередь, отождествлявшейся с конф. «светлой благодатью» (*мин дэ* [*1*]), одинаково принадлежащей идеальным «совершенномудрым» (**шэн** [**1**]) и простым людям. Фундаментальную для своего мировоззрения идею сущностного равенства всех человеч. существ Ли Чжи обосновывал с позиции равенства всех вещей в мире, «не причиняющих друг другу вреда». Такой подход означал признание «естественности» (**цзы жань**) присущих людям индивидуальных «сердечных стремлений к власти и выгоде» (*ши ли чжи синь*), даже похоти и эгоизма (*сы* [*1*]), что в корне противоречило догмату офиц. конфуцианства о возвышенности общих «небесных принципов» (**тянь ли**) и низменности частных «человеч. страстей» (**жэнь юй**).

Важнейшим пунктом этого идейного противостояния стало отношение к женщине. В условиях маскулецентричного полигамного об-ва Ли Чжи в теории и на практике занял радикальную профеминистич. позицию, изложив ее в специальных работах «Фу фу лунь» («Суждения о муже и жене») и «Да и нюй жэнь сюэ дао вэй дянь дуань шу» («Письмо в ответ на [утверждение, будто] недалекие взгляды женщин [несовместимы с] изучением Пути-**дао**»), где, в частности, задавал риторич. вопрос: «Говорить о том, что среди людей есть мужчины и женщины, допустимо, но разве допустимо говорить, что среди взглядов есть мужские и женские?» Выступая за достойное включение женщин в интеллектуальную жизнь, он привлекал их на свои лекции, что впоследствии послужило поводом для обвинения в разврате. Суждения Ли Чжи о равноправии женщин зиждились на абстрактной теории приоритета бинарности: «Вся тьма вещей в Поднебесной рождается от двоицы (*лян* [*2*]) и не рождается от единого (*и* [*2*])». В рамках универсальной двоичности мировоззрения муж и жена аналогичны Небу и Земле, силам *ян* [*1*] и *инь* [*1*] (см. **Инь–ян**), представляя собой источник «созидания» (*цзао дуань*). Эта теория была направлена и против положения **«Дао дэ цзина»** о космогенезе, в ходе к-рого «единое рождает два», и против отождествления Чжу Си «единого» с Великим пределом (**тай цзи**), к-рый в качестве «принципа рождает пневму (**ци** [**1**])», и против тезиса **«Чжоу и»** о том, что Великий предел «рождает двоицу образов [*инь–ян*]». Она утверждала исходную бинарность «единого и двух», «принципа и пневмы», «*инь–ян* и Великого предела», «Великого предела и беспредельного (*у цзи*)».

Наиболее полным воплощением понимания субъективной свободы у Ли Чжи стало его лит. творчество. Как свободная деятельность, допускающая абс. противоречивость и абс. негативизм, оно явилось для него той практич. сферой, к-рая заменила спекулятивную активность конф. метафизики,

в XVI–XVII вв. постепенно угасавшей. С этим же связан его особый исследовательский интерес к наиболее свободным жанрам лит-ры, прежде всего к неоднократно запрещавшемуся авантюрно-утопическому роману Ши Най-аня «Шуй ху чжуань» («Речные заводи») и офиц. признававшейся «безнравственной» пьесе Ван Ши-фу «Си сян цзи» («Западный флигель»). В 1974 Ван Тань выдвинул гипотезу, что Ли Чжи является автором самого оригинального и скандально известного, запретного и до сих пор открыто не публикуемого в КНР эротич. романа XVI в. «Цзинь пин мэй» («Цзинь, Пин, Мэй», или «Цветы сливы в золотой вазе»).

Относясь к лит-ре не как к беллетристике, а как к практич. деятельности, Ли Чжи стремился не к провозглашению абстрактных идей, а к демонстрации конкретной субъективной свободы. Поэтому выражением так понимаемой свободы он сделал собств. жизнь, взяв в качестве примера судьбу **Хэ Синь-иня**, приверженца учения Ван Ян-мина в интерпретации тайчжоуской школы (см. **Ван Ян-мина школа**), выдающегося социального утописта и большого оригинала, казненного в тюрьме. Во многом благодаря написанной Ли Чжи апологии «Хэ Синь-инь лунь» («Суждения о Хэ Синь-ине», 1585) имя последнего избежало забвения. В смерти Хэ Синь-иня, отправленного в тюрьму и на казнь, он усмотрел филос. акт, выражающий абс. предел отрицания окружающей действительности, на грани к-рого он сам находился и до к-рого не доходила мысль ни Ван Ян-мина, ни его ближайших учеников.

Для формирования идеологии Ли Чжи как представителя «левого крыла» последователей Ван Ян-мина важнейшее значение имело его пребывание с 1570 по 1577 в Нанкине в качестве сверхштатного секретаря (*юань вай лан*) министерства юстиции. В XVI в. Нанкин был духовным центром Китая и отличался от Пекина большей интеллектуальной свободой и оппозиц. настроениями. Там Ли Чжи занялся изучением буддизма и сблизился с выдающимся учеником Ван Ян-мина — **Ван Цзи**, виднейшими представителями тайчжоуской школы — Ван Би (сыном и гл. духовным наследником основателя этой школы **Ван Гэня**), Ло Жу-фаном, Цзяо Хуном и др.

В 1574 он стал учеником Ван Би и вместе с Цзяо Хуном опубликовал главный даос. канон «Дао дэ цзин» с комментариями конфуцианца Су Чжэ, предисловие к к-рому является его первым датированным произведением. Этот интерес к **даосизму** вылился в его собственный (одноименный с гл. 20 трактата **легизма «Хань Фэй-цзы»**) комментарий к «Дао дэ цзину» — «Цзе Лао» («Разъяснение Лао [-цзы]», 1582), а также комментарий (1597) к гл. канону основанной на даосизме школы военной философии (**бин-цзя**) **«Сунь-цзы»**. Последняя работа, видимо, была также стимулирована его личным участием в обороне родного Цзиньцзяна от нападения япон. пиратов в 1561. В 1598–1602 Ли Чжи прокомментировал гл. конф. канон **«Чжоу и»**.

В 1578 он был назначен главой уезда Яоань пров. Юньнань, где выступал за «естественное» самоуправление. В 1580 Ли Чжи со скандалом ушел со службы и обосновался в качестве компаньона и домашнего учителя в посаде Хуанъань (пров. Хубэй) у своего друга Гэн Дин-ли, старшим братом к-рого был также сторонник «левого крыла» в янминизме и высокопоставленный чиновник, вице-министр Гэн Дин-сян. С ним Ли Чжи вступил в острую полемику, в ходе к-рой пришел к отрицанию нормативной морали, признав нравственным разумное осуществление личного интереса в обыденной жизни. Он также обвинил Гэн Дин-сяна в неблаговидном поведении, поскольку тот не противодействовал казни своего друга Хэ Синь-иня.

В результате конфликта после смерти Гэн Дин-ли Ли Чжи был вынужден покинуть Хуанъань и в 1585 переселился в «Буддийскую обитель грибов [долголетия]» (Чжи-фо-юань) на берегу оз. Лунтань («Драконова заводь») на северо-востоке пров. Хубэй, где в 1588 завершил свое первое оригинальное произв. «Чу тань цзи» («Первый сборник, [изданный у] заводи»). Оттуда в 1587 он отослал на родину в Фуцзянь жену, дочь и зятя, а в 1588, узнав о смерти своей 55-летней жены, по буд. обычаю обрил голову, что должно было символизировать его решение не возвращаться в семью, в к-рой он

в конце концов лишился всех четырех сыновей и двух из трех дочерей. Активно участвуя в монастырской жизни, комментируя сутры, сочиняя пробуд. тексты и, наконец, завещав похоронить себя в обители подобно монаху, Ли Чжи вместе с тем формально не стал буд. адептом, поскольку не изменил имени, не принял обет и не выбрал себе наставника. Намеренную парадоксальность своей позиции он подчеркнул последовавшей за скандалом с «пострижением» самоаттестацией в качестве «подлинного конфуцианца» (*ши жу*).

Сохранение «конф. мозга» при буд. обритости головы объяснялось им представлением о том, что конфуцианство, даосизм и буддизм суть три дороги, ведущие к одной и той же цели — обнаружению Пути-*дао* (*сань цзяо тун дао лунь*) и уходу от бренного мира. Отсюда следовало, что практическая реализация настоящей философии, направленной на «исследование причин и следствий собственной жизни и смерти, изучение воплощений своей природы (**син** [**1**]) и своего предопределения (**мин** [**1**])», заключает в себе необходимость стать монахом.

Составив в 1600 «Антологию учения о Пути-*дао* учителя [Ван] Ян-мина» («Ян-мин сянь шэн дао сюэ чао») и «Погодичную биографию наставника [Ван] Ян-мина» («Ян-мин сянь шэн нянь пу»), Ли Чжи признавал создателя этого конф. учения «достигшим Пути-*дао* истинным (**чжэнь** [**1**]) человеком, к-рый подобен истинному будде и истинному [даос.] бессмертному», но в отличие от многих своих современников не настаивал на абс. единстве трех главных учений традиц. Китая, поскольку среди них все же отдавал пальму первенства конфуцианству. Он также противопоставлял незыблемость конфуцианства «глупейшему» плану христианизации Китая, предложенному первым в Срединной империи миссионером-иезуитом Маттео Риччи, с к-рым он встретился в Нанкине в 1598 и к-рому посвятил стихотворение «В дар западному человеку Ли Си-таю» («Цзэн си жэнь Ли Си-тай»). Позиция Ли Чжи расходилась с концепцией «совпадающего единства трех учений» (*сань цзяо хэ и*) его современника и однофамильца, другого «фуцзяньского еретика» **Линь Чжао-эня**, ибо их полный синтез чреват лишь уменьшением полезности каждого из них в отдельности. Соответственно все они признавались несущими относительную истину, обусловленную историч. обстоятельствами.

В частности, основополагающие для конфуцианства тексты «Пятиканония» и «Четверокнижия» (см. **«У цзин» [2]**, **«Ши сань цзин»**) он назвал «словесами, расхваленными и превознесенными чиновными историками», к-рые на самом деле суть «изречения наставников, записанные по памяти бестолковыми учениками», а не «совершенные суждения для всей тьмы веков». Поэтому не все сказанное даже самим Конфуцием следует безоговорочно принимать. Тем более могут быть критикуемы Чэн И и Чжу Си, некоторые суждения к-рых он позволял себе называть «бессмыслицей». В то же время проклятый офиц. историографией, реализовавший на практике идеи злейших врагов конфуцианства — легистов (*фа-цзя*; см. **Легизм**), одиозный правитель Цинь Шихуан-ди (259–210 до н.э.) был им провозглашен «величайшим императором всех веков».

В итоге начиная с 1590-х гг. Ли Чжи стал подвергаться повсеместным преследованиям. Обстановка вокруг него накалилась до того, что в 1600 в уезде Мачэн толпа под водительством местных неоконф. авторитетов устроила охоту за ним и разгромила его дом. Однако Ли Чжи сумел спастись, перебравшись в соседнюю пров. Хэнань, откуда был приглашен погостить в доме тунчжоуского (в 40 *ли* от Пекина) цензора Ма Цзин-луня. Но в 1602 надзирающий цензор Чжан Вэнь-да предъявил ему обвинения в духовном и физич. разврате, впадении в ересь и обмане людей, направив императору доклад с рекомендацией «мятежника против Пути-*дао* (*луань дао*)» арестовать, а его сочинения уничтожить. Сам Ли Чжи был препровожден в пекинскую тюрьму, где воспользовался бритвой брадобрея и перерезал себе горло. На вопрос о причине самоубийства он обронил предсмертную фразу: «Чего еще искать семидесятилетнему старику?» Предвидев свою смерть, он за два месяца сде-

лал соответствующую запись, распорядившись не хоронить себя ни по конф., ни по буд. обряду.

Имп. эдикт о сожжении произведений Ли Чжи также исполнил предсказание, выраженное в названии его гл. творения — «Книги для сожжения» («Фэнь шу», 1590). Однако, несмотря на запрет, повторенный и след. императором в 1625, сочинения Ли Чжи продолжали публиковаться и циркулировать в об-ве, о чем, в частности, свидетельствовал **Гу Янь-у** в «Записях ежедневных познаний» («Жи чжи лу»). Они служили источником свободомыслия, оппозиц. настроений и даже революц. активности как в самом Китае, так и в сопредельных странах. В Японии один из провозвестников «революции Мэйдзи» (1867–1868) и последователь Ван Ян-мина Ёсида Сёин, в тюрьме читавший и комментировавший «Фэнь шу» и «Сюй цан шу» («Продолжение Книги для сокрытия», опубл. 1609), оставил запись о том, что перед казнью его вдохновляет завершение жизни Ли Чжи. В Китае «Фэнь шу» переизд. в 1908 в период революц. брожения накануне крушения империи в 1911. Начало совр. изучения творчества Ли Чжи, ознаменовавшееся одновременным опубликованием в 1949 в Шанхае и Токио посвященных ему монографий У Цзэ и Симада Кэндзи, также совпало с историч. переломом в судьбе Китая, т.е. образованием КНР.

Идейное наследие Ли Чжи гл. обр. представлено четырьмя произведениями: «Фэнь шу», «Сюй фэнь шу» («Продолжение Книги для сожжения»; посмертная публикация, Синьань, 1618), «Цан шу» («Книга для сокрытия», Нанкин, 1599; в пер. В.С. Манухина — «Потаенная книга»), «Сюй цан шу», к-рые увидели свет в совр. издании в Пекине в 1959 и 1961, а затем были переизданы тем же изд-вом «Чжунхуа шуцзюй» в 1974 и 1975. Первая из этих книг представляет собой собрание писем, эссе, заметок, предисловий, стихов и др. текстов (в т.ч. «Тун синь шо», «Фу фу лунь», «Да и нюй жэнь сюэ дао вэй дуань дянь шу», «Хэ Синь-инь лунь»), написанных Ли Чжи за восемь – десять лет до ее опубликования; вторая состоит из столь же разнообразных сочинений и всех писем, написанных им после 1590; третья включает в себя около 800 биографий историч. деятелей, получивших известность за почти двухтысячелетний период с IV в. до н.э. по 1368, т.е. до свержения дин. Юань; четвертая дополняет это собрание еще примерно 400 биографиями персонажей, действовавших при дин. Мин, т.е. после 1368.

** *Кобзев А.И.* [Рец. на:] *Billeter J.-F.* Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602). Contribution à une sociologie du mandarinat de la fin des Ming. 1979 // НАА. М., 1981, № 3; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 390–397, указ.; *Манухин В.С.* Роль стиля в борьбе китайских вольнодумцев позднего средневековья // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969; *он же.* Взгляды Ли Чжи и творчество его современников // Труды межвуз. науч. конф. по истории литератур зарубежного Востока. М., 1970; *Серова С.А.* Китайский театр и традиционное китайское общество (XVI–XVII вв.). М., 1990, указ.; *она же.* Тайчжоусцы о категории дэ как силе нравственного самостояния и гармонизации человека (XVI–XVII вв.) // От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998; *Жун Чжао-цзу.* Ли Чжи нянь пу (Погодичная биография Ли Чжи). Пекин, 1957; *У Цзэ.* Жу-цзяо пяньту Ли Чжо-у (Конфуцианский мятежник Ли Чжо-у). Сянган, 1975; *Чжу Цянь-чжи.* Ли Чжи — шилю шицзи Чжунго фань фэнцзянь сысян ды сяньцюйчжэ (Ли Чжи — предвестник антифеодальной мысли в Китае XVI в.). Ухань, 1957; *Billeter J.-F.* Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602). Genève–Paris, 1979; *Chan Hok-lam.* Li Chih, 1527–1602, in Contemporary Chinese Historiography. White Plains (N.Y.), 1980; *De Bary W.Th.* Li Chih: A Chinese Individualist // Asia. 1969, vol. 14; *Franke O.* Li Tschi und Matteo Ricci // Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1937, № 10; 1938, № 5; *Hsiao Kung-chüan.* Li Chih: An Iconoclast of the Sixteenth Century // T'ien Hsia Monthly. 1938, vol. VI, № 4, p. 317–341.

А.И. Кобзев

ЛИ–ШИ

理事

Ли–ши, «принципы»–«дела/вещи». Понятийная оппозиция, введенная мыслителем школы **сюань-сюэ Ван Би** (III в.) и впоследствии обозначившая осн. положение философии буд. школы *хуаянь* (см. **Хуаянь-цзун**) о сущностном единстве абс. и феноменального бытия.

В философии *хуаянь* под «принципами» (**ли** [**1**]) понимается абс. субстанция, составляющая сущность всех дхарм (см. **Фа** [**1**], разд. 2). *Ли* [*Л*] отождествляется с универсальным «телом будды» (санскр. дхармакая, кит. *фа шэнь*), к-рое именуется также «принципом — телом будды» (*ли фо шэнь*), а восходящая к нему природа всех живых существ и мира в целом — «[основанной на] принципе природы будды» (*ли фо син*). Под «делами/вещами» (*ши* [*З*]) подразумеваются все вещи и живые существа феноменального мира сансары (**лунь хуй**), т.е. «сущее».

Исходя из махаянской доктрины единства сансары и нирваны (см. **Непань**), философы школы *хуаянь* — **Ду-шунь** (VI–VII вв.), **Фа-цзан** (VII–VIII вв.), **Цзун-ми** (VIII–IX вв.) и др. выдвинули положение не только о субстанциальной общности *ли* [*Л*] и *ши* [*З*], но и о «беспрепятственном [взаимопроникновении] принципов и дел/вещей» (*ли ши у ай*), к-рые содержат и обусловливают друг друга, составляя единство двух аспектов «единого сознания [будды]» (*и синь*). Это учение дополняется мыслителями *хуаянь* положением о «беспрепятственном [взаимопроникновении] всех дел/вещей» (*ши ши у ай*). Оно обосновывается авторитетом индийской «Гандавьюха-сутры», входящей в «Аватамсака-сутру» («Хуа янь цзин»). Гл. «О вхождении в дхармадхату» (кит. «Жу фа цзе пинь») этой сутры гласит, что мир подобен волшебной сети из драгоценных камней, каждый из к-рых отражает в себе все прочие камни и сам бесконечно отражается в них. Доктрины «беспрепятственного [взаимопроникновения]» определяют специфику философии школы *хуаянь*, постулирующей духовное единство мира как упорядоченного множества, каждый элемент к-рого включает в себя мир в целом. Учение о *ли–ши*, содержащее элементы идеалистически понятой диалектики части и целого, единого и многого, является примером осмысления доктрин инд. **буддизма** в категориях традиц. кит. философии.

** *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987, с. 238–245; *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы Хуаянь. Новосиб., 1982; *Chang G.C.C.* The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-Yen Buddhism. University Park — London, 1971.

Е.А. Торчинов

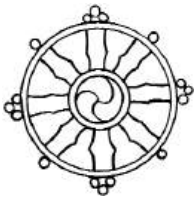
Лотоса школа *см.* **Цзинту-цзун**

Ло шу *см.* **Хэ ту, ло шу**

ЛУНЬ ХУЙ

輪迴

Лунь хуй (букв. «вращение колеса») — сансара (санскр.), круговращение (феноменального мира). Религиозно-филос. доктрина **буддизма**, присущая всем его направлениям. Учение о сансаре начало складываться в древнеинд. брахманизме. Доктрина *лунь хуй* имеет два основных аспекта: 1) негативная оценка мира как места бессмысленных страданий; 2) вера в перевоплощения и карму (**е** [**1**]), т.е. в то, что каждое действие человека приносит полож. или отриц. для него результат в данной жизни или в одной из будущих. В зависимости от своих деяний человек после смерти перевоплощается в одном из шести миров: аду (*ди юй*), мире «голодных духов» (*э гуй*), животных, людей, воинственных демонов-асуров (*асюло*) или богов-дэвов (*тянь жэнь*, букв. «небесных людей»). Все эти состояния также временны и предполагают смерть и новые рождения. «Колесо бытия» безначально и бесконечно; единственный выход из круговращения рождений-смертей — принятие буддизма и достижение нирваны (см. **Непань**). В буддизме махаяны сансара рассматривается как тождественное нирване бытие, отличия же ее от нирваны провозглашаются следствием неведения, устраняемого посредством просветления (санскр. бодхи, самадхи, кит. *пути*, *саньмэй*). В школах кит. буддизма на основе данной интерпретации сложилось



учение о том, что мир *лунь хуй* представляет собой форму проявления «истинного бытия» (будды, нирваны) и един с ним.

** *Игнатович А.Н.* Концепция бытия в школе тяньтай в интерпретации Нитирэна // Философские вопросы буддизма. Новосиб., 1984; *Кочетов А.Н.* Буддизм. М., 1983; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб., 1999.

Е.А. Торчинов

«ЛУНЬ ЮЙ»

論語

«Лунь юй» — «Теоретические речи», «Суждения и беседы», «Беседы и высказывания», «Рассуждения и высказывания», «Аналекты», «Изречения». Сб. высказываний **Конфуция** (VI–V вв. до н.э.), составленный его учениками. Во II в. до н.э. были известны три основные редакции текста «Лунь юя»: т.н. «Циская версия» («Ци Лунь юй», 20 *пяней*-глав), «Луская версия» («Лу Лунь юй», 22 гл.) и «Древний текст [из царства] Лу» («Гу вэнь Лу Лунь юй», 21 гл.), якобы найденный Кун Ань-го (II в. до н.э.) в доме Конфуция. Версии различались и объемом (числом иероглифов), и стилистикой. «Лунь юй» вошел в свод канонов **конфуцианства** (**«Ши сань цзин»**), а в XI–XII вв. вместе с «Мэн-цзы» (см. **Мэн-цзы**), **«Да сюэ»** и **«Чжун юн»** — в базовое собрание канонов **неоконфуцианства** «Четверокнижие» («Сы шу»). В тот период была подготовлена офиц. ред. текста «Лунь юя», наряду с к-рой сохранились и другие его варианты. Вопрос о том, какая из трех древних версий «Лунь юя» легла в основу офиц. ред., остается нерешенным. Известно лишь, что она базируется на варианте Чжан Юя (I в. до н.э.), канонизированном уже в I в. н.э.

Разрозненные афоризмы «Лунь юя» объединены темой создания идеального человеч. об-ва, возможного в результате самосовершенствования человека — приобщения его к «культуре» (**вэнь**). Этот процесс сопряжен с постижением **дао**, «человеч.» ипостась к-рого подразумевает весь комплекс идей, принципов и методов, предлагаемых Конфуцием для реализации в человеч. жизни. Их осуществление формирует личность **цзюнь цзы** («благородного мужа»). Этот термин имеет и этич., и социальное наполнение: так, образ *цзюнь цзы* ассоциируется с правителем царства (напр., «Лунь юй», XX, 2). «Благородный муж» должен отвечать всем требованиям, предъявляемым в идеале к носителю «гуманности» (**жэнь** [**2**]) и «культуры».

Двойную — социальную и этич. — коннотацию имеет и антиномичное *цзюнь цзы* понятие *сяо жэнь* («маленький человек»): «Благородный муж помышляет лишь о долге/справедливости (**и** [**1**]), маленький человек помышляет лишь о пользе/выгоде» («Лунь юй», IV, 11). Отсутствие стремления к высшим ценностям и учению чревато личностным падением до уровня *сяо жэня*. Высшая добродетель — «сыновняя почтительность и почитание старшего брата» (**сяо ти**) предусматривает перенесение норм внутрисемейных отношений на социальную сферу в целом. Основа управления об-вом и гос-вом — нормы этико-ритуальной «благопристойности» (**ли** [**2**]), а основа устойчивости обществ. порядка — «доверие» (**синь** [**2**]) народа к государю.

* *Ян Бо-цзюнь.* Лунь юй и чжу («Лунь юй» с пер. и коммент.). Пекин, 1958; *Попов П.С.* Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910 (репринт: *Конфуций.* Суждения и беседы. СПб., 2004); Из книги «Лунь юй» («Суждения и беседы») / Пер. и вступ. ст. Н.И. Конрада // Китайская литература. Хрестоматия. Т. 1. М., 1959; Из «Изречений» (Лунь юй) / Пер. Л.Д. Позднеевой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Лунь юй. Гл. 1–9, 11–17, 20 / Пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1973; *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. М., 1998; Беседы и суждения Конфуция / Пер. В.С. Васильева, П.С. Попова, В.А. Кривцова, И.И. Семененко, А.Е. Лукьянова. СПб., 1999; *Мартынов А.С.* Конфуцианство. Лунь юй. Т. 2. СПб., 2001; Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004; ** Конфуцианство в Китае. М., 1982, с. 11–45; *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993; *Семененко И.И.* Афоризмы Конфуция. М., 1987.

А.Г. Юркевич

ЛУ ЦЗЮ-ЮАНЬ

陸九淵

Лу Цзю-юань, Лу Сян-шань, Лу Цзы-цзин, прозв. Цунь-чжай, Сян-шань-вэн (Старец со Слоновой горы), Сян-шань сянь шэн (Наставник со Слоновой горы). 26.03.1139, Цзинси пров. Цзянси, — 10.01.1193, Цзинмэн пров. Хубэй. Философ, основоположник одного из двух гл. направлений в **неоконфуцианстве** — «школы Лу [Цзю-юаня] — Ван [Ян-мина]» (*луван-сюэпай*), или, неточно, *синь-сюэ* («учение о сердце»). Происходил из образованной и родовитой семьи, где был младшим, 6-м сыном и в 2 года лишился матери. Рано проявил выдающиеся умственные способности, в 23 года (1162) получил начальную ученую степень *сю цай*, а в 33 (1172) — высшую *цзинь ши*. Был замечен проводившим экзамены крупным ученым и чиновником Люй Цзу-цянем, к-рый затем в 1175 устроил ему знаменательную встречу с **Чжу Си**, послужившую началом длительной теоретич. дискуссии, в частности о смысле Великого предела (**тай цзи**). С 1174 находился на гос. службе, сначала в качестве помощника, впоследствии с 1189 — главы округа. В 1182–1186 преподавал в Гос. ун-те, затем у себя на родине в «учебной обители» близ горы Сяншань, где публичными лекциями привлекал большую аудиторию, доходившую до нескольких тыс. слушателей. Женился в 28 лет, имел двух сыновей и дочь. В 1217 удостоился почетного имени Вэнь-ань (Культурное Умиротворение). В 1530 был официально включен в число наиболее выдающихся конфуцианцев. Лу Цзю-юань был другом и одновременно осн. оппонентом Чжу Си, ведущего представителя др. гл. направления в неоконфуцианстве — «школы [братьев] Чэн — Чжу [Си]» (*чэнчжу-сюэпай;* см. **Чэн И**; **Чэн Хао**). Философско-лит. наследие Лу Цзю-юаня невелико, он не создал систематич. учения и в основном прославился благодаря тому, что через четыре столетия его идеи нашли продолжение в доктрине **Ван Ян-мина**, доминировавшей в духовной жизни интеллектуальной элиты Китая в XVI–XVII вв. Примечательно, однако, что офиц. признание Лу Цзю-юаня произошло в период, когда на школу Ван Ян-мина из-за дворцовых интриг был наложен запрет (1529–1567). Сам Ван Ян-мин был склонен преувеличивать свою близость к Чжу Си и преуменьшать — к Лу Цзю-юаню. Поэтому внешне парадоксальное совпадение гонений на Ван Ян-мина с возвеличиванием Лу Цзю-юаня отразило конкретно-историч. ситуацию идейного торжества их школы, к-рое во 2-й пол. XVI в. было подтверждено и офиц. признанием выдающихся заслуг Ван Ян-мина.

Все рассуждения Лу Цзю-юаня пронизаны общей мыслью о таком изоморфном единстве субъекта и объекта, в к-ром каждый из них является полным аналогом другого: «Вселенная — это мое сердце, мое сердце — это вселенная». Поскольку «сердце» (**синь** [**1**]), т.е. психика, любого человека, по Лу Цзю-юаню, содержит в себе все «принципы» (**ли** [**1**]) мироздания, всякое познание может и должно быть интроспективным, а нравственность — автономной. Представление об абс. самодостаточности каждой личности обусловливало и пренебрежение Лу Цзю-юаня доктринальной ученостью: «Шестиканоние должно комментировать меня. Зачем мне комментировать Шестиканоние?» Конф. ортодоксы критиковали эти взгляды как замаскированный чань-буддизм (см. **Буддизм**; **Чань-сюэ**). Со своей стороны, Лу Цзю-юань усматривал даос.-буд. влияние в осуществленной Чжу Си идентификации конф. трактовки Великого предела (*тай цзи*) с даос. доктриной «беспредельного/предела отсутствия» (*у цзи*).

* Сян-шань цюань цзи (Полн. собр. [соч. Лу] Сян-шаня). Шанхай, 1934 (СББЯ. Цзы [Философы]. Т 59); Лу Сян-шань вэнь цзи (Собр. литературных творений Лу Сян-шаня) / Ред. Фукуда Ситару. Токио, 1972; Лу Цзю-юань цзи (Собр. [соч.] Лу Цзю-юаня). Пекин, 1980; *Chan Wing-tsit.* A Source Book of Chinese Philosophy. Princ.–L., 1963, p. 527–577; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 73–81, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 104–112, указ.; *Инь Се-ли.* Лунь Лу Цзю-юань юйчжоугуань

ды тэдянь (Об особенностях космологии Лу Цзю-юаня) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1982, № 2; *Лю Цзун-сянь.* Лу–Ван синь-сюэ яньцзю (Исследование учения о сердце [школы] Лу–Вана). Цзинань, 1997; *Сюй Фу-Гуань.* Сян-шань сюэхэн (Ученость [Лу] Сян-шаня). Сянган; 1955; *Ся Чжэнь-тао.* Лу Цзю-юань ды «синь-сюэ» поуси (Разъяснение «учения о сердце» Лу Цзю-юаня) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1981, № 4; *Ху Чжэ-фу.* Лу Ван чжэсюэ бянь юй (О тонких различиях между философиями Лу [Цзю-юаня] и Ван [Ян-мина]). Тайбэй, 1966; *Чжан Ли-вэнь.* Лу Цзю-юань // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 3, кн. 1. Цзинань, 1981; *он же.* Цзоу сян синь сюэ чжи лу — Лу Сян-шань сысян ды цзуцзи (Следы идеологии Лу Сян-шаня на дороге, ведущей к учению о сердце). Пекин, 1992; *Чэнь Гао-хуа.* Лу сюэ цзай Юань дай (Учение Лу [Цзю-юаня] в эпоху Юань) // Чжунго чжэсюэ (Китайская философия). Вып. 9. Пекин, 1983; *Cady L.V.L.* The Philosophy of Lu Hsiang-shan, a Neo-Confucian Monistic Idealist. (Union Theological Seminary, D. Th. Typescript). Vol. 1–2. N.Y., 1939; *Foster W.R.* Differentiating Rightness from Profit: The Life and Thought of Lu Jiu-yuan (1139–1193). Camb. (Mass.), 1997; *Huang Siu-chi.* Lu Hsiang-shan: a Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher. New Haven, 1944.

А.И. Кобзев

ЛУ ЦЗЯ

陸賈

Лу Цзя. 216 до н.э., царство Чу, — 172 до н.э. Историк, литератор, мыслитель, положивший начало поискам путей синтеза доктрин древнекит. филос. школ, нацеленного на создание идеологич. системы централизованной империи. Сановник (*тай чжун да фу*) при дворе нескольких императоров дин. Зап. Хань (206 до н.э. — 8 н.э.), в т.ч. ее основателя Лю Бана (Гао-цзу). Сопровождал его в военных походах, выступал посредником в переговорах с удельными владетелями (*чжу хоу*). Дважды благодаря его усилиям правитель гос. образования Наньюэ (территория совр. пров. Гуандун) признавал сюзеренитет ханьских императоров.

Осн. филос. и социально-политич. соч. — «Синь юй» («Новые речи»). Само назв. выражает идею активного новаторства в противовес конф. абсолютизации подражания «древности» (*гу* [*2*]). Основываясь на значениях графич. элементов, составляющих иероглиф *синь* [*3*] (новый, новшество), — «топор», «дерево», «ставить», Лу Цзя создал след. метафору: рубят деревья, и, поверженные, они «приносят пользу десяти тыс. поколений», «явив красоту узора (**вэнь**)» своей древесины. Эта метафора подкрепляет тезис Лу Цзя о «единстве древнего и совр.» (*гу цзинь тун и*), к-рый подразумевает связь обновления с восприятием сущности древних традиций, выраженной в «письменности/культуре» (*вэнь*). Однако этот тезис у Лу Цзя камуфлирует то, что фактически он отдает приоритет современности и опыту недавнего прошлого: т.к. «**дао** близко», поскольку оно пронизывает все сущее, для его познания «нет нужды углубляться в древнее и далекое». Выступая против воплотившегося в теории и практике циньского **легизма** положения школы **бин-цзя** об «опоре ясных законов и строгих указов на сильное войско», Лу Цзя считал «предельную воинственность» (*цзи у*) Ши-хуана — циньского властителя (III в. до н.э.) одной из осн. причин гибели империи Цинь. Не отрицая необходимости закона (**фа** [**1**]), ибо «учреждение тюрем и определение преступлений, утверждение наград и установление наказаний» нацелено на «выявление истинного и ложного, уяснение хорошего и дурного», Лу Цзя поддерживал идею «[взаимного] дополнения культуры/гражданственности (*вэнь*) и воинственности (*у* [*2*])», трактуемого как «искусство (*шу* [*2*]) долголетия [гос. власти]». Гордыне, эгоизму и корысти (стремлению к частной «пользе/выгоде» — *ли* [*3*]) Ши-хуана Лу Цзя противопоставлял пример государей древности, следовавших принципам «гуманности» (**жэнь** [**2**]), «долга/справедливости» (**и** [**1**]), «искавших [в помощь себе] талантливых и мудрых». Выполнение этих конф. требований, по Лу Цзя, характеризует метод правления, обозначаемый даос. термином **у вэй** («недеяние»; см. также **Вэй** [**1**]) и обеспечивающий

органичное функционирование об-ва, не исключающее обусловленных ситуацией нововведений.

Поиск Лу Цзя идеологич. средств поддержки централизованной власти и осуществляемых в ее интересах преобразований продолжили Цзя И (II в. до н.э.) и **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.). Концепция «обновления» нашла отклик у **Лю Сяна** (I в. до н.э.), давшего названия сборникам соч. **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.) и Цзя И «Синь шу» («Новые писания»), отразилась в соч. Хуань Таня (I в. до н.э. — I в. н.э.) «Синь лунь» («Новые суждения»), а также в «новом учении» (*синь-сюэ* **Ван Ань-ши** (XI в.). Высказывания Лу Цзя о примате эмпирич. опыта («близкое», «увиденное») по отношению к традициям («далекое», «услышанное») перефразированы в трудах мыслителей и теоретиков лит-ры **Ван Чуна** (I в.) и Цао Пи (II–III вв.). Сопоставление Лу Цзя оппозиционных социально-политич. категорий, исходящее из даос. антиномии взаимопорождения противоположностей (см. **«Дао дэ цзин»**) и доктрины «единого» (*и* [*2*]; см. **Инь–ян**; **Дао**), получило развитие и обоснование в построениях Цзя И, Дун Чжун-шу, Хуань Таня, Ван Чуна, **Ван Фу** (I–II вв.), **Чжунчан Туна** (II–III вв.) и др. мыслителей.

Соч. Лу Цзя «Чу Хань чунь цю» («Вёсны и осени [царств] Чу и Хань») послужило одним из источников для **«Ши цзи» Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.). В XX в. философия Лу Цзя привлекла внимание **Ху Ши**, стремившегося найти в кит. мысли тенденции, отвечающие его прагматическим воззрениям.

* Синь юй // Шанхай, 1956 (ЧЦЦЧ. Т. 7); «Синь юй» Лу Цзя (гл. 1, 4, 8, 10) / Вступ. ст. и пер. Е.П. Синицына // Древнекитайская философия: эпоха Хань. М., 1990; ** *Кроль Ю.Л.* Весна и осень княжеств Чу и Хань // НАА. 1961, № 4; *Лисевич И.О.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 201–203; *Гэ Жун-цзинь.* Лу Цзя // Чжунго гудай чжумин ды чжэсюэцзя пин чжуань. Сюйбянь (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982; *Gabain A. von.* Ein Fürstenspiegel: das Sin-yu des Lu Kia // Mitteilungen des Seminars für Orienlalische Sprachen. 1930, t. 33.

А.Г. Юркевич

ЛЮЙ-ЦЗУН

律宗

Люй-цзун — «школа устава» (санскр. виная). Др. названия: *наньшаньлюй*-[*цзун*] («школа устава с Южных гор»), *наньшань*-[*цзун*] («школа с Южных гор»). Течение в **буддизме**, считающее гл. путем достижения «просветления» и освобождения от мирской грязи строгое соблюдение дисциплинарных предписаний, к-рые были оформлены в самый разработанный среди буд. школ устав. Практически до X в. под названием *люй-цзун* фигурировал ряд не связанных между собой сект.

Начало апологетике дисциплинарных предписаний было положено в сер. III в. инд. миссионером Дхармакалой, переведшим на кит. яз. трактат «Верность соблюдению обетов для множества монахов» («Сэн ци цзе синь»), толкующий о смысле соблюдения нравств. и гигиенич. норм, дисциплинарных предписаний и обетов веры. В традиции *люй-цзун* Дхармакале отводится место первопатриарха, хотя в нек-рых ответвлениях школы его предшественником считается инд. монах Дхаруда, чьи труды там использовались. Благодаря Дхармакале и др. инд. миссионеру Дхармашастье широкое хождение в Китае получили трактаты «Десять речений винаи» («Ши тун люй») в пер. **Кумарадживы**, «Четыре части винаи» («Сы фэнь люй») Дхаруны, «Великое множество монашеских обетов» («Мохэ сэн ци люй»), «Пять разделов винаи» («У бу люй»), составившие в дальнейшем канон *люй-цзун* — «Четыре [заповеди] винаи» («Сы люй»).

В кон. V в. активной проповедью монашеских обетов занимался Фа-сун, а его последователь Дао-шу написал комментарий к основополагающему трактату «Сы фэнь люй». Хуй-гуан (2-я пол. V в.) продолжил традицию кит. комментариев к инд. текстам по винае, а также скомпилировал трактат «Законы карми-

ческих обетов» («Цзе мо цзе фа»), к-рый стал собственно кит. базой *люй-цзун*. В VI в. Чжи-шоу, считающийся 8-м патриархом школы, стал обучать последователей уже по кит. комментариям-шастрам (кит. *лунь*) к инд. трактатам. Его проповедь монашеских предписаний, осмысленных в русле кит. традиции, оказала значительное влияние на кит. буддизм VI–IX вв.

9-й патриарх *люй-цзун* Дао-сюань (кон. VI — VII в.), ученик Чжи-шоу, крупнейший теоретик школы, завершил ее доктринальное оформление. Ряд его трудов был причислен к канону *люй-цзун*. Однако нек-рые его постулаты входят в противоречие с классикой винаи, находящейся под инд. влиянием. Приглашение Дао-сюаня ко двору вместе с Сюань-цзаном для перевода инд. буд. сутр фактически означало офиц. признание его патриархом самостоятельной школы, к-рая с того времени начала называться *наньшаньлюй*, или *наньшань*. Параллельно существовали др. школы традиции винаи, в частности *сянбу*-[*цзун*] («школа проявления», она же *сыфэньлюй*-[*цзун*] — «школа четырех частей винаи») патриарха Фа-ли (у к-рого также учился Дао-сюань) и школа его ученика Хуай-су *дунта*-[*цзун*] («школа Вост. пагоды»). Между последними двумя школами шла борьба из-за разногласий при комментировании «Сы фэнь люй». Попытка примирения школ *сянбу*, *дунта* и *наньшань* была предпринята в 778, когда в монастыре Аньго-сы собрались 14 их представителей для устранения наиболее явных противоречий. Однако в новом, сводном каноне вновь возобладали тенденции «нового комментария» Хуай-су. Противостояние продолжалось и привело к упадку *дунта* и *сянбу*, а канонич. традиция повела прямую линию учения *люй-цзун* от Дхармакалы через Хуй-гуана к Дао-сюаню, игнорируя разрыв Дао-сюаня с классич. винаей.

В дальнейшем наиболее известными представителями *люй-цзун* были Чжоу-сю, Вэнь-ган, Да-цы, Цзинь-чжэнь, ученик Вэнь-гана **Дао-ань** (VII — нач. VIII в.). Современник последнего И-чжэн привез из Индии ряд новых сутр о правилах винаи, но они уже не могли оказать на кит. традицию существ. влияния. Юань-чжао (XI — нач. XII в.), который от учения **тяньтай-цзун** обратился к *люй-цзун*, предпринял усилия к совмещению канонов этих двух школ, даже составил комментарий на труды Дао-сюаня для адептов *тяньтай*.

В основе доктрины *люй-цзун* лежит «учение о запретах» (*чжи-цзяо*) и «учение о метаморфозах» (*хуа-цзяо*). Первое постигается через соблюдение правил винаи, второе — посредством системы медитации и благочестивых размышлений, разработанной Дао-сюанем. «Учение о метаморфозах» подразделяется на три более частных учения: о «пустотности» (*син кун*; см. **Кун [1]**), о «проявлениях пустоты» (*сян кун*) и о «милосердии и сострадании» (*цы энь*). «Учение о запретах» также делится на учения: об «истинности дхармы» — о необходимости соблюдать обеты; о «ложности имен/названий» — о безатрибутности «тела обетов»; о «совершенном учении» — об исключительно интериоризированном смысле «тела обетов», понимаемого как момент передачи от учителя к ученику смысла предписаний *люй-цзун*. Они должны восприниматься как трансцендентная сущность, неотличная от абс. «тела Будды»; эта сущность называлась «неделанное» (*у цзо*), а в современных школах кит. буд. — «неявленное» (*у бяо*). На формирование данной концепции большое влияние оказала доктрина школы дхарма-лакшана (**фасян-цзун**), гл. обр. тезис о «сознании-сокровищнице» (**алайе ши**).

Характерной чертой *люй-цзун* стало учение о «предписаниях о том, чего надо избегать» (*чжи тэ цзе*) и «предписаниях о том, чего следует придерживаться» (*цзо тэ цзе*). Оба разряда касаются четырех областей: «предписания о дхарме» — правила, установленные самим Буддой для последователей; «предписания о теле» — внутр. нравств. установки; «предписания о поступках» — основы практич. деятельности монаха; «предписания о проявлениях» — несколько десятков внеш. свидетельств духовного состояния. «Предписания о том, чего надо избегать» означают прежде всего «несовершение злых дел» и реализуются в виде запретов, число к-рых возрастает с каждым этапом послушания — 250, 380 и т.д. «Предписания о том, чего следует придерживаться» предусматривают «спокойную жизнь» и покаяние, а также дают ряд указаний по поводу того,

как надо спать, сидеть, какую одежду носить, какие лекарства принимать, чем питаться и т.д. Особый упор делается на объяснение смысла основополагающих буд. правил ахимсы — непричинения зла живым существам, ибо все они дети Будды.

Люй-цзун оказала большое влияние на кит. буддизм VII–XIII вв. Разработанные в ней монашеские уставы использовались школами *тяньтай, хуаянь, цзинту* (см. *Хуаянь-цзун; Цзинту-цзун*) и др. Теоретич. споры между разными направлениями *люй-цзун* позволили кит. буддизму во многом отойти от инд. традиции и дали толчок к развитию в нем вероучительных положений о внесущности обетов, безатрибутности передачи учения и т.д. В VII в. *люй-цзун* утвердилась в Корее (школа юльчон), в VIII в. — в Японии (школа риссю).

В XX в. *люй-цзун* — одна из ведущих школ кит. буддизма, ее уставы приняты в крупнейших монастырях Китая. Подразделяется на два гл. направления: одно делает упор на «внеш.» соблюдение дисциплинарных правил, второе — на медитативную практику и постижение через нее «внутр.» предписаний, при этом «внеш.» правила играют второстепенную роль.

** *Дэ Тянь-минь.* Люй-цзун гайлунь (Очерк [учения] люй-цзун). Байхуафань, 1969; Цзяньмин Чжунго фо-цзяо ши (Краткая история буддизма в Китае). Шанхай, 1986; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1. Шанхай, 1980, с. 285–291.

А.А. Маслов

«ЛЮЙ-ШИ ЧУНЬ ЦЮ»

呂氏春秋

«Люй-ши чунь цю» — «Вёсны и осени господина Люя». Филос. сборник сер. III в. до н.э. Др. название — «Люй лань» («Обозрения Люя»). По свидетельству **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.; цз. 85), «Люй-ши чунь цю» написан по заказу Люй Бу-вэя, первого министра царства Цинь, содержавшимися при его дворе учеными — «гостями-приживальщиками» (*бинь кэ*). Люй Бу-вэй, будучи богатым торговцем и находясь по делам в столице царства Чжао, познакомился с внуком циньского правителя, жившего там в качестве заложника. Последнему при содействии Люй Бу-вэя удалось стать царем Цинь, а затем императором всего Китая Ши-хуаном. Сделавшись его первым министром, Люй Бу-вэй собрал свыше трех тыс. ученых, создавших труд, название к-рого указывало на принадлежность к жанру летописей «чунь цю» («вёсен и осеней»). Самая знаменитая среди них — каноническая **«Чунь цю»** — была составлена и отредактирована самим **Конфуцием**. Книга была призвана «объять небо, землю и тьму вещей, дела древности и нынешних дней», т.е. стать компендиумом по осн. сферам знания и обосновать практич. деятельность, входящую в компетенцию правителя и его администр. аппарата. **Бань Гу** (I в.) в «И вэнь чжи» (библиографич. раздел **«Хань шу»**) квалифицирует «Люй-ши чунь цю» как произведение «эклектич. школы» (**цза-цзя**). В книге отражены взгляды гл. обр. последователей **конфуцианства** и **даосизма** «школы Пути и благодати» (*даодэ-цзя*), а также воззрения **иньян-цзя**, **мо-цзя**, **легизма**, **мин-цзя**, **нун-цзя** и **бин-цзя**, причем протодаос. позиции заметно доминируют над конф. Как и другим произв. *цза-цзя*, «Люй-ши чунь цю» присущ акцент на рациональное натурфилос. осмысление окружающего мира и утилитарные аспекты идеологич. доктрин (принципы политич. и социального устройства, экономич. жизни, воспитания и т.д.).

Книга закончена в 241 и обнародована в 239 до н.э. Ее список был якобы помещен на воротах столичного г. Сяньяна вместе со связкой из тысячи золотых монет, обещанных тому, кто сумеет добавить или убрать из рукописи хотя бы один иероглиф, что подразумевало совершенство произведения. Совр. текст объемом более 100 тыс. иероглифов состоит из 26 цзюаней (свитков), включающих 160 *пяней* (глав) и сведенных в три раздела: «Ши эр цзи» («Двенадцать описаний»), «Ба лань» («Восемь обозрений») и «Лю лунь» («Шесть [видов] суждений»). Каждый раздел включает нумерологически (см. **Сяншучжи-**

сюэ) значимое число глав, образующих символич. комплексы, к-рые представляют разл. части космоса и протекающие в них процессы. В частности, они символизируют 12 лунных месяцев и 60-летний цикл (12×5), 8 стран и полустран света, 8 и 64 **гуа** [**2**] (три- и гексаграмм **«Чжоу и»**), 6 полюсов мира (запад, восток, север, юг, зенит, надир) и 36 округов империи Ши-хуана.

Композиционной основой «Двенадцати описаний» послужил текст из конф. трактата **«Ли цзи»**, впоследствии получивший название «Юэ лин» («Полунные указы») и содержащий наставления по приведению человеч. действий (обществ. отношений, хозяйств. практики, ритуалов и т.п.) в соответствие с космич. и земными природными закономерностями. Первые главы каждого «описания», состоящего из пяти глав, близки по содержанию «Полунным указам» «Ли цзи». Они отражают натурфилософ. представления *иньян-цзя*, древние астрономич. знания и очерчивают календарную систему. След. четыре главы каждого «описания» соотнесены с началом, серединой и концом соответств. времени года. 12 глав, корреспондирующих с весенним сезоном, выражают гл. обр. взгляды *даодэ-цзя*, в т.ч. учение о возможности достижения физического бессмертия. Четыре главы «Начала лета» («Мэн ся цзи») излагают гл. обр. конф. учение о воспитании, а восемь глав «Середины лета» («Чжун ся цзи») и «Конца лета» («Цзи ся цзи») — конф. взгляды на воспитательные и социально-регулятивные функции музыки. Главы «Начала осени» («Мэн цю цзи») и «Середины осени» («Чжун цю цзи») содержат рассуждения представителей школы *бин-цзя*, к-рые присутствуют и в главах «Конца осени» («Цзи цю цзи»). Главы, относящиеся к зиме, носят собственно эклектич. характер и посвящены проблемам ритуальных установлений (праздники, траур, погребение и т.п.), а также моральных норм. Доп. глава «Сюй и» («Послесловие») завершает раздел «Ши эр цзи».

Каждое из «Восьми обозрений» делится на восемь глав. Поскольку одна из них была утеряна, весь раздел насчитывает 63 главы. Он начинается с «Обозрения начала наличия» («Ю ши лань»), в к-ром говорится о космогенезе. Далее «обозрения» идут в следующем порядке: «Обозрение исполнения сыновнего долга» («Сяо син лань») — о социальном долге; «Обозрение осмотрительности» («Шэнь да лань») — о проблемах гос. управления; «Обозрение прозорливости» («Сянь ши лань») — о проблемах познания; «Обозрение контроля и разделения» («Шэнь фэнь лань») — о взаимосоответствии «имен» (*мин* [*2*]) и «реальности» (*ши* [*2*]); «Обозрение контроля за должным» («Шэнь ин лань») — критика софизмов, противоречащих гл. обр. конф. мировоззрению; «Обозрение возвышенного» («Ли су лань») — об отношении к народу (*минь*); «Обозрение власти государя» («Чи цзюнь лань») — о принципах «добродетельного» правления.

Раздел «Шесть [видов] суждений» состоит из шести подразделов (по шесть глав в каждом): «О начале весны» («Кай чунь лунь»), «Об осторожности в поступках» («Шэнь син лунь»), «О ценности прямоты» («Гуй чжи лунь»), «О нефальшивости» («Бу гоу лунь»), «Об уподоблении и послушании» («Сы шунь лунь»), «Об облике служилого» («Ши жун лунь»).

Нек-рые главы «Люй-ши чунь цю» выражают взгляды конкретных мыслителей. Например, «Ценить жизнь» («Гуй шэн»), «Знание меры» («Чжи ду»), «Уяснение принципа» («Мин ли»), «Предшествующее и свершившееся» («Сянь и»), «Лжепоследователи» («У ту») представляют высказывания Цзы Хуа-цзы; «Проверка и действие» («Шэнь вэй») — Чжань Хэ; «Осуществлять единое» — Чжань Хэ и Тянь Пяня. Главы «Послесловие», «Отклик одинаков» («Ин тун»), «Встреча и соединение» («Юй хэ»), «Уход от эгоистичности» («Цюй сы»), «Небесное *дао*» («Юань дао»), «Своевременность» («Шэнь ши») содержат высказывания даос. характера, приписываемые мифич. императору Хуан-ди. В главах «Почитание земледелия» («Шан нун»), «Пользование землей» («Жэнь ди»), «Ораторы» («Бянь ши»), «Своевременность» («Шэнь ши») излагается учение «аграриев» (*нун-цзя*). В «Люй-ши чунь цю» представлены также взгляды и высказывания мыслителей IV–III вв. до н.э. Сун Цзяня и **Инь Вэня** (см. **Сунъинь-сюэпай**; **Мин-цзя**), **Дэн Си** (см. **«Дэн Си-цзы»**), **Хуй Ши**.

«Люй-ши чунь цю», как и др. «эклектические» сб. (напр., **«Гуань-цзы»**), отражает тенденцию к взаимодействию доктрин конкурировавших филос. учений и осознанию образованными слоями населения различных древнекит. царств своей принадлежности к единой культурной общности. Создание сб. отвечало политич. потребностям объединения страны и выражало притязания правящих кругов гос-ва Цинь на роль объединителя. Книга содержит сведения об историч. событиях, письменных памятниках, филос. и социально-политич. учениях, обществ. отношениях, обрядах и ритуалах, календаре, медицине, сельском хоз-ве, музыке, различных преданиях и служит ценным источником по истории многих областей древнекит. культуры.

В целом «Люй-ши чунь цю» — одна из ранних попыток создания целостной натурфилос. модели мира. Космос как единая общемировая система, подчиняющаяся всеобщему закону гармонии, называется в памятнике «Великим единым» (*тай и*), что также служит метафорой **дао** в качестве универс. закона живого мироздания. Повышенное внимание в «Люй-ши чунь цю» к общекосмич. процессам и фундамент. законам вселенной свидетельствует об этом тексте как о важном источнике по истории даос. философии.

Из комментариев фундаментальными считаются «Люй-ши чунь цю чжу» Гао Ю (кон. II — III в.), расширенный Би Юанем (XVIII в.) и вошедший в «Чжу цзы цзи чэн» (1935/1954), а также Сюй Вэй-юя (1933) и Чэнь Ци-ю (1984). Наиболее авторитетные редакции текста — «Люй-ши чунь цю синь цзяо чжэн» («„Вёсны и осени г-на Люя“ с новыми уточнениями и свидетельствами») Хуа Юаня (XVIII в.) и совр. сб. «Люй-ши чунь цю хуй цзяо» («„Вёсны и осени г-на Люя“ со сводной сверкой»), подготовленный Цзян Вэй-цяо и Ян Куанем. Имеются полные переводы на нем. (R. Wilhelm, 1928), франц. (I.P. Kamenarovic, 1998), англ. (J. Knoblock, J. Riegel, 2000), рус. (Г.А. Ткаченко, 2001) и совр. кит. (Линь Пинь-ши, 1985; Чжан Шуан-ди и др., 1986) языки.

Пань Фу-энь, Г.А. Ткаченко

* *Чэнь Ци-ю.* Люй-ши чунь цю цзяо ши («Вёсны и осени г-на Люя» со сверкой и толкованием). Т. 1–4. Шанхай, 1984; *Сюй Вэй-юй.* Люй-ши чунь цю цзи ши («Вёсны и осени г-на Люя» с собранием толкований). Кн. 1–2. Пекин, 1985; *Линь Пинь-ши.* Люй-ши чунь цю цзинь чжу цзинь и («Вёсны и осени г-на Люя» с совр. коммент. и пер.). Кн. 1–2. Тайбэй, 1986; *Чжан Шуан-ди* дэн. Люй-ши чунь цю и чжу («Вёсны и осени г-на Люя» с пер. и коммент.). Кн. 1– 2. Чанчунь, 1986; *Сыма Цянь.* Избранное / Пер. В. Панасюка. М., 1956, с. 189–196; Из «Вёсен и осеней Люя» / Пер. Л.Д. Позднеевой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Люй-ши чунь цю (из гл. «Великая музыка» и «Соответствие мелодий») / Предисл. и пер. Ф.С. Быкова // Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967, с. 216–217; Люй-ши чунь цю / Пер. Р.В. Вяткина (гл. 4, 13, 15, 25, 26) и Ян Хин-шуна (гл. 1, 2, 3, 5) // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VII / Пер. Р.В. Вяткина. М., 1996, с. 295–300; Люйши чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001; *Wilhelm R.* Frühling und Herbst des Lü Bu We. Jena, 1928; *Kamenarovic I.P.* Printemps et automnes de Lü Buwei. Cerf, 1998; *Knoblock J., Riegel J.* The Annals of Lü Buwei. A Complete Study and Transl. Stanford, 2000;

** *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990; *он же.* Человек и природа в «Люйши чуньцю» // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; *Ли Цзю-жуй.* Люй-ши чунь цю сысян лилунь (Теоретическая мысль «Вёсен и осеней господина Люя»). Тайбэй, 1971; *Моу Чжун-цзянь.* Люй-ши чунь цю юй Хуайнань-цзы сысян яньцзю (Исследование идеологии «Вёсен и осеней г-на Люя» и «[Трактата] учителей из Хуайнани»). Цзинань, 1987; *Хэ Лин-сюй.* Люй-ши чунь цю ды чжэнчжи лилунь (Политическая теория «Вёсен и осеней г-на Люя»). Тайбэй, 1970; *Kalinowski M.* Les Justification historiques du gouvernemant ideal dans le *Lüshi Chunqiu*; *idem.* Cosmologie et gouvernemant dans le *Lüshi Chunqiu* // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Vol. 68 (1980), p. 155–208; vol. 71 (1982), p. 169–216.

А.И. Кобзев

ЛЮ СЯН

劉向

Лю Сян, Лю Гэн-шэн, Лю Цзы-чжэн. 77, Ши (совр. уезд Шисянь пров. Цзянсу), — 6 до н.э. Каноновед (см. **Цзин-сюэ**), библиограф, литератор. Принадлежал к имп. фамилии дин. Хань, потомок чуского правителя Юань-вана в четвертом поколении. Занимал придворные посты, был хранителем имп. библиотеки, имел сановный титул *да фу* («великий муж»). Отредактировал ряд древних текстов, в т.ч. **«Чжань го цэ»**. Начал составление каталога древней и совр. ему лит-ры. Эта работа, продолженная его сыном Лю Синем, была затем положена **Бань Гу** в основу библиографич. разд. («И вэнь чжи» — «Трактат о литературе и искусствах») **«Хань шу»** («История [династии] Хань», I в. н.э.). Жизнеописание Лю Сяна содержится в «Хань шу». Осн. соч. — «Хун фань у син чжуань» («Комментарий к [воплощению учения о] пяти элементах в „Великом плане“» — толкование гл. «Хун фань» **«Шу цзина»**), «Синь сюй» («Новое введение»), «Шо юань» («Хранилище учений»), библиографич. труд «Бе лу» («Отдельные записи»), «Ле нюй чжуань» («Жизнеописания знаменитых женщин»). Считал необходимым использование в делах управления сведений о добрых и дурных предзнаменованиях (знамениях), содержащихся в конф. канонич. лит-ре. Обилие добрых предзнаменований свидетельствует о «гармонии пневм» (*хэ ци*; см. **Ци** [**1**]) — энергетичных материалообразующих субстанций мироздания и, т.о., о благополучии гос-ва, тогда как зловещие предзнаменования говорят о «дисгармонии пневм» (*гуай ци*) и об угрозе для страны. «Каноническая» (*цзин* [*1*]; см. **Цзин—вэй**) регулярность всех природных процессов выражает «пронизанность» (*тун* [*2*]) прошлого и совр. бытия социума общим принципом «должной справедливости» (**и** [**1**]). Изучение знамений необходимо для «расчета изменений в жизни нынешнего поколения», дабы правитель мог «затворить врата ко всеобщему безумию и открыть для масс [подданных] верный путь», тем самым «заложив основу Великого равновесия (*тай пин*)». Выступал против облечения властью недостойных на основании родственных связей. Подвергал критике обычай пышных похорон как показатель моральной и интеллектуальной деградации.

* *Чжао Шань-и.* Шо юань шу чжэн («Шо юань» с толкованиями и свидетельствами). Шанхай, 1985; *Сян Цзун-лу.* Шо юань цзяо чжэн («Шо юань» со сверкой и правкой). Пекин, 1987; Синь сюй. Шо юань. Шанхай, 1990; Ле нюй чжуань / Иллюстр. изд. Чоу Ин-хуй. Пекин, 1991; Ле нюй и чжу («Ле нюй» с пер. и коммент.). Цзинань, 1991; Из книги «Жизнеописания знаменитых женщин» / Пер. Б.Л. Рифтина; Из книги «Новое предуведомление» / Пер. Э.С. Стуловой; Из книги «Сад речений» / Пер. Э.С. Стуловой // Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы / Сост. И.С. Лисевича. М., 1994, с. 247–284; ** *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1970; Синь сюй тун цзянь (Указ. к «Новому введению»). Тайбэй, 1968; Чжань го цэ тун цзянь (Указ. к «Планам сражающихся государств»). Тайбэй, 1968.

А.Г. Юркевич

ЛЮ ЦЗУН-ЧЖОУ

劉宗周

Лю Цзун-чжоу, Лю Ци-дун, Лю-цзы, прозвища: Нянь-тай, Цзи-шань сянь-шэн (Наставник с горы Цзи). 1578, Шаньинь (совр. Шаосин пров. Чжэцзян), — 30.07.1645. Философ-неоконфуцианец и гос. деятель, последователь **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.) и основоположник цзишаньской школы (*цзишань-сюэпай*, см. **Ван Ян-мина школа; Неоконфуцианство**). Будучи поздним ребенком, воспитывался дедом по материнской линии и в 23 года получил высшую ученую степень *цзинь ши*. Однако в связи со смертью матери (1601) смог поступить на службу лишь после традиц. трехлетнего траура в 1604. Начав с должности чиновника в службе имп. посланий (*син жэнь*), стал в 1621 секретарем в министерстве церемоний, в 1623 — одним из руководителей имп. конюшни и в конце офиц. карьеры достиг в 1636 поста первого зам. министра обществ. работ (*гун бу цзо ши лан*), а в 1642 — поста главы цензората (*цзо ду юй ши*). При этом в общей сложности состоял на службе только шесть с половиной лет, из к-рых активно действовал четыре года, поскольку регулярно увольнялся из-за своей непримиримости ко всякого рода нарушениям норм начиная

от коррупции всесильных евнухов и кончая пропагандой христианства (оппонируя влиятельному при дворе немцу-иезуиту Адаму Шаллю).

После взятия сев. столицы — Пекина маньчжурами в 1644 Лю Цзун-чжоу, изъявив неизменную преданность обреченной дин. Мин, вновь занял пост гл. цензора в южн. столице — Нанкине. Однако после падения Нанкина и через два дня после взятия Ханчжоу, когда гибель династии стала очевидной, избрал наиболее благопристойный способ уйти из жизни, уморив себя голодом. Последние минские правители высоко оценили его самоотверженность, присвоив ему посмертные почетные имена Чжун-дуань (Верный и Прямой) и Чжун-чжэн (Верный и Правильный), что было подтверждено и при последующей, маньчж. дин. Цин присвоением в 1776 имени Чжун-цзе (Верный и Несгибаемый) и установлением в 1822 таблички с его именем в храме **Конфуция**, т.е. включением в конф. (см. **Конфуцианство**) пантеон.

Лю Цзун-чжоу был близок к представителям политико-интеллектуальной Дунлиньской группировки (*дунлинь-дан*; см. **Дунлинь-сюэпай**) и читал лекции в Дунлиньской академии (*дунлинь шуюань*), а также у себя на родине в местечке Цзишань, название к-рого стало его прозвищем и наименованием школы *цзишань-сюэпай*, объединившей его учеников и последователей, среди к-рых виднейшими были Чэнь Цюэ и **Хуан Цзун-си**.

Самые известные произв. Лю Цзун-чжоу — «Цзи го цэ» («Выверение фиксированных нарушений») и «Чжэн жэнь сяо пу» («Малый реестр освидетельствования людей», 1634) посвящены соответственно классификации нравств. недостатков и людей по их моральным качествам. В 1822 «Полное собр. произв. Учителя Лю» («Лю-цзы цюань шу», 40 цз.) издал его ученик Дун Ян, а в 1840 Шэнь Фу-цань дополнительно выпустил в свет «Сочинения, упущенные в „Полном собр. произв. Учителя Лю“» («Лю-цзы цюань шу и бянь», 24 цз.).

В основу своей философии Лю Цзун-чжоу положил требование «бдительности наедине с собой» (*шэнь ду*), сформулированное как атрибут благородного мужа (**цзюнь цзы**) в двух первых трактатах конф. «Четверокнижия» — **«Да сюэ»** («Великое учение») и **«Чжун юн»** («Срединное и неизменное»). Оно истолковывалось Лю Цзун-чжоу как благоговейное следование своему «коренному сердцу» (*бэнь синь*), к-рое является также «сердцем наедине с собой» (*ду синь*), представляющим абс. благо (*чжи шань*), стоящее над соотносительными добром и злом. Вместе с тем такая позиция совмещалась с отрицанием «знания от рождения» (*шэн чжи*) и апологией эмпирич. познания, что обосновывалось отказом от деления человеч. природы на рациональную и чувственную: «[индивидуальная] природа (**син** [**1**]) — это только [индивидуальная] природа на пневменной (**ци** [**1**]) основе, а что касается [индивидуальной] природы, сообразной принципам (**ли** [**1**]) и должной справедливости (**и** [**1**]), то она также зиждется на пневменной основе».

В свою очередь, эта антропология опиралась на представление о «пневме» как единой мирообразующей субстанции: «находящееся между небом и землей — это единая пневма (*и ци*), и только», а «принцип — это принцип, присущий пневме, определенно не предшествующий пневме и не пребывающий вне ее». Все это построение связывалось в «учение (*шо*) о бдительности наедине с собой» с помощью снимающего противопоставление между объектом и субъектом отождествления «[индивидуальной] природы» с «человеческим сердцем» (*жэнь синь*), к-рое оказывается единым с «сердцем Пути-**дао**» (*дао синь*), благодаря чему «человек обращается с небом, землей и [всей] тьмой вещей как с единым телом (*и ти*)»; соединяющие его с миром органы чувств неотделимы от его сердца как психо-морального центра личности, а «труд» (*гун-фу* [*2*]; см. **Гун-фу**), подразумевающий динамич. нравств. усилия, един с «первосущностью» (*бэнь ти*), подразумевающей стабильную духовную основу. Согласно этой диалектике, «внутри движения имеется покой, а внутри покоя — движение (см. **Дун—цзин**), что обусловливает чудесно-утонченное (*мяо* [*1*]) совпадение небесных принципов (*тянь ли*), между к-рыми отсутствуют промежутки».

* Лю-цзы цюань шу (Полн. [собр.] произв. учителя Лю [Цзун-чжоу]). [Б.м.], 1822; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 401–403; *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000, с. 142–144; Хуан Цзун-си цюань цзи (Полн. собр. [соч.] Хуан Цзун-си). Т. 1. Ханчжоу, 1985, с. 208–326; *Tang Chün-i.* Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral and Practice and His Critique of Wang Yang-ming // Unfolding of Neo-Confucianism / Ed. by W.Th. de Bary. N.Y., 1975, p. 305–331; *Tu Wei-ming.* Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology // Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values. Ann Arbor, 1985, p. 215–235.

А.И. Кобзев

ЛЮ ЦЗУН-ЮАНЬ

柳宗元

Лю Цзун-юань, Лю Цзы-хоу, прозв. Лю Хэ-дун («Лю из Хэдуна»). 773, уезд Цзесянь обл. Хэдун (совр. Цзечжоучжэнь уезда Юньчэн пров. Шаньси), — 819. Литератор, философ. Имел высшую ученую степень *цзинь ши*. Состоял на гос. службе по ведомству ритуалов. Вместе с Лю Юй-си входил в дворцовую реформаторскую группировку Ван Шу-вэня. После ее поражения был сослан в провинцию, где занимал различные чиновничьи должности.

Осн. сочинения — «Тянь дуй» («Обращение к Небу»), «Тянь шо» («Слово о Небе»), «Да Лю Юй-си тянь лунь шу» («Ответное письмо Лю Юй-си с суждениями о Небе»), «Фэй Го юй» («Против „Речей царств“») и др. — вошли в сб. «Хэ-дун сянь-шэн цзи» («Собр. [соч.] наставника [Лю из] Хэдуна»).

В области натурфилософии исходил из существования предвечной мировой субстанции — «изначальной пневмы» (*юань ци*, см. **Ци** [1]), из к-рой рождается все сущее. Отрицал существование к.-л. «суверена» (*чжу цзай*), господствующего над «изначальной пневмой». Полемизируя с **Хань Юем**, доказывал, что Небо (**тянь** [**1**]) — безграничный универсум, к-рый никого не наказывает и не награждает. Небо и Земля, «изначальная пневма», силы **инь—ян** суть природные начала, не обладающие волей; и достижениями, и неудачами человек обязан себе («Тянь шо»). Небо представляет только природные процессы (рождение, рост, разрушение, гибель), тогда как человек — социальные (законодательное упорядочение и смуты) («Да Лю Юй-си тянь лунь шу»). Лю Цзун-юань отрицал зависимость человеч. судьбы («предопределения» — **мин** [**1**]) от Неба и каких-либо высших существ: «Имеющий достаточно сил надеется на людей; не имеющий достаточно сил надеется на духов» («Фэй Го юй»).

Утверждал, что развитие человеч. об-ва не следовало «замыслам совершенномудрых (**шэн** [**1**])», но шло в русле человеч. потребностей, регулируемых «властью/силой» (*ши* [*5*]). Взгляды Лю Цзун-юаня на историч. процесс подразумевали некое прогрессивное развитие социума: в глубокой древности для того, чтобы собирать пищу «для [распределения] на всех» и избегать столкновений между людьми, появились «войска и благодать/добродетель (**дэ** [**1**])», т.е. аппарат насилия и моральные нормы, и Сын Неба (правитель) стал самолично раздавать уделы. Считая восстановление удельной системы (*фэн цзянь*) нецелесообразным, Лю Цзун-юань вместе с тем полагал, что только «совершенномудрый» правитель может наладить обществ. порядок, соединив «канонич. [управление]» (**цзин** [**1**]) и «власть» (*цюань* [*1*]) с «гуманностью» (**жэнь** [**2**]) и «мудростью» (**чжи** [**1**]). Активно поддерживая движение за «возрождение» древнего лит. стиля (подражание ему — *фу гу*) в отличие от зачинателя этого движения **Хань Юя** рассматривал «три учения» — **конфуцианство**, **даосизм** и **буддизм** как не противоречащие друг другу. Тезис Лю Цзун-юаня об «объединении конфуцианства

и буддизма» выглядел необычно для мыслителя его круга. Поэтому в совр. науч. лит-ре высказываются три точки зрения о соотношении идей Лю Цзун-юаня и буддизма: 1) буд. идеи не оказали заметного влияния на материалистич. в целом взгляды Лю Цзун-юаня; 2) его воззрения в принципе эклектичны; 3) Лю Цзун-юань — адепт буддизма, а его философия носит идеалистич. характер.

* Лю Цзун-юань цзи (Собр. [соч.] Лю Цзун-юаня). Пекин, 1979; *Хань Юй, Лю Цзуньюань.* Избранное / Пер. с кит. И. Соколовой. М., 1979; Федорук В.Ф. Трактовка Неба в литературном творчестве Лю Цзунъюаня («Слово о Небе») // Проблемы восточной филологии. М., 1979; ** *Желоховцев А.Н.* Литературные взгляды Хань Юя и Лю Цзунъюаня // Историко-филологические исследования. М., 1974; *Чэнь Жо-шуй.* Лю Цзун-юань юй чжун Тан жу-цзя фусин (Лю Цзун-юань и конфуцианское Возрождение в середине эпохи Тан) // Синь ши сюэ. 1994, № 5, с. 1–49.

Фу Юнь-лун

«ЛЮ ЦЗУ ТАНЬ ЦЗИН»

六祖壇經

«Лю цзу тань цзин» — «Сутра помоста шестого патриарха». Др. назв.: «Хуй-нэн цзин» («Сутра Хуй-нэна»). Один из осн. канонич. текстов чань-буддизма (см. **Чань школа**), излагающий центр. положения философско-психологич. учения южн. ветви (*нань цзун*) *чань*, основанной 6-м чаньским патриархом **Хуй-нэном** (VII — нач. VIII в.) и после его смерти занявшей доминирующее положение в кит. чань-буддизме. Единств. из ориг. произведений кит. буддистов, к-рое было названо «сутрой» (*цзин* [*Jing*]), хотя к разряду сутр в буд. каноне относятся тексты, содержащие слова самого Будды. Помимо проповедей включает записи бесед Хуй-нэна с учениками и светскими последователями, гатхи (стихи религ. содержания) и нек-рые эпизоды из жизни патриарха. Первый вариант текста был составлен ближайшим учеником Хуй-нэна Фа-хаем в 714, впоследствии были составлены и изданы несколько др. версий.

Центр. место в сутре занимает детальное обоснование концепции «внезапного просветления» (**дунь у**), к-рая была направлена против учения сев. ветви (*бэй цзун*) чань-буддизма, возглавлявшейся Шэнь-сю (VII — нач. VIII в.), придерживавшимся концепции «постепенного просветления» (*цзянь у*). Во 2-й пол. VIII в. «Лю цзу тань цзин» была канонизирована всеми чань-буддистами. Дальнейшая история учения школы *чань* в значит. степени связана с развитием доктрин, в ней содержащихся.

Н.В. Абаев

* Лю цзу тань цзин // ТСД. Т. 48; «Книга поучений шестого патриарха [Хой-нэна]» // *Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975, с. 304–335; *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосиб., 1989, с. 175–227; «Сутра Помоста Шестого патриарха Хуйнэна» // Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комм. А.А. Маслова. М., 2000, с. 335–496; Das Sütra des sechsten Patriarchen / Übers. von E. Rousselle // Sinica. 5 (1930), p. 117–191; 6 (1931), p. 26–34; 11 (1936), p. 131–137, 202–210; *Lu K'uan-yu.* Ch'an and Zen Teaching. Third Series. L., 1962, p. 15–102; The Platform Scripture, The Basic Classic of Zen Buddhism / Tr. by Wing-tsit Chan. N.Y., 1963; *Yampolsky Ph.* The Platform Sutra of Sixth Patriarch. N.Y., 1969; ** *Дюмулен Г.* История Дзен-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994, с. 136–168.

А.И. Кобзев

ЛЮ-ЦЗЯ ЦИ-ЦЗУН

六家七宗

Лю-цзя ци-цзун — «семь учений шести школ», «семь школ шести общин». Общее название буд. сект IV–V вв. в Китае, занимавшихся разработкой концепции праджни (*божэ*). Все они были образованиями, предшествовавшими формированию полноценных школ в кит. **буддизме** позже, при дин. Суй (581–618) и Тан (618–907).

Соч. мыслителей *лю-цзя ци-цзун* не сохранились, однако их взгляды реконструируются на основе косвенных источников, прежде всего «Чжун лунь шу» («Толкования „Шастры о срединности“») **Цзи-цзана** (V–VI вв.) и «Чжао лунь шу» («Толкования суждений/шастр [Сэн]-чжао») Юань-кана (VII–VIII вв.; см. **Саньлунь-цзун**; **Сэн-чжао**). В свою очередь, авторы этих соч. ссылаются на «Лю-цзя ци-цзун лунь» («Суждения/шастры семи учений шести школ»), автор к-рого Тань-цзи жил в период Сун (420–479) эпохи Южных и Северных династий, однако этот текст был утерян уже к эпохе Суй.

После перевода ряда сутр праджняпарамиты на кит. яз. возникли различные трактовки таких индо-буд. категорий, как праджня («мудрость»), шунья (**кун** [**1**] — «пустота») и др., что и отразилось в в наименовании каждого из «семи учений шести школ»:

бэньу-цзун (учение об изначальном отсутствии; школа коренного отсутствия) **Дао-аня**; в основе его подхода лежало положение об «изначальной/коренной» (*бэнь*) «пустотности» и «безмолвности» природы дхарм, ее «изначальном отсутствии» (*бэнь у*). «Отсутствие» (*у* [*1*]) понималось как «начало разнообразных форм», предшествующее «бесчисленному множеству метаморфоз»;

бэньу-и-цзун (особое учение об изначальном отсутствии) Чжу Фа-шэня и Чжу Фа-тая. Последователи этого направления, к-рое отделилось от *бэньу-цзун*, считали, что «отсутствие/небытие» первично, а «наличие/бытие» (*ю* [*1*]) вторично; «отсутствие» не может быть рупа-дхармой, т.е. «чувственным»;

цзисэ-цзун (учение о материальных формах) **Чжи Дуня**, утверждавшего, что «рупы как таковые» (*цзи сэ*), т.е. формы материальных вещей, не имеют собственной природы, они на самом деле «пусты»;

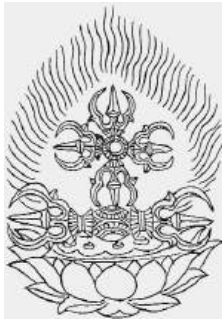
синьу-цзун (учение о сознании отсутствия) Чжи Минь-ду, делавшего акцент на то, что конкретный чувственный опыт вступает в противоречие с буд. положением о «пустоте всего сущего», изложенным в сутрах праджняпарамиты;

шихань-цзун (учение о восприятии внутреннего) Юй Фа-кая, к-рый полагал, что изначальная природа «десяти тысяч дел и вещей» «пуста», однако благодаря «сомнительному восприятию» людей правильное знание искажается и изначальная природа вещей уже не кажется «пустой»;

хуаньхуа-цзун (учение о метаморфозах) Дао-и (или Тань-и), трактовавшего дхармы как призрачные, изначально не существующие;

юаньхуй-цзун (учение о причинном происхождении) Юй Дао-суя, развивавшего теорию «двух истин» (**эр ди**): «наличие/бытие» возникает благодаря «соединению причин», это «мирская истина»; «отсутствие/небытие» — это «рассеивание причин», «истина первого порядка».

Представители этих направлений были тесно связаны между собой: например, Юй Фа-кай и Юй Дао-суй были учениками одного учителя. «Семь учений шести школ» оказали большое влияние на развитие доктрины праджни в философии кит. буддизма.



* *Цзи-цзан.* Чжун лунь шу (Толкования «Шастры о срединности») // ТСД. Т. 42, № 1564; *Юань-кан.* Чжао лунь шу (Толкования суждений/шастр [Сэн]-чжао) // ТСД. Т. 45, № 1859; *Хань Тин-цзе.* Цзи-цзан Саньлунь сюань и цзяо ши («Сокровенный смысл трех шастр» Цзи-цзана со сверкой и толкованиями). Пекин, 1987; ** *Тан Юн-тун.* Хань Вэй лян Цзинь Нань Бэй чао фо-цзяо ши (История буддизма [в эпохи] Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных династий). Пекин, 1983; *Фан Ли-тянь.* Фо-цзяо чжэсюэ (Буддийская философия). Пекин, 1987; Чжунго фо-цзяо ши (История китайского буддизма) / Под ред. Жэнь Цзи-юя. Т. 2. Пекин, 1982.

М.В. Анашина

ЛЮ ШИ-ПЭЙ

劉師培

Лю Ши-пэй, Гуан-хань, Шэнь-шу. 24.06.1884, Ичжэн пров. Цзянсу, — 20.11.1919, Пекин. Мыслитель, публицист, обществ. деятель, один из первых пропагандистов анархизма в Китае. В 1902 получил среднюю ученую степень *цзюй жэнь*. Специализировался в изучении каноних. летописи «**Цзо чжуань**». В юности воспринял антиманьчж. и антиавторитарные идеи из соч. **Ван Фу-чжи** и **Хуан Цзун-си** (XVII в.). В 1903 в Шанхае сблизился с радикально настроенными **Чжан Бин-линем** и Цай Юань-пэем, стал гл. редактором газеты «Цзинчжун» («Набат»), познакомился с зап. обществ.-политич. мыслью. Находился под впечатлением от взглядов Ж.-Ж. Руссо, утверждал, что «тема обществ. договора» содержится в 62 произв. конф. классики (см. **Конфуцианство**). В 1905 участвовал в создании Об-ва сохранения нац. наук (*Госюэ баоцунь-хуй*), ратовавшего за сохранение и «очищение» кит. культурного наследия. В 1907 эмигрировал в Японию, где вступил в *Тунмэн-хуй* (Объединенный союз), был одним из редакторов журн. «Минь бао» («Народный вестник»). Являясь сторонником революц. борьбы с маньчж. дин. Цин, в целом оставался на идеологич. позициях ортодокс. конфуцианства. Начало идейной переориентации Лю Ши-пэя связано с возникновением у него интереса к **буддизму**. С позиций буд. релятивизма выступил против конф. доктрины «правильного [употребления] имен» (**чжэн мин**). По Лю Ши-пэю, абсолютна лишь «пустота» (**кун** [**1**]), лежащая в основе мироздания, а «имена» (*мин* [*2*]), обозначающие различные явления, относительны. Абсолютизируя их, люди возводят искусств. границы, через к-рые потом не в силах переступить. Т.о., «дух наименований» мешает революц. творчеству. В Японии Лю Ши-пэй познакомился с идеями анархизма. С июня 1907 со своими единомышленниками начал издавать анархистский журн. «Тяньи бао» («Естественный закон»), открыл «курсы по изучению социализма». Подтверждение теорий зап. социалистов и анархистов искал во взглядах мыслителя школы **нун-цзя** Сюй Сина (IV в. до н.э.?) и даос. философа **Бао Цзин-яня** (III–IV вв.). Полностью изменил свое отношение к конфуцианцам Ван Фу-чжи и Хуан Цзун-си, обвиняя их в том, что они скрывали безнравственность власти. Идею абс. свободы Лю Ши-пэй подчинял положению о всеобщем и полном равенстве. В 1908, разочаровавшись в анархизме, вернулся в Китай и поступил на гос. службу. В кон. 1911 арестован революционерами, освобожден благодаря заступничеству **Сунь Ят-сена**. В 1915 вошел в *Чоуань-хуй* («Об-во по изучению благополучия [гос-ва]») — монархич. орг-цию, добивавшуюся реставрации имп. правления во главе с Юань Ши-каем, к-рому Сунь Ят-сен уступил пост президента Китайской Республики. После смерти Юань Ши-кая в 1916 приглашен ректором Пекинского ун-та Цай Юань-пэем на преподавательскую работу. В последние годы жизни писал труды по вопросам истории, филологии, философии Китая в традиц. конф. манере.

* Лю Шэнь-шу сянь-шэн и шу (Посмертное [собр.] соч. г-на Лю Шэнь-шу). Т. 1–7. [Б.м.], 1936; ** *Кодзима Юма.* Рю Сибай-но гаку (Учение Лю Ши-пэя) // Гэймон. 1931, т. 22, № 5; *Bernal M.* Liu Shi-p'ei and "National Essence" // The Limits of Change. Camb. (Mass.), 1975; Biographical Dictionary of Republican China. Vol. II. N.Y.–L., 1968; *Onogawa Hidemi.* Liu Shi-p'ei and Anarchism // Acta Asiatica. 1967, № 12.

Е.Ю. Стабурова

ЛЯН НЭН

良能

Лян нэн — «благомочие» (врожденная, интуитивная способность, нравственный инстинкт). Термин кит. философии, гл. обр. **конфуцианства**, выражающий идею априорного стремления к добру исконно благой человеч. природы. Впервые встречается у **Мэн-цзы** в сочетании с парным термином **лян чжи** («благосмыслие»): «То, на что человек способен (*нэн*) без научения (*сюэ*), — это его благомочие; то, что [он] знает (*чжи* [*2*]) без рассуждения (*люй* [*2*]), — это его благосмыслие» («Мэн-цзы», VII A, 15).

В рамках выдвинутой Мэн-цзы концепции исконно благой человеч. природы термин *лян нэн* обозначал ее исходные поведенч. импульсы, вроде стремления ребенка к матери. Однако здесь не было проведено различие

между чисто человеч. формой поведения и животным инстинктом, «врожденной способностью» (*бэнь нэн*), что явствует из стандартного определения *лял* [*1*] в комментарии **Чжу Си** как «врожденной доброты» (*бэнь жань чжи шань*).

Впоследствии неоконфуцианцы (см. **Неоконфуцианство**) взялись за выявление духовной сущности *лян нэн*. Стоявший у истоков этого движения **Чжан Цзай** утверждал, что «дух (**шэнь** [**1**]) и превращение (*хуа*) — это небесное (**тянь** [**1**]) благомочие» («Чжэн мэн», гл. 4), к-рое вместе с «благосмыслием» пронизывает и одухотворяет «мутную материю» чувственных образов (там же, гл. 17).

Эта тенденция идентифицировать *лян нэн* с высшими морально-психич. и духовно-интеллектуальными функциями, связанная с возможностью понимать данный термин в смысле «высшая благодатная способность», свое максимальное развитие получила в учении **Ван Ян-мина**, синтезировавшего *лян нэн* с *лян чжи* в концепции «доведения благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*).

В совр. яз. термин *лян нэн* вернулся к исконной семантике, обозначая инстинкт.

** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 198–220; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.

См. также лит-ру к ст. **Лян-чжи**.

А.И. Кобзев

ЛЯН У-ДИ

梁武帝

Лян У-ди, У-ди [династии] Лян, Сяо Янь, Сяо Шу-да. 464, Наньланьлин (совр. пров. Цзянсу), — 549 (годы правления — 502–549). Основатель и первый государь дин. Лян (502–557) эпохи Лю-чао («Шесть династий», III–VI вв.). Выходец из клана Сяо, изначально принадлежавшего к военному чиновничеству и ставшему правящим домом династии Южн. Ци (479–501). Первый из собственно кит. (по происхождению) монархов, официально принявший буд. вероисповедание, что нашло отражение в его титулатуре — *хуанди-пуса* («император-бодхисаттва») и *пуса-тяньцзы* («бодхисаттва — Сын Неба»). Пройдя через увлечение магико-религ. традицией **даосизма** и став буд. адептом, одновременно признавал обществ. ценность этич. идеалов **конфуцианства**. Дважды, в 527 и 529, выражал намерение отречься от власти и принять монашеский обет. В буд. историографии период его правления единодушно признается «золотым веком» кит. **буддизма**. Являлся приверженцем идеи «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**) и организатором полемики с философом-материалистом **Фань Чжэнем**. Взгляды лянского У-ди изложены в офиц. декретах, филос. соч. и поэтич. произведениях, вошедших в буд. антологии «Хун мин цзи» и «Гуан хун мин цзи». Его деятельность способствовала адаптации буд. идеологии к традиц. для Китая представлениям о верховной власти и ее носителе, распространению буддизма и становлению религ. синкретизма (см. **Сань цзяо**).

** *Ермаков М.Е.* «Гао сэн чжуань» как литературный памятник. Автореф. канд. дис. Л., 1983; *Жэнь Цзи-юй.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979.

М.Е. Кравцова

ЛЯН ЦИ-ЧАО

梁啟超

Лян Ци-чао, Лян Чжо-жу, Лян Жэнь-гун, прозвище Инь-бин-ши-чжу-жэнь (Хозяин Кабинета Охлаждения жара [букв. «питья ледяной воды»] — реминисценция из гл. 4 даос. канона **«Чжуан-цзы»**, IV–III вв. до н.э). 23.02.1873, Синьхуй пров. Гуандун, — 19.01.1923, Пекин. Философ, историк философии, ученый, литератор, гос. и обществ. деятель, один из лидеров либерального реформаторского движения в Китае кон. XIX — нач. XX в. Выходец из помещичьей семьи. В 16 лет, раньше своего учителя и духовного наставника **Кан Ю-вэя** получил среднюю ученую степень *цзюй жэнь* (1889).

В 1895 вместе с Кан Ю-вэем и др. его учеником Май Мэн-хуа принял участие в составлении коллективного (подписанного 604 и одобренного более чем 1200 обладателями ученой степени *цзюй жэнь*) меморандума в 10 тыс. слов, направленного императору Дэ-цзуну. Меморандум предлагал осуществить реформы, включавшие, в частности, активное привлечение на службу кит. эмигрантов, проживающих за границей, перенесение столицы из Пекина в более древний Сиань, выпуск госбанком бумажных денег, чеканку разменной монеты, создание гос. почтовой системы, превращение **конфуцианства** в полноценную общегос. религию и создание при императоре выборного совещательного органа.

Для пропаганды реформистских идей, также вместе с Кан Ю-вэем и Май Мэн-хуа, на собственные средства в июне 1895 он начал издавать в Пекине ежедневную газету, сначала называвшуюся «Вань го гун бао» («Всемирный вестник»), а затем «Цян го бао» («Вестник усиления гос-ва»). В авг. 1896 стал редактором основанного в Шанхае ежедекадного обществ.-политич. журнала «Ши у бао» («Вестник современных задач», 1896–1898). В 1897 опубликовал «Каталог книг о зап. науках» («Си сюэ шу му чжи»). Все эти издания сыграли важную роль в ознакомлении кит. об-ва с зап. либерально-демократич. ценностями и науч. идеями.

Лян Ци-чао был одним из первых в Китае апологетов демократии (*минь чжэн*). В статье «О закономерности смены монархии демократией» («Лунь цзюнь чжэн минь чжэн сян шань чжи ли», 1897) он писал: «История форм гос. правления знает три эпохи: первая — эпоха правления многих государей, вторая — эпоха правления одного государя, третья — эпоха правления народа. Эпоха правления многих государей, в свою очередь, подразделяется на два периода: период власти племенных вождей и период власти удельных правителей (*фэн цзянь*) и наследственных сановников. Эпоха правления одного государя также подразделяется на два периода: период самодержавия и период совместного правления государя и народа. Наконец, эпоха правления народа подразделяется на два периода: период совместного правления с президентом и период народного единовластия».

В Пекине Лян Ци-чао содействовал Кан Ю-вэю в организации учредительного собрания Общества защиты гос-ва (*Баого-хуй*) 12 апр. 1898. В период «ста дней реформ» (11 июня — 20 сент. 1898) был одним из лидеров движения реформаторов. После его разгрома сумел избежать казни, с помощью япон. дипломатов эмигрировав в Японию, где продолжил свою деятельность в качестве гл. редактора издававшихся в Иокагаме влиятельных обществ.-политич. журналов «Цин и бао» («Вестник чистых обсуждений», 1898–1901) и «Синь минь цун бао» («Вестник обновления народа», 1902–1908), название к-рого отражало один из «трех устоев» конф. канона **«Да сюэ»** («Великое учение» в чжусианской версии), что было повторено в заглавии программной книги Лян Ци-чао о нац. спасении «Синь минь шо» («Изъяснение обновления народа», 1906) (см. также **Цин тань**).

Доктрину Кан Ю-вэя, выраженную в традиционных для кит. науки и прежде всего текстологич. «школы канонов в современных знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*) многосмысленных формулировках, Лян Ци-чао истолковал как образец самородной теории социализма, согласно к-рой «гос-во и семья полностью растворяются в об-ве». Разъясняя идеи своего учителя, в «Биографии наставника Кан [Ю-вэя] из Наньхая» («Нань-хай Кан сянь-шэн чжуань», 1901) он писал о необходимости упразднения гос-ва (*у го*) и гос. границ,

роспуска армии и создания единого Великого союза стран (*да лянь бан*). Выбираемому всем народом пр-ву в этом проекте отводились контрольно-воспитательные и хоз. функции. Лян Ци-чао выступал за свободу браков и разводов, обществ. воспитание детей и их равное образование до 20-летнего возраста, с наступлением к-рого человек становился полноправным гражданином.

Политико-историософ. утопии Кан Ю-вэя, основанной на содержащемся в гл. 9 конфуцианского канона **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности», IV–I вв. до н.э.) описании обществ «Великого единения» (**да тун**) и «Малого процветания» (*сяо кан*), а также на идущей от **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.), **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) «школы канонов в современных знаках», традиции **«Гунъян чжуань»** («Комментарий Гунъяна [к „Чунь цю“]», V–II вв. до н.э.) и сформулированной Хэ Сю доктрины трех стадий (*сань ши*) историч. развития, Лян Ци-чао дал антропологич. интерпретацию, связав с фундаментальной для всей кит. философии (впервые выдвинутой Мэн-цзы) проблемой доброты или недоброты человеческой «природы» (**син** [**1**]). В работе «Ду Мэн-цзы цзе шо» («Разъяснительные наставления к прочтению „Мэн-цзы“», 1898) он утверждал, что, согласно Мэн-цзы, «добрая природа [человека] является наиболее надежным средством достижения „Великого единения“» (хотя в самом тексте «Мэн-цзы» отсутствует термин *да тун*), и далее уточнял: «В эпоху „Пребывания в хаосе“ (*цзюй луань*) характер народа злой. В эпоху „Подъема к равновесию“ (*шэн пин*) характер народа бывает добрым, бывает и злым, тогда могут творить добро, могут творить и зло. В эпоху „Великого равновесия“ (*тай пин*) характер народа добрый». На этом высшем этапе историч. эволюции устанавливается демократия, а у народа развиваются разум и сила; в результате универсальный закон мироздания — «право сильного» (*цян цюань*) — осуществляется в наиболее совершенных «умеренных и добрых» формах, ничуть не препятствуя торжеству равенства и свободы. Высший этап подобного развития — эпоха «Великого равновесия Великого равновесия» (*тай пин чжи тай пин*). В определении путей, ведущих к этой цели, Лян Ци-чао выдвинул на первый план «экономическую и женскую революцию», т.е. уравнение в правах «классов» (*цзе цзи*) капиталистов и трудящихся, мужчин и женщин, но критиковал одновременное проведение «нац., политич. и социальной революции», опасаясь, что она приведет к «абсолютизму бедных», «смуте, вмешательству [других] держав и разделу Китая».

В период вынужденной эмиграции 1898–1911 Лян Ци-чао в научно-публицистич. работах стремился синтезировать идеи классич. кит. философии с зап. либерализмом, пониманием свободы в учениях Ж.-Ж. Руссо, И. Канта и Дж. С. Милля, эволюционизмом Ч. Дарвина и Г. Спенсера. Наметилось его расхождение с Кан Ю-вэем, к-рый критиковал либерализм, ссылаясь на ужасы Великой французской революции. Лян Ци-чао отстаивал свободу как «всеобщий принцип (*гун ли*) неба и земли», рожденный не во Франции и пригодный для совр. Китая. Эти рассуждения нашли воплощение в его книге «Цзыю шу» («Книга свободы», 1908).

В кризисный период перед падением дин. Цин, в нояб. 1911 Лян Ци-чао отверг министерский портфель, предложенный премьер-министром Юань Ши-каем, но стал министром юстиции в его пр-ве, сформированном 11 сент. 1913, уже после ликвидации империи. Он был одним из создателей в нояб. 1913 Демократической партии (*Миньчжу дан*), вошедшей затем в состав Прогрессивной партии (*Цзиньбу дан*), на основе к-рой создавался кабинет министров 11 сент. Однако, когда в конце 1915 Юань Ши-кай предпринял попытку реставрации империи, Лян Ци-чао выступил решительно против и 1 мая 1916 занял пост нач-ка генштаба Армии защиты республики. После смерти Юань Ши-кая он возглавил Исследовательскую группу (*Яньцзю си*), в к-рую трансформировалась Прогрессивная партия, стал министром финансов в пр-ве Дуань Ци-жуя и в качестве советника при ставке главкома летом 1917 участвовал в подавлении новой попытки реставрации империи, одним из организаторов к-рой был Кан Ю-вэй.

После поездки в Европу на Парижскую мирную конференцию (1919–1920) Лян Ци-чао занял резкую антизападную позицию: «Те, кто сидит в Лондоне, Нью-Йорке, Париже и Осаке, рвут наше мясо и высасывают нашу кровь». В развернувшейся в 1920 дискуссии о социализме (*шэхуйчжуи луньчжань*) Лян Ци-чао поддержал открывшего ее известного философа, сторонника общей семантики и «гносеологич. плюрализма» (**доюань жэньшилунь**) **Чжан Дунсуня**, к-рый ранее стал его учеником и последователем, когда он возглавлял в 1912–1914 издававшийся в Тяньцзине журн. «Юн янь» («Обыденные слова»). Лян Ци-чао призывал считать социализм идеалом далекого будущего Китая и сосредоточиться на борьбе с гнетом иностр. капитала и развитии отечеств. пром. предпринимательства.

В общетеоретич. осмыслении проблемы Восток–Запад, повлиявшем на «последнего конфуцианца» и первого «нового конфуцианца» **Лян Шу-мина**, Лян Ци-чао пошел еще дальше, утверждая, что материалистич. зап. цивилизация потерпела крах. Эту позицию он обосновывал в рамках развернувшейся в начале 1920-х гг. **дискуссии о науке и метафизике** (*кэсюэ юй сюаньсюэ луньчжань*). Отдавая приоритет «духовной», т.е. этикоцентричной, гуманистич. и «метафизичной» (**сюань-сюэ**), ориентированной на интуитивное «прозрение человеческой жизни», или «жизнесозерцание» (**жэньшэнгуань**), культуре Китая, Лян Ци-чао встал на сторону инициировавшего дискуссию в 1923 видного философа и обществоведа, одного из основоположников **нового конфуцианства** Чжан Цзюнь-мая (C. Chang), к-рый также стал его учеником и последователем в период издания журн. «Юн янь».

После событий, связанных с Синьхайской революцией (1911) и Движением 4 мая (1919), Лян Ци-чао перешел от критики офиц. **конфуцианства** как орудия порабощающей личность имперской власти к его апологетике как идеологии социальной стабильности и справедливого равенства возможностей в продвижении по обществ. лестнице. Вслед за Кан Ю-вэем он выступил за институциализацию конфуцианства в качестве гос. религии, что нашло отражение в нереализованном проекте первой конституции Китайской Республики (1915).

В основе мировоззрения Лян Ци-чао лежит видоизмененное посредством буд. и зап. (прежде всего кантианских) идей неоконф. «учение о сердце» (*синь-сюэ*; см. **Неоконфуцианство**), представленное школой **Лу Цзю-юаня** (XII в.) — **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.) (*луван-сюэпай*). Согласно Лян Ци-чао, «весь мир вещей — пустая иллюзия, только мир, созданный сердцем (**синь** [**1**]), — истинная реальность»; «величайшая вещь во Вселенной — это сила сердца», поэтому «мысль есть мать реальности». Отсюда следовала гносеологич. концепция прямого постижения истины: «Умозрение (*хуй гуань*) вскрывает истинные принципы (*чжэнь ли*; см. **Ли** [**1**])». Эта вера в то, что «дух (*лин* [*1*]) человеч. сердца не может не знать» сущность явлений, имела своим прототипом сформулированную Ван Ян-мином концепцию «доведения благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*; см. **Лян чжи**) как высшей формы познания, совпадающей с самопознанием.

Свои филос. построения Лян Ци-чао стремился обосновать на историч. и историко-филос. материале в фундамент. работах последних лет жизни: «Синь ши сюэ» («Новое учение об истории», 1902), «Цин дай сюэшу гайлунь» («Очерк учений эпохи Цин», 1921), «Чжунго лиши яньцзю фа» («Методы исследования кит. истории», 1922), «Сянь Цинь чжэнчжи сысян ши» («История политич. мысли до [эпохи] Цинь», 1922; англ. пер.: L.T. Chen, 1930), «Чжунго цзинь сань бай нянь сюэшу ши» («История кит. учений трех последних столетий», 1923; англ. пер.: T.C.Y. Hsü, 1959).

Испытав сильнейшее влияние европ. эволюционизма и утверждая, что «изменение является всеобщим принципом и древности и современности», Лян Ци-чао стремился основанную на циклизме кит. историч. науку перестроить в соответствии с идеей прогресса. Двигателем прогресса он считал деятельность героев и выдающихся личностей, без к-рых нет «ни мира» (*у шицзе*), «ни истории» (*у лиши*). А поскольку мир представлялся им в качестве продукта

человеч. духа, достижения творцов истории отражались прежде всего в историко-филос. и историко-идеологич. сочинениях.

В целом творчество Лян Ци-чао сыграло роль своеобразного шлюза при переходе конфуцианства в стадию нового конфуцианства и всей традиционной кит. культуры в совершенно новую эпоху модернизации. Поэтому оно продолжает представлять особый интерес для вновь модернизирующегося Китая, о чем, в частности, свидетельствует начало издания в 1986 в г. Синьхуе (пров. Гуандун) специально посвященного ему журнала «Лян Ци-чао яньцзю» («Исследования Лян Ци-чао»).

* Инь-бин-ши хэ цзи (Сводное собр. [соч.] из Кабинета Охлаждения жара). Т. 1–40. Шанхай, 1936; Лян Ци-чао сюань цзи (Избранное Лян Ци-чао). Шанхай, 1984; Лян Ци-чао ши сюэ лунь чжу сань чжун (Три трактата Лян Ци-чао по теории исторической науки). Сянган, 1984; Лян Ци-чао лунь Цин ши эр чжун (Два трактата Лян Ци-чао об истории [учений эпохи] Цин). Шанхай, 1985; Лян Ци-чао цюань цзи (Полн. собр. [соч.] Лян Ци-чао). Т. 1–10. Пекин, 1999; *Лян Ци-чао.* Ли Хунчжан, или Политическая история Китая за последние 40 лет. СПб., 1905; Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; *Liang Chi-chao.* History of Chinese Political Thought During the Early Tsin Period / Tr. by L.T. Chen. L.–N.Y., 1930; *Liang Ch'i-ch'ao.* Intellectual Trends in the Ch'ing Period / Tr. by I.C.Y. Hsü. Camb. (Mass.), 1959; ** *Агеева Н.Ю.* Осмысление эволюционизма в раннем творчестве Кан Ювэя и Лян Цичао // XXXIII НК ОГК. М., 2003, с. 168–173; *Белоусов С.Р.* Китайская версия «государственного социализма». М., 1989; *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984; *она же.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М., 2001; *она же.* Традиционные представления о смерти в оценке Лян Цичао // XXXIII НК ОГК. М., 2003, с. 174–178; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 464–474, также см. указ.; Новая история Китая. М., 1972; *Chang Hao.* Liang Ch'i-chao and Intellectual Transition in China, 1890–1907. Camb. (Mass.), 1971; *Huang P.C.* Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism. Seattle–London, 1972; *Levenson J.R.* Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China. Camb. (Mass.), 1959; *Xiao Yang.* Liang Qichao's Political and Social Philosophy // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.) — Oxford, 2002, p. 17–36.

А.И. Кобзев

ЛЯН ЧЖИ

良知

Лян чжи — «благосмыслие» (врожденное, естественное, природное, априорное, доопытное нравственное знание, интуиция, сознательность, совесть). Термин кит. философии, гл. обр. **конфуцианства**, представляющий знание субъект-объектно: как благое, аксиологически максимально высоко стоящее и одновременно имеющее своим адекватным предметом благо. Впервые встречается у **Мэн-цзы** в сочетании с парным термином **лян нэн** («благомочие»): «То, на что человек способен (*нэн*) без научения (*сюэ*), — это его благомочие; то, что [он] знает (*чжи* [*2*]) без рассуждения (*люй* [*2*]), — это его благосмыслие. Среди грудных детей нет не знающих любви к своим родителям» («Мэн-цзы», VII A, 15).

Первый комментатор «Мэн-цзы» Чжао Ци трактовал иероглиф *лян* [*1*] в сочетании *лян чжи* как показатель превосходной степени («очень»), что обуславливает понимание определяемого им *чжи* как высшего знания. Согласно **Чжу Си**, *лян* [*1*] — «сущностная (врожденная) доброта» (*бэнь жань чжи шань*), и, следовательно, *лян чжи* — «исконное знание добра».

В **неоконфуцианстве Чжан Цзай** (XI в.) первым акцентировал внимание на термине *лян чжи*, призванном выражать понятие внечувственного интуитивного постижения. Присущий *лян чжи* признак благодатности он зафиксировал прямым определением посредством категории «благодать» (**дэ** [**1**]): «Подлинное

и ясное знание — это небесно-благодатное (*тянь дэ*) благосмыслие, а не ничтожные знания (*сяо чжи*) от услышанного и увиденного» («Чжэн мэн», гл. 6). Наивысшее развитие понятие *лян чжи* получило в максимально ориентированной на внутр., априорные, интуитивные формы познания философии **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.), в к-рой оно стало формантом одной из трех ее гл. концепций — «доведения благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*), и в дальнейшем ассоциировалось в первую очередь именно с нею. Ван Ян-мин, не отказываясь от употребления термина *лян нэн*, синтезировал несомое им понятие с *лян чжи*: «Благосмыслие — это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем. Все люди обладают им. Утверждающее и отрицающее сердце знает вне зависимости от рассуждения и может вне зависимости от научения. Поэтому и называется благосмыслием». Такое понятийное сопряжение, призванное выразить единым термином идею единства знания, оценки, чувства и действия, показывает, что *лян чжи* у Ван Ян-мина выступает в качестве эквивалента *лян синь* (благосердие, совесть) или *бэнь синь* (исконносердие, врожденное сознание, совесть) у Мэн-цзы («Мэн-цзы», VI A, 8, 10). *Лян чжи* у Ван Ян-мина явилось своеобразным заместителем понятия «сердце» (**синь** [**1**] — душа, сознание, психика), прямо указывающим на сущностную благостность человеч. души и вместе с тем имеющим ту же широту смыслового диапазона: «благосмыслие» — это и душа, и дух, и познание, и знание, и чувства, и воля, и сознание, и даже подсознание. Эта универсальность *лян чжи* конкретизируется как самородность и беспредпосылочность, т.е. солнцеподобная светоносность; тождественность самому Небу и обладание небесными принципами (**ли** [**1**]) и законами (*цзэ*); тождественность всеохватной «Великой пустоте» (*тай сюй*; см. **Сюй**) и **дао**; вечность и надындивидуальность, схожесть со всеобъемлющим разумом Будды, лежащим в основе «взаимоподобия сердечных печатей», т.е. трансперсональной духовности; «безъяйность» и неэгоистичность, представляющая собой истинное «я» (*чжэнь у*); общечеловечность и личностная интимность, саморефлективность и ситуативная адекватность, способность правильно определять все познавательные, волевые, чувственные и поведенч. функции человека.

На рубеже XIX и XX вв., в эпоху заката традиц. конф. философии, нек-рые ее представители пытались уточнить понятие *лян чжи* путем идентификации с категориями др. филос. традиций. **Чжан Бин-линь** предложил его буд. интерпретацию, отождествив с «бодхи» (*бэнь цзяо* — врожденное сознание), а **Лян Ци-чао** использовал для передачи кантовского понятия чистого практического разума.

В совр. яз. термин *лян чжи* обозначает интуицию.

* *Лю Цзун-чжоу*. Лян чжи шо (Изъяснение благосмыслия) // Лю-цзы цюань шу (Полн. [собр.] произв. Учителя Лю [Цзун-чжоу]). Цз. 8. [Б.м.], 1822, л. 24б–26а; Ван Ян-мин цюань цзи (Полн. собр. [соч.] Ван Ян-мина). Т. 1–2. Шанхай, 1997; *Chan Wing-tsit.* Instructions for Practical Living and other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming. N.Y., 1963, index; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 198–220; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 331–332; *Моу Цзун-сань.* Чжи ды чжицзюэ юй Чжунго чжэсюэ (Интеллектуальная интуиция и китайская философия). Тайбэй, 1971; *Ни Си-бао.* Лян чжи шо (Учение о благосмыслии) // Госюэ цзачжи. 1915, т. 1, № 3; *Chang C.* Reason and Intuition in Chinese Philosophy // PEW, 1954, vol. 4, № 2; *idem.* Chinese Intuitionism // PEW. 1960, vol. 10, № 1.

А.И. Кобзев

ЛЯН ШУ-МИН

梁漱溟

Лян Шу-мин, Лян Хуань-дин, Лян Шоу-мин. 17.09.1893, Пекин, — 23.06.1988, Пекин. Философ, представитель **нового конфуцианства**, деятель движения «аграрной реконструкции». В молодости испытал влияние **буддизма**, в 1917–1924 преподавал в Пекинском ун-те инд. философию. В 1922 опубликовал прославившую его книгу «Дун си вэньхуа цзи ци чжэсюэ» («Культуры Востока и Запада и их философии»). После 1924 участвовал в просветительской работе в деревне, в 1931 основал и позднее возглавил Ин-т аграрной реконструкции. Стал одним из создателей и руководителей Демократич. лиги Китая, редактором ее печат. органа «Гуанмин бао» (Гонконг). В 1947, выйдя из Лиги, вернулся к науч. и преподавательской работе, в 1949 опубликовал книгу «Чжунго вэньхуа яо и» («Главный смысл китайской культуры»). В сент. 1953 Лян Шу-мин выступил с критикой КПК за то, что она забыла о нуждах крестьян и оставила их в нищете, сосредоточившись на индустриализации и повышении уровня жизни рабочего класса, за что получил от Мао Цзэ-дуна резкую отповедь. Волна политич. критики «реакционных» взглядов Лян Шу-мина продолжалась до 1956. В ходе «культурной революции» он сознательно уклонился от участия в кампании по критике **Конфуция**. В 1975 завершил работу «Жэнь синь юй жэнь шэн» («Человеческое сознание и человеческая жизнь», опубл. в 1984). В 1980 Лян Шу-мин был избран в Комитет по реформе конституции КНР, в 1985 возглавил Совет независимой Академии кит. культуры.

Идеи Лян Шу-мина сформировались в нач. 1920-х гг. в условиях спора кит. интеллигенции о пределах «вестернизации» нац. культуры. Помимо **конфуцианства** и буддизма он испытал влияние идей А. Бергсона и А. Шопенгауэра. Согласно Лян Шу-мину, основа Вселенной — «жизнь» (*шэн мин*), представляющая собой «неисчерпаемую волю-желание (*и юй*)». В творении начал нац. культуры велика роль гения (в Китае это Конфуций, в Индии — Шакьямуни). Направленность воли определяет несходные типы культур: зап. культура носит научно-рациональный характер и нацелена на движение вперед, на борьбу и покорение материального мира; кит. культура интуитивна, философична и направлена на «внутр. жизнь» человека и гармонизацию его отношений с миром; инд. культура по своей природе религиозна и обращена к прошлому, она уводит человека из мира. Сравнивая эти три типа культур, Лян Шу-мин заключил, что мировая культура будущего — это возрожденная кит. культура. Он рекомендовал «отвергать инд. подход, из к-рого нельзя брать ничего», «полностью принимать зап. культуру, но при этом коренным образом модифицировать ее» и «вновь критически взять изначальный кит. подход». Лян Шу-мин усматривал в религии главный водораздел между христианским путем Запада и «безрелигиозно-квазирелигиозным» путем Китая, основанным на моральных поучениях Конфуция, ритуале, музыке и безрелигиозной морали. Опора на субъективистское учение неоконфуцианской школы *синь-сюэ* **Лу Цзю-юаня — Ван Ян-мина** (*луван-сюэпай*) сочеталась у Лян Шу-мина с пристальным вниманием к «рассудочности» (*ли син*) кит. культуры, противостоящей «разумности-интеллектуальности» (*ли чжи*) послекантовского менталитета Запада. «Рассудочность» в учении Лян Шу-мина носит интуитивно-моральный характер и сближается с понятием **Мэн-цзы** врожденного знания добра (**лян чжи**). В конце жизни Лян Шу-мин попытался заново изложить свое учение о «вселенской изначальности человеч. духа» с опорой на совр. достижения психологии, биологии и нейропсихологии.

* Лян Шу-мин цюань цзи (Полн. собр. [соч.] Лян Шу-мина). Т. 1–8. Цзинань, 1989–1993; ** *Цвериашвили А.Г.* Культурологические воззрения Лян Шумина // Общественно-политическая мысль в Китае (кон. XIX — XX в.). М., 1988; *Ван Дун-линь.* Лян Шу-мин юй Мао Цзэ-дун. Чанчунь, 1989; *Гао Юэ-мин.* Лян Шу-мин сысян яньцзю (Исследование идей Лян Шу-мина). Тяньцзинь, 1995; *Чжу Хан-гао.* Лян Шу-мин сянцунь цзяньшэ яньцзю (Исследование [теории] аграрной реконструкции Лян Шу-мина). Тайюань, 1996; *Чжэн Да-хуа.* Лян Шу-мин юй сяньдай синь жу-сюэ (Лян Шу-мин и современное новое конфуцианство). Тайбэй, 1993; *Шань Фэн.* Лян Шу-мин шэхуй гайцзао гоусян яньцзю (Исследование замыслов

乙

социальных реформ Лян Шу-мина). Цзинань, 1996; *Alitto G.S.* The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity. Berk., 1986; *An Yanming.* Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and the Evolution of Terms // PEW. 1997, vol. 47, № 3; *idem.* Liang Shuming: Eastern and Western Cultures and Confucianism // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.) — Oxford, 2002, p. 147–164; *Weselowski Z.* Lebens und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893–1988). Dargestellt anhand seines Werks "Dong-Xi wenhua ji qi zhexue". Sankt Augustin–Nettetal, 1997.

А.В. Ломанов

МА И-ФУ

馬一浮

Ма И-фу. 1883–1967. Философ. С 1903 изучал историю зап. лит-ры в США, с 1907 — историю зап. философии в Японии. В 1938 преподавал в Чжэцзянском ун-те, с 1939 — в академии Фусин в Сычуани. В 1953 возглавил в пров. Чжэцзян литературно-историч. палату (*вэньшигуань*). Соч. Ма И-фу объединены в сб-ки «Тайхэ хуй юй» («Собрание речей из Тайхэ»), «Ишань хуй юй» («Собрание речей из Ишаня»), «Фусин шуюань цзян лу» («Записи лекций из академии Фусин», вып. 1–9).

Стремился сохранять классич. стиль и форму философствования. В творчестве Ма И-фу отсутствуют тенденции к модернизации **конфуцианства** за счет усвоения зап. мысли, поэтому он не может быть отнесен в полной мере к **новому конфуцианству**. Взгляды Ма И-фу близки неоконф. школам *ли-сюэ* и *синь-сюэ* (см. **Неоконфуцианство**). Считал, что «неявленность» «пневмы» (**ци** [**1**]) не есть «небытие» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**), но представляет собой «чистый принцип» (**ли** [**1**]). Выступал против дуализма *ли* [*1*] и *ци* [*1*], т.к. они «восходят к одному источнику» и в реальном бытии неразделимы. Если человеч. органы — это «орудия» (**ци** [**2**]), их действия суть «пневма» (*ци* [*1*]), то принципы этих действий — *ли* [*1*]. В трактовке соотношения «основы» (*ти* [*1*]) и «функции» (*юн* [*2*]) (см. **Ти–юн**) близок **Сюн Ши-ли** (также испытал влияние буд. традиции). Хотя в логич. аспекте первично *ти* [*1*], а *юн* [*2*] им порождается, в реальности они «недвойственны» и не существуют помимо друг друга. Обратное движение идет в рамках «отражения» *юн* [*2*] с одновременным возвращением к *ти* [*1*].

Полагал, что в универсальном смысле древние «Шесть канонов» («Лю цзин») образуют «шесть искусств» (*лю и*), охватывающих всю (в т.ч. зап.) духовность и естественно проистекающих из человеч. природы. Учения **«Чжоу и»** о «переменах» (*и* [*4*]) и доктрина **«Чунь цю»** соответствуют модусу «истины»; «стихи» (*ши* [*6*]) и «писания» (*шу* [*4*]) как духовное выражение **«Ши цзина»** и **«Шу цзина»** дают модус «добра», а «ритуал» (**ли** [**2**]) и «музыка» (*юэ* [*1*]) **«Ли цзи»** и «Юэ цзина» — модус «красоты». Считал «принцип» (*ли* [*1*]) тождественным «духу» («сердцу» — **синь** [**1**]).

Известный совр. конфуцианец **Сюй Фу-гуань** считал Ма И-фу одним из четырех великих конфуцианцев наших дней наряду с **Лян Шу-мином**, Сюн Ши-ли и Чжан Цзюнь-маем.

*** Хэ Линь.* У ши нянь лай ды Чжунго чжэсюэ (Китайская философия за 50 лет). Шэньян, 1989; *Чэнь Лай.* Ма И-фу ды ли ци ти юн лунь (Суждения Ма И-фу о «принципе» и «пневме», «основе» и «функции») // Чжэсюэ яньцзю. 1993, № 2.

А.В. Ломанов

«Манифест китайской культуры людям мира» («Вэй Чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь»). Опубликован в 1958 в журн. «Миньчжу пинлунь» («Демократическое обозрение») и «Цзай шэн» («Возрождение») (Тайвань) с подзаголовком: «Наше общее понимание перспектив кит. и мировой культуры и исследования кит. мысли». Основополагающий программный документ представителей **нового конфуцианства** Тайваня и Гонконга послевоенного периода — **Моу Цзун-саня**, Чжан Цзюнь-мая, **Сюй Фу-гуаня** и **Тан Цзюнь-и**. Придавая проблеме кит. культуры мировое значение, авторы «Манифеста» отметили значительное внимание к ней со стороны Запада и отвергли трактовку кит. культуры как «мертвой». Она тяжело больна, но еще жива. В ней — будущее трети населения земного шара. Она — не историко-археологич. памятник и помимо изучения требует сочувствия и уважения. Считая кит. философию ключом к пониманию духовной культуры Китая, авторы «Манифеста» подчеркивали ее «однокорневой характер» (*и бэнь син*), т.е. гомогенность, контрастирующую с множественностью культурных истоков зап. традиции (Древняя Греция, Иудея, Рим, араб. мир и т.д.). Идущие от миссионеров оценки кит. культуры как нерелиг. и обращающей внимание лишь на внеш. отношения между людьми в целях поддержания социально-политич. порядка отвергаются авторами «Манифеста». Они считают лежащую в основе традиц. кит. этики идею единства человека и Неба (см. **Тянь** [**1**]) глубинным основанием внутр. духовной жизни. Для понимания кит. культуры необходимо уяснение моральной метафизики «учения о сердце и природе» (*синьсин-сюэ*; см. **Синь** [**1**]), к-рое недопустимо трактовать в чисто рационалистич., атеистическо-натуралистич. духе. Авторы особо настаивали на важности для кит. духовности неоконф. «учения о сердце» (*синь-сюэ*) и присущем «сердцу» (*синь* [*1*]) «благом знании» (**лян чжи**; см. **Ван Ян-мин**). Констатируя необходимость заимствования достижений науки и демократии, создатели «Манифеста» отвергли идею принципиальной несовместимости кит. культуры с этими ценностями, считая необходимым всестороннее развитие человека как субъекта не только морали, но и познания и практики. Нет необходимости избавляться от традиц. культуры, надо лишь заполнить теоретич. науч. знанием лакуну между понятиями истинной добродетели и практики. Несмотря на политич. практику республиканского Китая и КНР, авторы «Манифеста» считают демократич. развитие кит. культуры определившимся. По их мнению, успеху марксизма в КНР способствовали прежде всего национально-освободительные аспекты идеологии КПК, ее вклад в борьбу с Японией, тактика единого фронта с демократич. партиями, а не мифич. антидемократичность кит. нац. сознания. Западу стоит оставить холодно-отстраненную позицию в изучении Китая и попытаться принять присущий кит. мысли дух «восприятия существующего как истинного», полноту и духовность сознания, чувство «мягкой доброты и печали, грустного сожаления» по поводу язв мира, переживание «Поднебесной как одной семьи».

В целом «Манифест» ориентирован на преодоление чувства несостоятельности кит. культуры как у китайцев, так и у представителей иных культур.

* Дандай синь жу-цзя (Современное новое конфуцианство). Пекин, 1989, с. 1–52; ** *Чэнь Шао-мин.* Вэньхуа баошоучжуи ды сюаньянь (Манифест культурного консерватизма) // Гуандун шэхуй кэсюэ. 1990, № 2.

А.В. Ломанов

«МАНИФЕСТ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЛЮДЯМ МИРА»

為中國文化警告
世界人士宣言

乙

Маошань школа *см.* **Шанцин-пай**

«Мао ши» *см.* **«Ши цзин»**

«Махаяна-шраддхотпада-шастра» *см.* **«Да шэн ци синь лунь»**

МИН [1]

Мин [1] — «предопределение» («судьба, жизнь, жизненность, веление, приказ, мандат»). Категория кит. философии, сочетающая значения «жизненное предопределение» и «предопределенная жизнь». Этимологич. смысл иероглифа *мин* [*1*] — «устный приказ» (включает элементы «рот» и «приказ»). Осмысление Неба (**тянь [1]**) как «безмолвно» руководящей миром силы (**«Ши цзин»**, XI–VII вв. до н.э.: «Несомое вышним Небом не имеет ни звучания, ни запаха»; **«Лунь юй»**, V в. до н.э.: «Учитель сказал: „Разве Небо что-нибудь говорит?“») привело к филос. истолкованию понятия *мин* [*1*] как негласного предписания, судьбы, определяющей и жизнь и смерть. Напр., в «Лунь юе» смерть в одном случае определяется как *мин* [*1*], в другом — как утрата *мин* [*1*] (ср. рус. выражения «не судьба» и «такова судьба»). В отличие от зап. терминов, выражающих два аксиологически противоположных понятия судьбы — как равно несвободных счастливой случайности и несчастливой необходимости (др.-греч. tychē–anancē, aisa–dicē и т.п.; лат. fortuna–fatum; рус. счастье–рок, судьба–участь и т.п.), кит. *мин* [*1*] выражает понятие судьбы как предопределения, допускающего возможность свободы (ср. совмещение идей предопределения и свободы воли в христианстве). *Мин* [*1*] предполагает отсутствие необходимости в двух смыслах: 1) возможность изменения самого предопределения; 2) возможность подчинения ему либо уклонения от него. Осн. корреляты *мин* [*1*] — понятия **тянь [1]** (Небо) и **син [1]** («[индивид.] природа») отражают представления (прежде всего конф.) о реализации «предопределения» на уровне космоса (неба и земли — *тянь ди*), социума (Поднебесной — *тяньшя*) и гос-ва и на уровне отдельной «вещи», в т.ч. человеч. «природы».

Понятие *мин* [*1*] появляется в 1-й пол. I тыс. до н.э. в древнейших письменных памятниках («Ши цзин», **«Шу цзин»**) гл. обр. как атрибут Неба — «небесное предопределение» (*тянь мин*). Уже в «Ши цзине» представлена идея «обновления предопределения» (*мин вэй синь* — совр. значение «реформа»), а в **«Чжоу и»** — идея «смены предопределения» (*гэ мин* — совр. значение «революция»). Первоначально понятия *тянь мин* и *гэ мин* проецировались исключительно на социум и его репрезентанта — правителя (Сына Неба — *тянь цзы*). *Мин* [*1*] рассматривалось как «повеление», «мандат» высшей регулятивной силы — Неба, адресованный правителю. Несоблюдение велений Неба могло привести к передаче «мандата» др. лицу. Напр., в «Шу цзине» идеей *гэ мин* как получения кары за порок и награды за добродетель объясняется падение дин. Шан-Инь и воцарение дин. Чжоу в XII/XI в. до н.э. Основополагающую теоретич. разработку концепции изменения «[небесного] предопределения» осуществил **Мэн-цзы** (IV–III вв.), хотя и без применения термина *гэ мин*: передачей власти над Поднебесной распоряжается Небо, и при нарушении нормального династийного правления негодный правитель становится узурпатором трона, к-рый передается Небом подлинному Сыну Неба.

Расширение понятия Неба (*тянь* [*1*]), ставшего выражением высшего природ. начала, привело к включению в смысловой спектр «небесного повеления» представлений о некоем импульсе, посредством к-рого Небо наделяет вещи определенными свойствами, — о «предопределении». Это проявилось уже в раннеконф. трактовках бинома *тянь мин*, к-рый отчетливо противостоит понятию *тянь чжи* (небесная воля) у моистов (см. **Мо-цзя**): *мин* [*1*] у конфуцианцев не предполагает конкретного субъекта волеизъявления. Но если сам **Мо Ди** (V в. до н.э.) полагал, что любая вера в «предопределение» бессмысленна, т.к. «парализует» человека, судьба к-рого на самом деле зависит лишь от его прилежания и настойчивости в выполнении познаваемой «воли Неба», то **Конфуций** (VI–V вв. до н.э.) считал «познание предопределения» (*чжи мин*) обязательным для «благородного мужа» (**цзюнь цзы**). Последователи Конфуция, основываясь на принципе гомоморфизма макро- и микрокосма, осмыслили возможность познания и изменения человеком собств. «[индивид.] природы» (*син* [*1*]) как возможность познания Неба и влияния на него: «Знающий свою природу знает Небо» («Мэн-цзы», VII A, 1); «Способный исчерпывающе [раскрыть] свою природу... может войти в триединство с Небом и Землей» («Чжун юн», § 22). Под «исчерпывающим [раскрытием]» подразумевается

совершенное знание своей истинной природы и адекватное этому знанию поведение. Основополагающие для конфуцианства представления о двух видах связей между человеч. «природой» и «небесным предопределением», образующих замкнутый круг «совпадающего единства Неба и человека» (*тянь жэнь хэ и*), закреплены в **«Чжун юне»**: «Предопределяемое (*мин* [*1*]) Небом называется природой (*син* [*1*])», а также в комментирующей части «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», ок. IV в. до н.э.): «До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается] природа — для того чтобы дойти до конца в том, что предопределено (*мин* [*1*])».

Согласно Мэн-цзы, «если нет доводящих до конца, а нечто доходит до конца — это предопределение». *Мин* [*1*] у него рационально и нефатально: «Нет ничего, что не было бы не предопределено (*фэй мин*), но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной». Субъект может «утвердить предопределение» (*ли мин*) либо «устранить» его (*фан мин*). **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.) фактически развил эти идеи в тезисе о творческом «устроении небесного предопределения» (*чжи тянь мин*). **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) компромиссно признал существование двух видов «предопределения»: «великого» (*да мин*), к-рое «телесно» (*ти* [*1*]), т.е. природно, и «изменяющегося» (*бянь мин*), к-рое «политично» (*чжэн* [*3*]), т.е. подвержено социально обусловленным изменениям. **Ван Чун** (I в. н.э.) истолковывал *мин* [*1*] как воздействие природных («пневменных»—**ци** [**1**]) задатков на продолжительность жизни и возможность достичь благосостояния. Он критически изложил концепцию трех видов «предопределения»: 1) «правильное, должное» (*чжэн мин*) — максимальная степень благосостояния, к-рой человек способен достичь при своих природных задатках; 2) «окказиональное, претворенное» (*суй мин*) — достижение благосостояния при концентрации усилий на должном действии и бедствие в случае «подчинения чувственности и разгулу страстей» того, на кого это «предопределение» нисходит; 3) «инцидентное, превратное» (*цзао мин*) — когда «благие» (*шань* [*2*]) действия приводят к пагубным последствиям из-за неизвестных человеку неблагоприятных внеш. факторов.

Аналогич. концепция трех видов «предопределения» изложена **Бань Гу** в синхронном памятнике **«Бо ху тун»**, где первый вид определен как дарующий долголетие (*шоу мин*), остальные — как у Ван Чуна. **Сюнь Юэ** (II в. н.э.) выделял «три категории» (*сань пинь*) «небесного предопределения», связанные с качеством «природы» человека. Основываясь на положении Конфуция о неизменности высшей мудрости и низшей глупости, он определил высшую и низшую категории «предопределения» как неизменные, а среднюю поставил в зависимость от «человеч. дел» — ее можно изменить в ту или иную сторону.

В кит. **буддизме** (выступая эквивалентом санскр. дживита) и в средневековом **даосизме** термин *мин* [*1*] стал выражать идею жизненного, пневменно-энергетич., витального начала, отличаемого от сознательно-рационально «природы» (*син* [*1*]) и духовно-психич. «сердца» (**синь [1]**). Правда, в противоположность спиритуалистически настроенным буддистам натуралистически настроенные даосы проповедовали идею совершенствования *мин* [*1*] в организме адепта, в т.ч. с помощью психофизич. средств «внутренней алхимии» (*нэй дань*). Подобное понимание *мин* [*1*] существенно повлияло на трактовку этой категории в **неоконфуцианстве**.

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ. (судьба); Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 260–267; ** *Васильев Л.С.* Идея предопределения в исторических текстах эпохи Чжоу // Х НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987, с. 61–68; *он же.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 121–150; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 279–286; *Крил Х.Г.* Становление государственной власти в Китае. Империя Зап. Чжоу. СПб., 2001, с. 65–78; *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1970, с. 122–132;

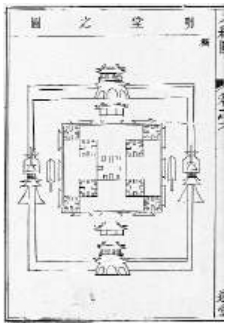
Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989, с. 86–91; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 65–66, 173–174; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 184–201; *Hsu Cho-yun.* The Concept of Predestination and Fate in the Han // Early China. Vol. 1. [Berk.], 1975, p. 51–56; *Nikkilä P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1. The Terms of *Shu Ching* and *Shih Ching.* Helsinki, 1982, p. 78–115 etc.; *Tang Chün-i.* The T'ien Ming (Heavenly Ordinance) in Pre-Ch'in China // PEW. 1961, vol. 11, № 4; 1962, vol. 12, № 1.

А.И. Кобзев

МИН ТАН

明堂

Мин тан — «пресветлый престол», «зал просветления», «храм света». Ритуальный зал в древнем Китае для приема правителем подданных. Именовался также *куньлунь* по назв. священной горы — обиталища небожителей. В кит. культуре понятие *мин тан* осталось символом гармонии, миропорядка. В древности слово *тан* (зал, храм) было синонимично понятию *мин* [*3*] (ясный, светлый); т.о., назв. подчеркивало характер *мин тан* как места для инициации — «просветления», перехода в иное качество, причем инициация считалась исходящей от высшего начала и транслирующейся через правителя. Вероятно, первоначально *мин тан* был священным местом моления Небу (**тянь** [**1**]) и воплощал функцию медиации между Небом и Землей. По легендам, первый *мин тан*, соотносимый в разных источниках либо с архаич. традицией легендарных первоимператоров (Хуан-ди), либо с периодом Чжоу (XII/XI–III вв. до н.э.), представлял собой крытое соломой сооружение без стен, имевшее четыре выхода, с «квадратным основанием и круглым верхом» (символика сторон света, квадратной Земли и круглого Неба). Согласно гл. 31 («Мин тан вэй» — «Позиции на пресветлом престоле») конф. канона «**Ли цзи**», там принимали помазание на правление («вогосударствлялись» — *го* [*1*]) правители уделов и вожди племенных союзов. Древнейшие упоминания о *мин тан* содержатся также в «**Чжоу ли**» и «**Хуайнань-цзы**». В комплексе из пяти священных залов, расположенных по принципу девятеричного квадрата (см. **Цзин–вэй**; **Хэ ту**, **ло шу**; **Цзин тянь**; **Цзю чоу**), *мин тан* занимал южн. позицию, что по кит. космологич. представлениям подчеркивало его главенство. Неоднократные попытки соорудить *мин тан* предпринимались императорами в эпоху Хань (кон. III в. до н.э. — III в. н.э.), для чего придворные ученые получали задания представить государю соответствующий проект. Традиция их построения прослеживается до VI в., последующие упоминания о них сомнительны. Крупнейшие *мин тан* размещались в Лояне и Чанъани (совр. Сиань), они неоднократно горели и отстраивались вновь. Остатки предположительно классич. *мин тан* эпохи Хань найдены в южн. пригороде Сиани. Сооружение представляло собой ступенчатую прямоугольную постройку, окруженную рвом с водой, со сторонами свыше 200 м.



В *мин тан* реализовывались космогонич. символика **инь–ян**, «пяти элементов» (**у син**), слияния небесного и земного начал, к-рые передавались с помощью особенностей архитектуры *мин тан*, и нумерологич. конструкции (см. **Сяншучжи-сюэ**); последние содержались в текстах, посвященных *мин тан*. Вероятно также, что построение *мин тан* соотносилось с астрономич. объектами, в частности с созвездием Большой Медведицы. В зале *мин тан* правитель, чей образ сополагался с небесным началом, должен был осуществлять стяжение Неба и Земли, мира сакрального и людского, приводя т.о. вещи к гармонии. Мироустроительная функция *мин тан* символически проявлялась, напр., в особом порядке размещения гостей-подданных в зале. В *мин тан* съезжались правители уделов (*хоу* [*3*], *бо* [*1*], *цзы* [*3*], *нань* [*2*]), а также «варвары четырех сторон света», к-рые занимали строго определенные места в зале, соответственно «сторонам», откуда прибыли, лицом к правителю. В центре зала находился сам правитель и три князя (*гун* [*2*]; см. **Да тун**; **Гун** [**1**]).

Мироустроительная символика *мин тан* оказала влияние на разработку ряда текстологич. и нумерологич. схем, воплощавших гармонию Поднебесной, на теорию акупунктуры, а также схемологию **тай цзи** (Великого предела), «пяти элементов».

** *Блинова Е.А.* «Пресветлый престол» (Мин тан) как пространственно-административная (землеустроительная) схема // XIX НК ОГК. Ч. 1. М., 1988; *Ван Го-вэй.* Мин тан мяо цинь тун као (Общее исследование храмовых залов пресветлого престола) // Гуань-тан цзи линь (Собр. [соч. Ван] Гуань-тана). Кн. 1. Пекин, 1959, с. 123–144; *Ван Ши-жэнь.* Хань Чанъань чэн наньцзяо личжи цзянь чжу (Ритуальная постройка эпохи Хань в южном предместье Чанъани) // Каогу. 1963, № 9; *Lin J.T.C.* The Sung Emperors and the Ming-t'ang or Hall of Enlightment // Etudes Song. Ser. II. Civilization. 1973, № 1, p. 15–58; *Maspero H.* Le Ming-T'ang et la crise religieuse chinoise avant les Han // Mélange chinoise et bouddhiques. Brux., 1951, vol. 9.

Е.А. Блинова

МИН-ЦЗЯ

名家

Мин-цзя — «школа имен» (школа номиналистов, логистов, апоретиков), или *синмин-цзя* — «школа [изучения] телесных форм и имен». Одно из осн. направлений древнекит. философии периода «борьбы ста школ» (VI–III вв. до н.э.), теоретически оформившее связанную с ним более общую традицию *бянь* [*1*] (красноречие, полемика, спор, эристика, риторика, диалектика, софистика), к-рая впервые в **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.) была определена как антитетическая аналитика суждений и дихотомизирующая диалектика высказываний. *Мин-цзя* аккумулировала в учениях своих представителей протологич. и «семиотич.» проблематику, частично затрагивавшуюся в даос. теории (см. **Даосизм**) «безымянности» (*у мин*), т.е. знакового релятивизма и словесной невыразимости истины, в конф. концепции (см. **Конфуцианство**) «правильного [употребления] имен» (**чжэн мин**), т.е. соответствия слов порядку вещей, в моистской ориентированной на науку систематике терминологич. дефиниций и в связанных с судебной практикой методологич. построениях **легизма**. В XX в. **Ху Ши**, **Лян Ци-чао** и **Цянь Му** вслед за Лу Шэном (III–IV вв.) видели корни *мин-цзя* в моизме (см. **Мо-цзя**), а Го Мо-жо и Хоу Вай-лу — в даосизме, но большинство специалистов считают ее самостоятельной школой.

В качестве ведущего идейного течения «золотого века» кит. философии *мин-цзя* фигурирует уже в самых первых классификациях филос. школ. Древнейшие из них содержатся в примерно синхронных текстах III в. до н.э. — в гл. 6 «Сюнь-цзы» («[Трактат] Учителя Сюня»; см. **Сюнь-цзы**) и гл. 33 «Чжуан-цзы» («[Трактат] Учителя Чжуана»). В конф. памятнике «Сюнь-цзы» помимо пропагандируемого автором и потому поставленного особняком идейного наследия **Конфуция** (VI–V вв. до н.э.) и его ученика Цзы Гуна (V в. до н.э.) выделены «шесть учений» (*лю шо*), среди к-рых пятым указано учение **Хуй Ши** (IV в. до н.э.) и **Дэн Си** (VI в. до н.э.), к-рые, «не следуя как закону (**фа** [**1**]) прежним [образцовым] государям (*ван* [*1*]), не утверждая благопристойность (**ли** [**2**]) и должную справедливость (**и** [**1**]), любят заниматься странными учениями и развлекаться диковинными высказываниями; будучи весьма разборчивыми (*ча*), не благожелательны, будучи красноречивыми (*бянь* [*1*]), не находят применения; многодеятельны, но малорезультативны; не могут стать основой порядка (*чжи* [*11*]); при этом поддерживаемое ими основательно, а говоримое ими резонно (*ли* [*1*]) настолько, что способно обмануть и смутить глупую толпу».

В основополагающем даос. памятнике «Чжуан-цзы» также выделено стержневое, передающее древнюю мудрость учение конфуцианцев, к-рому противопоставлены «сто школ» (*бай цзя*), разделенные на шесть направлений. Последнее из них представляют Хуй Ши, Хуань Туань (IV в. до н.э.), **Гунсунь Лун** (IV–III вв. до н.э.) и диалектики (*бянь чжэ*), к-рые «приукрашивали сердца людей и изменяли их помыслы, были способны покорить человеч. уста, но не способны покорить человеч. сердца».

Эти структурно аналогичные шестеричные построения, отражающие концепцию шестичленности мироздания (*лю хэ* — «шесть совмещений», т.е. четыре

страны света, зенит, надир) и культуры (*лю и* — «шесть искусств», *лю цзин* — «шесть канонов»), а также исходящие из идеи единства истины Пути-*дао* и многообразия ее проявлений, стали основой для первой классификации основных филос. учений как таковых, а не просто их представителей, к-рую осуществил Сыма Тань (II в. до н.э.). Написанный им специальный трактат о «шести школах» (*лю цзя*) вошел в заключительный резюмирующий (*цзы сюй*) 130-й свиток-цзюань составленной его сыном **Сыма Цянем** (II–I вв. до н.э.) первой всеобщей истории Китая **«Ши цзи»** («Исторические записки»), являющейся также компендиумом филос. взглядов и науч. знаний того времени. Здесь конфуцианство, опирающееся на «каноны и предания шести искусств» (*лю и цзин чжуань*), введено в общий ряд и все школы названы своими именами. Вновь поставленная на пятое место *мин-цзя* охарактеризована как «приводящая людей к скромности и умело нарушающая истину (**чжэнь** [**1**])», т.е. «скрупулезно разбирающаяся и докучливо придирающаяся, приводящая людей к невозможности вернуть свои помыслы, исключительно сосредоточенная на именах и нарушающая человеч. чувства (*цин* [*2*])», однако в ее учении о «правильном [соотношении] имен (*мин* [*2*]) и реалий (*ши* [*2*]) нельзя не разбираться», поскольку оно, «опираясь на имена, взыскивает реалии и не нарушает [приводящего их в порядок нумерологич. (**сяншучжи-сюэ**) [метода] утроения и упятерения (*сань у*)».

Данная схема получила развитие в классификационно-библиографич. труде выдающегося ученого Лю Синя, содержащем материалы его отца, придворного «мужа, широко эрудированного в Пятиканонии» (у *цзин бо ши*) **Лю Сяна**, и легшем в основу древнейшего в Китае, а возможно и в мире, соответствующего каталога «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), к-рый был включен в составленную **Бань Гу** первую собственно династийную историю **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», цз. 30). Эта построенная на образцовой архитектонике «Ши цзи» классификация, во-первых, выросла до десяти членов, а во-вторых, опиралась на ставшую классич. и развивавшуюся до XX в. (Чжан Сюэчэн, **Чжан Бин-линь**, **Дэн Ю-лань**) специальную теорию происхождения каждой из «десяти школ» (*ши цзя*), охватывающих «всех философов» (*чжу цзы*).

По этой теории, в начальный период формирования традиц. кит. культуры, т.е. в первые века I тыс. до н.э., носителями социально значимого знания были офиц. лица, иначе говоря, «ученые» являлись «чиновниками», а «чиновники» — «учеными». Вследствие упадка «пути [образцового] государя» (*ван дао*), т.е. ослабления власти правящего дома Чжоу, произошло разрушение централизованной администр. структуры, и ее представители, лишившись офиц. статуса, оказались вынужденными вести частный образ жизни и обеспечивать собств. существование реализацией своих знаний и умений уже в качестве учителей, наставников, проповедников. В наступившую в сер. I тыс. до н.э. эпоху гос. раздробленности боровшиеся за влияние на удельных властителей представители различных сфер некогда единой администрации образовали разные филос. школы, общее обозначение к-рых — *цзя* [*2*] свидетельствует об их частном характере, ибо данный иероглиф имеет буквальное значение «семья».

Мин-цзя, поставленную и здесь, в «И вэнь чжи», на пятое место, создали выходцы из ведомства ритуальной благопристойности (*ли гуань*), чья деятельность обусловливалась необходимостью приведения во взаимное соответствие номинального и реального в чинах и ритуалах: «В древности имена и ранги не совпадали, в ритуальной благопристойности (*ли* [*2*]) также был разнобой. Конфуций сказал: „Необходимо правильно [употреблять] имена! Если имена неправильны, то слова несообразны, а если слова несообразны, то дела неисполнимы“ („Лунь юй“, XIII, 3. — *А.К.*). В этом ее (*мин-цзя. — А.К.*) достоинство. Однако если этим займется слишком усердный, то понапрасну погрязнет в крючкотворстве, запутается в разбирательствах и только».

К «течению школы имен» (*мин-цзя чжэ лю*) в «И вэнь чжи» отнесены произведения семи ученых: Дэн Си, **Инь Вэня** (IV–III вв. до н.э.), Гунсунь Луна, Чэнгун-шэна (III в. до н.э.), Хуй Ши, Хуангун Цы (III в. до н.э.) и Мао-гуна (III в. до н.э.). Кроме того, известно, что в академии **Цзися** в столице госу-

дарства Ци (IV–III вв. до н.э.) подвизались сторонники *мин-цзя* Тянь Би, Ни Юэ и Инь Вэнь. В «Ши цзи» (цз. 77) Мао-гун описан как благородный мудрец, проводивший время среди азартных игроков и дававший достойные советы правителю. В **«Хань Фэй-цзы»** («[Трактат] Учителя Хань Фэя», III в., гл. 32), напротив, рассказана обличительная притча об «искусном диалектике» Ни Юэ, одолевавшем др. диалектиков из *Цзися* тезисом «Белая лошадь не лошадь», но вынужденном при пересечении заставы на белой лошади заплатить за нее пошлину как за таковую, т.е. «пустыми словами умевшем покорить целое гос-во», а в реальности «не сумевшем ввести в заблуждение одного человека». В более позднем соч. «Синь лунь» («Новые суждения») Хуань Таня (I в. до н.э. — I в. н.э.) эта притча рассказана о Гунсунь Луне. Общефилос. и в особенности гносеологич. взгляды Инь Вэня, по мнению Лю Цзе (1943) и Го Мо-жо (1944), отражены в «эклектико-энциклопедич.» (**цза-цзя**) тексте **«Гуань-цзы»** («[Трактат]» Учителя Гуаня», IV–III вв. до н.э.), в гл. 38 «Бай синь» («Чистое сердце») и гл. 12 «Шу янь» («Стержневые слова»), а также еще в трех главах, в основном принадлежащих его единомышленнику Сун Цзяню (Сун Син, IV в. до н.э.). В целом в письменных памятниках, современных *мин-цзя*, школа охарактеризована как противопоставившая себя традиц. ценностям, властям и народу, бесполезная в практич. жизни, но непобедимая в словопрениях и логич. аргументации.

Ведущими представителями *мин-цзя* были Хуй Ши и Гунсунь Лун, о к-рых, как и о всех пр., сохранилось чрезвычайно мало достоверных сведений. Даты жизни Хуй Ши указываются специалистами с большим разбросом в амплитуде, достигающей 120 лет: от 380–300 до 350–260 до н.э. Относительно больше известно о биографии Гунсунь Луна, но и с нею связана до сих пор не разъясненная загадка. В таком фундаментальном историч. источнике, как «Ши цзи», он, с одной стор., представлен учеником Конфуция, бывшим младше Учителя на 53 года, т.е. родившимся в 499/498 до н.э. (цз. 67), а с другой — гостем чжаоского княжича Пин-юань-цзюня (ум. в 251 до н.э.) и собеседником философа **Цзоу Яня** (ок. 305 — ок. 240 до н.э.), с к-рым они обсуждали «совершенный Путь» (*чжи дао*) (цз. 76). В науч. лит-ре с учетом других источников его рождение обычно относится к периоду между 330 и 315, а смерть — к 250–242 (Ху Ши, Хоу Вай-лу, Го Чжань-бо, Ван Дянь-цзи, I. Kou Pao-koh, Mei Yi-pao, Пан Пу, Фань Шоу-кан, Чжоу Юнь-чжи, Цянь Му, Ван Хун-инь). Однако, во-первых, в «Чжуан-цзы» (гл. 17) и **«Ле-цзы»** («[Трактат] Учителя Ле», IV в. до н.э. — IV в. н.э., гл. 4) сообщается об общении Гунсунь Луна с вэйским княжичем Моу, к-рый, согласно первому и наиболее авторитет. комментатору «Ле-цзы» Чжан Чжаню (IV в.), был сыном правителя гос-ва Вэй Вэнь-хоу, правившего в 446–397 до н.э.; во-вторых, в «Ле-цзы» (гл. 4), **«Люй-ши чунь цю»** («Вёсны и осени господина Люя», XVIII, 5; III в. до н.э.), **«Гунсунь Лун-цзы»** («[Трактат] Учителя Гунсунь Луна», вводная гл. «Цзи фу» — «Хранилище наследия») и «Кун цун цзы» («Учители Кун», II–III вв., гл. «Гунсунь Лун-цзы») говорится о наставлениях Гунсунь Луна в адрес Кун Чуаня, то ли внука Конфуция (комментарий Чжан Чжаня), то ли его потомка в шестом поколении, прожившего 51 год («Ши цзи», цз. 47), что в любом случае укладывается в рамки V — 1-й пол. IV в. до н.э.; а в-третьих, в самом раннем предисловии к «Инь Вэнь-цзы» («[Трактат] Учителя Инь Вэня»), написанном «господином Чжунчаном» (возможно, известным философом **Чжунчан Туном**), сообщается, что Гунсунь Лун был учителем членов академии *Цзися* — Сун Цзяня, Пэн Мэна, Тянь Пяня и Инь Вэня, живших в IV в. до н.э. Поэтому Чэнь Юн-цзе (Chan Wing-tsit) компромиссно приблизил рождение Гунсунь Луна к 380 до н.э., что делает его жизнь более чем 130-летней. Несмотря на явную неправдоподобность, традиц. ученые от Сыма Чжэня (VIII в.) и Чжан Шоу-цзе (VIII в.) до Ян Шэня (XV–XVI вв.) и знаменитого реформатора **Кан Ю-вэя** (XIX–XX вв.) считали его младшим современником Конфуция, дожившим до середины III в. до н.э. Но начиная с Ван Ин-линя (XIII в.) и Гуй Ю-гуана (XVI в.) стала развиваться гипотеза о существовании в древности двух разных лиц с одним именем Гунсунь Лун: первый по прозвищу Цзы-ши из гос-ва Чу или Вэй,

второй — Цзы-бин из Чжоу. Ее приняли некоторые совр. исследователи и переводчики (A. Forke, I. Kou Pao-koh, Mei Yi-pao, Чжан Кай-чжи), но в ней сохраняются противоречия с древнейшими источниками.

В отличие от многочисл. писаний Хуй Ши, от к-рых остались лишь разрозненные высказывания, трактат Гунсунь Луна («Гунсунь Лун-цзы») сохранился до наших дней (в 6 главах из указанных в «И вэнь чжи» 14) и, будучи в осн. или, по А. Грэму, частично (не менее 2 глав из 6, остальные — компиляция IV–VI вв.) аутентичным, является гл. источником, представляющим идеи *мин-цзя*. Однако в библиографич. разделе «Суй шу» («Книги [об эпохе] Суй [581–618]»; сост. в нач. VII в.) он фигурирует в рубрике «даосизм» под назв. «Шоу бай лунь» («Суждения в защиту [положения о] белом»), по-видимому, почерпнутым из зачина самого текста, где это словосочетание, в свою очередь, вероятно, явилось искажением типичной характеристики Гунсунь Луна как автора «Суждений о твердом и белом» (см. Хуань Тань. «Синь лунь»; Ван Чун. «Лунь хэн», гл. 83). «Гунсунь Лун-цзы» состоит из описательного введения «Цзи фу» и пяти весьма теоретичных, но столь же труднопонимаемых (возможно, из-за плохой сохранности) глав: «Бай ма лунь» («Суждения о белой лошади»), «Чжи у лунь» («Суждения об указателях и вещах»), «Тун бянь лунь» («Суждения о проникновении в изменения»), «Цзянь бай лунь» («Суждения о твердом и белом»), «Мин ши лунь» («Суждения об именах и реалиях»). Текст дошел до нас в комментированном издании Се Си-шэня (X–XI вв.), напечатан Чжан Хай-пэном (XVIII–XIX вв.) и включен в сер. «Сы бу бэй яо» («Главное в полноте [всех произведений] по четырем разделам», 1936). Др. его варианты были опубликованы в собрании даос. произведений **«Дао цзан»** («Сокровищница Пути», т. 840, 1445) и сер. «Цзы хуй» («Свод философских трактатов», 1577). После комментария Се Си-шэня следующий был написан только через семь с половиной веков в 1787 Синь Цун-и. Затем «Гунсунь Лун-цзы» прокомментировали Чэнь Ли (1810–1882) в 1849 и знаменитый текстолог Юй Юэ (1899). Важнейшие созданные потом комментарии и исследования трактата представлены в трудах Ван Гуаня (1928), в чьей редакции он вошел в сер. «Синь бянь Чжу цзы цзи чэн» («Заново составленный Корпус философской классики»), Цянь Му (1931), Чэнь Чжу (1937), Тань Цзе-фу (1957), Пан Пу (1979). Имеются его переводы на англ. (A. Forke, 1901–1902; E.R. Hughes, 1942; M. Perleberg, 1952; Y.P. Mei, 1953; A.C. Graham, 1955, 1965, 1967; Chan Wing-tsit, 1963; Ван Хун-инь, 1997), франц. (I. Kou Pao-koh, 1953), нем. (J. Kandel, 1979), япон. (Коянаги Сикита, 1924), совр. кит. (Чэнь Гуй-мяо, 1986; Пан Пу, 1990; Ван Хун-инь, 1997) и рус. (частично: Э.В. Никогосов, 1973; А.М. Карапетьянц, 1974).

В рамках *мин-цзя* Гунсунь Лун, согласно Лю Сяну, унаследовавший от Дэн Си теорию «различного и подобного» (*и тун*), возглавил, согласно Фэн Ю-ланю (1932), полемизировавшее с Хуй Ши течение, утверждавшее «разделенность твердого и белого» (*ли цзянь бай* — «Чжуан-цзы», гл. 12) как фиксируемых разными органами чувств и обозначаемых разными именами различных качеств единой вещи, благодаря чему в древности он прежде всего определялся как диалектик, рассуждавший о «твердом и белом» («Ши цзи», цз. 74, 76; Ян Ши-гу, комментарий к «Гунсунь Лун-цзы» в «И вэнь чжи»). Гунсунь Луну, как и Хуй Ши, а иногда и вместе с ним, приписывается ряд парадоксальных афоризмов, или «софизмов» (*гуй цы*), к-рых, по свидетельству **Ян Сюна** (I в. до н.э. — I в. н.э.), было «несколько десятков тысяч» («Фа янь» — «Законные слова», цз. 2). Если об учениках Хуй Ши в древних текстах нет никаких свидетельств, то Гунсунь Лун, согласно **«Хуайнань-цзы»** («[Трактат] Учителя из Хуайнани», II в. до н.э., гл. 1), имел их достаточно, чтобы вносить в специальный реестр, однако ныне достоверно установлен лишь один — Циу (Циму)-цзы и гипотетически еще два — княжич Моу и Кун Чуань, что соответствует его характеристике в «Ле-цзы» (гл. 4) как одиночки, «не имевшего семьи-школы» (*у цзя*).

Помимо «Гунсунь Лун-цзы», а также цитат и описаний в «Чжуан-цзы», «Ле-цзы», «Сюнь-цзы», «Люй-ши чунь цю», «Хань Фэй-цзы», «Ши цзи», «Шо юань» («Сад речений») Лю Сяна и др. древнекит. памятниках, учение *мин-цзя* отражено в двух специальных трактатах, озаглавленных именами ее предста-

вителей, **«Дэн Си-цзы»** («[Трактат] Учителя Дэн Си») и «Инь Вэнь-цзы» («[Трактат] Учителя Инь Вэня»), к-рые, однако, вызывают сомнение в своей аутентичности, т.е. могут быть компиляциями, составленными значительно позже эпохи жизни их номинальных авторов, вплоть до сер. I тыс. н.э. Все же они так или иначе отражают осн. идеи *мин-цзя*, хотя и в отличие от оригинального «Гунсунь Лун-цзы» со значительной примесью даосизма и **легизма**.

В наиболее полной традиц. библиографии «Сы ку цюань шу цзун му ци яо» («Аннотированный сводный каталог Всех книг четырех хранилищ», 1773–1782) «Дэн Си-цзы» был помещен в раздел «легисты» (*фа-цзя*), поскольку Дэн Си прославился участием в судебных тяжбах («Люй-ши чунь цю», XVIII, 4) и составлением юридич. «[уложения о] наказаниях на бамбуковых [планках]» (*чжу син*).

С помощью простейших логико-грамматич. приемов («словесное мастерство» — *янь чжи шу*, «учение о двояких возможностях», т.е. дихотомических альтернативах, — *лян кэ шо*) в афористичном и парадоксальном «Дэн Си-цзы», состоящем из двух глав: «У хоу» («Отсутствие благосклонности [букв.: толщины]») и «Чжуань цы» («Перевертывание высказываний»), излагается учение о гос. власти как единоначальном осуществлении правителем посредством законов (*фа* [*1*]) взаимного соответствия между «именами» и «реалиями»: «следуя именам, взыскивать реалии» и «исходя из реалий, устанавливать имена». Для этого необходимо сочетание «расширения» (*бо* [*2*]) и «различения» (*бянь* [*1*]), т.е. эрудиции и анализа, ибо «в речениях, различающих различные роды (*лэй*), роды не вредят друг другу, а в упорядочивающих основаниях (*дуань*) основания не спутываются (*луань*) друг с другом». В целом познавательная процедура описывается как «ви́дение образа-символа (*сян* [*1*]), схватывание телесной формы (**син** [**2**]), следование принципу (**ли** [**1**]), правильное [употребление] имени, достижение основания, познание свойства (*цин* [*2*])».

«Инь Вэнь-цзы» также состоит из двух глав, носящих, однако, общее название «Да дао» («Великий Путь»), что соответствует упоминанию об одной его главе в «И вэнь чжи» (см. **Инь Вэнь**). Две гл. темы «Инь Вэнь-цзы» — «телесная форма и имя» и «закон и мастерство» (*фа шу*). Основу этой философии составляет восходящее к канону **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены»; «Си цы чжуань» — «Предание привязанных афоризмов», I, 12) противопоставление «не имеющего телесной формы Великого Пути-*дао*» и «имеющих имена орудийных предметов (**ци** [**2**])». «Имя есть то, что правильно [представляет] телесную форму». Все в мире рождается из «неназываемого» (*бу чэн*) Пути-*дао*, и телесные формы «сами достигают» (*цзы дэ*) своих качеств, из к-рых рождаются имена, «достигающие того, что они называют».

Т.о., прежде всего усилиями философов *мин-цзя*, а также испытавших их влияние поздних моистов и соединившего конфуцианство с легизмом Сюнь-цзы в Китае была создана оригинальная протологич. методология, составлявшая в V–III вв. до н.э. реальную альтернативу победившей в конечном счете нумерологии, т.е. «учению о символах и числах» (**сяншучжи-сюэ**).

Интерес к *мин-цзя*, сошедшей с интеллектуальной арены в конце III в. до н.э. при дин. Цинь (221–207), что А.М. Карапетьянц оригинально объясняет резким изменением синхронного языка, в Китае возобновился на рубеже XIX–XX вв. в связи с нач. освоения зап. логич. учений, в чем значительную роль сыграли реформаторски настроенные мыслители и политич. деятели Чжан Бин-линь и Лян Ци-чао.

Впервые термин *мин* [*2*] в старинном сочетании *мин ли* («имена и принципы») был использован для передачи понятия «логика» в пионерском переводе астрономом Ли Чжи-цзао (XVI–XVII вв.) «Лекций по логике» португальца Педру да Фонсека (XVI в.), получивших кит. заглавие «Мин ли тань» («Исследование имен и принципов») и опубликованных в 1639. Затем в эпоху Цин (1644–1911) Ли Линь-цзян использовал этот бином в сочетании с *сюэ* («учение», «-логия») — *минли-сюэ* («учение об именах и принципах»). В сокр. варианте *мин-сюэ* («учение об именах», «номинология») было использовано в 1824 при переводе зап. работы неизвестного автора, озаглавленной «Мин-сюэ лэй тун» («Энциклопедия учения об именах»). В широкий оборот это словосочетание

пустил знаменитый популяризатор зап. лит-ры Янь Фу (XX в.), прибегший к нему в переводах «Системы логики» Дж.С. Милля («Милэ мин сюэ», 1903) и «Элементарного учебника логики» У.С. Джевонса («Мин сюэ цянь шо», 1908). В таком же традиционалистском стиле переводивший зап. философов выдающийся филолог **Ван Го-вэй** для передачи понятия «логика» прибегнул к альтернативному термину *бянь-сюэ* («учение о диалектике»), выпустив перевод той же самой книги Джевонса под названием «Бянь сюэ» (1909). Логический смысл этому термину придал основоположник миссии иезуитов в Китае Маттео Риччи (1554–1610) в ныне утраченном переводе логических соч. Аристотеля под заглавием «Бянь сюэ и цзи» («Наследие *бянь-сюэ*»). Обиходной данная терминологизация стала в конце XIX в. после выхода в свет в 1875 переводного трактата по логике «Бянь-сюэ ци мэн» («Азы *бянь-сюэ*»). В совр. яз. на смену обоим вариантам семантич. калькирования пришла фонетич. транскрипция *лоцзи* («логика») или *лоцзи-сюэ* («учение о логике», «наука логики»), к-рую начал использовать еще **Янь Фу**. Это свидетельствует об отказе кит. ученых от первоначальных попыток идентифицировать зап. формальную логику с древними учениями «школы имен» и «диалектиков», к-рые продолжают обозначать синонимичными биномами *мин-сюэ* и *бянь-сюэ*.

Начальные попытки логич. интерпретации учений *мин-цзя* были сделаны на Западе А. Форке, опубликовавшим в 1902 на англ. яз. исследование и перевод «Дэн Си-цзы», парадоксов Хуй Ши, «Гунсунь Лун-цзы», и П. Массон-Урселем, опубликовавшим в 1914 на франц. яз. исследование и перевод «Инь Вэнь-цзы». Первым в Китае этот подход, основанный на знакомстве с зап. традицией, комплексно осуществил Ху Ши в новаторской книге “The Development of the Logical Method in Ancient China”, написанной по-английски в 1915–1917 в США и впервые увидевшей свет в Шанхае в 1922. В кит. заглавии книги «Сянь Цинь мин сюэ ши» («История *мин-сюэ* до Цинь») «логическому методу» соответствует термин *мин-сюэ*, распространенный на теории Конфуция, «Чжоу и», Лао-цзы, Чжуан-цзы, Сюнь-цзы и моистов. Одна из особенностей нетривиальной позиции Ху Ши — непризнание существования *мин-цзя* как единой школы и присоединение Хуй Ши с Гунсунь Луном к поздним моистам, к-рых еще Лу Шэн квалифицировал как «моистов-диалектиков» (*мо бянь*).

В изданной в 1919 и многократно переиздававшейся «Истории древнекитайской философии» («Чжунго гудай чжэсюэ ши») Ху Ши также обозначил эту расширительно трактуемую «неомоистскую» методологию термином *бянь* [*1*], переведенным на англ. яз. словом «диалектика».

В работе, гл. обр. посвященной зап. логике, «Лунь ли сюэ да цюань» («Учение о принципах суждений во всей полноте», 1930) Ван Чжан-хуань первым употребил бином *бянь-сюэ* как синоним *мин-сюэ*, относящийся к древнекит. логике и методологии. В реминисцирующей заглавие Ху Ши и опубликованной через десять лет книге Го Чжань-бо *мин-сюэ* контрастно изменено на *бянь-сюэ* — «Сянь Цинь бянь-сюэ ши» («История *бянь-сюэ* до Цинь», 1932). Как и Ху Ши, он счел понятие *бянь-сюэ* более узким, включив в него столпов *мин-цзя* — Дэн Си, Хуй Ши и Гуньсунь Луна, а также поздних моистов и Сюнь-цзы. Еще через десятилетие Хоу Вай-лу в «Истории древнекит. идеологических учений» («Чжунго гудай сысян сюэшо ши», 1944) выступил против такого объединения, определив учения *мин-цзя*, представленные Хуй Ши и Гунсунь Луном, как «софистику» (*гуйбянь-сюэ*), хотя и признав в них, как у поздних моистов и Сюнь-цзы, присутствие зачаточной формы «логики» («учения о принципах суждений» — *луньли-сюэ*). Тогда же Го Мо-жо в статье «Мин бянь сы чао ды пи пань» («Критика идейного течения *мин бянь*», 1944) использовал синтетич. категорию *мин бянь сы чао*, под к-рую подвел представителей всех основных филос. школ IV–III вв. до н.э.: 1) Ле-цзы; 2) Сун Цзяня и Инь Вэня; 3) Ни Юэ; 4) Гао-цзы и Мэн-цзы; 5) Хуй Ши и Чжуан-цзы; 6) Хуань Туаня и Гунсунь Луна; 7) поздних моистов; 8) Цзоу Яня. В дальнейшем сочетание *мин бянь* (вместе с производными от него развернутыми терминами) стало расхожим в общих трудах по истории кит. философии, напр. таких авторов, как Чжао Цзи-бинь, Хоу Вай-лу, Ду Го-сян, Жэнь Цзи-юй.

Ван Дянь-цзи в продолжающей оставаться наиболее подробной монографии «Чжунго лоцзи сысян шиляо фэньси» («Анализ материалов по истории кит. логической мысли», т. 1, 1961) также применил категорию *мин бянь*, определив ее как совмещающую логику с наивной диалектикой и др. познавательными методами и отделив от «логич. науки» (*лоцзи кэсюэ*) поздних моистов (*мо бянь*), «диалектики» (*бянь чжэн*) военной философии (*бин-цзя*) Сунь-цзы и «софистики» (*гуй бянь*) натурфилософа-нумеролога Цзоу Яня и дипломатич. «школы вертикальных и горизонтальных [политических споров]» (**цзунхэн-цзя**). В итоге в круг *мин бянь* попали: 1) Дэн Си; 2) Сун Цзянь и Инь Вэнь; 3) Пэн Мэн, Шэнь Дао, Тянь Пянь, Шэнь Бу-хай, Ши Цзяо, Ни Юэ, Тянь Ба, Мао-гун; 4) Хуй Ши; 5) Гунсунь Лун.

Тань Цзе-фу, развив идею, впервые высказанную в 1935, в книге «Син мин фа вэй» («Раскрытие тонкостей [школы] телесных форм и имен», 1957) осуществил иную классификацию, с одной стор., как Лу Шэн и Ху Ши, вновь связав поздних моистов и Хуй Ши в единую «школу имен» (*мин-цзя*), а с другой — выделив полемизировавшую с ней «школу телесных форм и имен» (*синмин-цзя*, *синминчжи-цзя*) в составе: Дэн Си, Гунсунь Лун, Инь Вэнь, Тянь Би, Ни Юэ, Хуань Туань, Мао-гун и Циму-цзы.

Новейшая теория древнекит. логич. «учения об именах и диалектике» (*мин-бянь-сюэ*) как сочетание «учения об именах» (*мин-сюэ*) и «учения о диалектике» (*бянь-сюэ*) представлена в монографии Чжоу Юнь-чжи «Мин бянь сюэ лунь» («Суждения об учении об именах и диалектике», 1996), сфокусированной на трех наиболее методологичных текстах — главах из «Гунсунь Лун-цзы» («Мин ши лунь» — «Суждения об именах и реалиях»), «Мо-цзы» («Сяо цюй» — «Малый выбор»), «Сюнь-цзы» («Чжэн мин» — «Правильное [употребление] имен») и содержащей самую подробную информацию по истории формирования соответств. терминологии.

Во 2-й пол. XX в. в связи с бурным развитием логико-лингвистич. и семантико-аналитич. исследований в зап. синологии началось изучение идейного наследия *мин-цзя* и традиции *бянь* [*1*] с помощью совр. формальных методов, что выявляет важнейшие особенности познавательной методологии древнекит. философии. После оригинальных интерпретаций А. Грэма, Я. Хмелевского и В.С. Спирина, опубликованных в 1950–1960-х гг., важнейшие достижения представлены в обобщающих работах А. Грэма (1978, 1986, 1989), В.С. Спирина (1978), Ч. Хансена (1982) и Ч. Харбсмайера (1998).

На основе иероглифа *мин* [*2*], совмещающего значения «слово» и «слава», сложились также совр. историко-философские, логико-математич. и лингвистич. термины, связанные с понятием «имя» (*вэйминлунь*, *минмулунь* — «номинализм», *минцы* — «имя, термин», *миншу* — «именованное число», *минцзы* — «имя собственное»), а на основе *бянь* [*1*] — «диалектика» (*бяньчжэн*, *бяньчжэнфа*), «риторика» (*бяньлуньфа*), «[судебная] защита» (*бянь ху*).

* Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 292–294; т. 2. М., 1973, с. 25–40, 51–65; Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995, с. 282–284, 395–403; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 192–201; Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 43–46; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 318–361; *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-философские исследования. М., 1974; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993; *он же.* Школа имен (мин цзя): коллизия логики и диалектики // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004, с. 550–557; *Крушинский А.А.* Имена и реалии в древнекитайской логике и методологии (обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987, с. 88–105; *он же.* Онтология «Гунсунь Лун-цзы» // XVI НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001, с. 574–575; *Спирин В.С.* О «третьих» и «пятых» понятиях в логике древнего Китая // Дальний Восток. М., 1961; *он же.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976; *Ткаченко Г.А.* Даосизм и школа имен в традиции древнекитайской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории

философии стран Востока. Ч. 1. М., 1996; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 103–115; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957; *Ван Дянь-цзи.* Чжунго лоцзи сысян ши (История китайской логической мысли). Шанхай, 1979; *Чжоу Юнь-чжи.* Мин бянь сюэ лунь (Суждения об учении об именах и диалектике). Шэньян, 1996; *Чжоу Юнь-чжи, Лю Пэй-юй.* Сянь Цинь лоцзи ши (История логики до [эпохи] Цинь). Пекин, 1984; *Chmielewski J.* Notes on Early Chinese Logic // Rocznik orientalistyczny. Kraków, 1962, t. 26, z. 1; 1963, t. 26, z. 2; t. 27, z. 1; 1965, t. 28, z. 2; t. 29, z. 2; 1966, t. 30, z. 1; 1968, t. 31, z. 1; 1969, t. 32, z. 2; *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong, London, 1978; *idem.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China // La Salle (Ill.), 1989; *Hansen Ch.* Language and Logic in China. Ann Arbor, 1983; *Harbsmeier Ch.* Language and Logic // *J. Needham* (ed.). Science and Civilization in China. Vol. VII, pt 1. Camb., 1998; *Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928.

А.И. Кобзев

МИНЬ БЭНЬ

民本

Минь бэнь — «народоосновие». По мнению Ю.М. Гарушянца, соответствует понятию «народность» из известной формулы «православие, самодержавие, народность». Сформировавшийся до эпохи Цинь (кон. III в. до н.э.) идеал социального устройства. Понимание народа как «корня-основы» (*бэнь*) восходит к тексту **«Шу цзина»** (гл. «У цзы чжи гэ»): «Народ есть корень-основа гос-ва, если корень крепок, то гос-во в спокойствии» (*минь вэй бан бэнь, бэнь гу бан нин*). Этот тезис не содержал идеи непосредств. влияния народа на политику, посредующим звеном выступало высшее начало — Небо (**тянь [1]**), «слушающее ушами народа и видящее глазами народа»: если правление не будет гуманным и справедливым, Небо лишит государя его сакрального «небесного мандата» (*тянь мин*; см. **Мин [1]**) на царствование. Идеи *минь бэнь* были развиты **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.): «Народ есть главное, за ним следуют духи земли и зерна, государь на последнем месте» («Мэн-цзы», VII Б). Он также ввел в оборот положение о том, что свержение правителя, утратившего гуманность и справедливость (**и [1]**), ничем не отличается от устранения простолюдина. Правителю предписывается заботиться о материальной жизни подданных, с тем чтобы завоевать «сердце народа» (*минь синь*) и обеспечить в гос-ве стабильность и гармонию (**хэ [1]**). Этич. основой *минь бэнь* выступало проведение монархом «гуманной политики» (*жэнь чжи*; см. **Жэнь [2]**), практич. формой осуществления — «выдвижение мудрых/талантов» (*шан сянь*), что обсуждалось не только конфуцианцами, но и представителями моизма (см. **Мо-цзя**). Хотя *минь бэнь* в первую очередь было предписанием верхам, положение о нем также брали на вооружение мыслители, настаивавшие на ограничении абс. власти монарха (см. **Хуан Цзун-си**; **Гу Янь-у**). В новое время доктрина *минь бэнь* зачастую не только сопоставлялась, но и отождествлялась с зап. пониманием демократии. Однако совр. развитие стран конф. ареала Азиатско-тихоокеанского региона демонстрирует связь авторитарной (с зап. т. зр.) политич. практики в этих странах с идеями *минь бэнь.* Представители **нового конфуцианства** обычно трактуют идеи *минь бэнь* как не развернувшуюся в реальности и превосходящую зап. демократию систему, где дополнением к конф. учению о равенстве людей по «природе» (**син [1]**), «срединности» (см. **«Чжун юн»**) и «гармонии» служили даос. нонконформистские идеи нерастворения личности в офиц. учении и гос. деятельности. При этом новые конфуцианцы, как правило, ссылаются на учение об одинаково доброй человеч. природе, благодаря к-рой «каждый может стать Яо и Шунем» (см. **Шэн [1]**), как на этич. признак «неполитич. демократизма» кит. цивилизации. К сфере *минь бэнь* относится конф. утопич. традиция (см. **Да тун**).

** *Гарушянц Ю.М.* Демократия и права человека в Китае (исходные данные) // XXIV НК ОГК. Ч. 2. М., 1993; Мэн-цзы сысян яньцзю (Исследование идей Мэн-цзы). Цзинань, 1986, с. 83–184.

А.В. Ломанов

МИНЬШЭН ЧЖЭСЮЭ

民生哲學

Миньшэн чжэсюэ — «философия народного благосостояния». Филос. концепция, выработанная идеологом партии Гоминьдан Дай Цзи-тао в 20-х гг. XX в. и ставшая одной из теоретич. основ внутр. политики Чан Кай-ши (1887–1975), политич. и военного деятеля, возглавлявшего пр-во кит. гос-ва и Гоминьдан.

Исходный постулат этой категории гласит, что «жажда жизни», или «стремление к существованию» (*шэнцунь ды юйван*) человеч. рода является движущей силой обществ. развития. Поскольку жизнь — это «изнач. цель человечества и одновременно — его конечная цель», постольку жизнь есть «средоточие истории». Идейными основами *миньшэн чжэсюэ* служили этич. и политич. доктрины «гуманности, долга и добродетели» (*жэнь и дао дэ сысян*) в конф. трактовке (см. **жэнь** [**2**], **и** [**1**], **дао**, **дэ** [**1**]), а также отд. положения, сформулированные **Сунь Ят-сеном**. Центр. место в этой концепции занимал тезис, характерный для всей немарксистской обществ.-политич. мысли Китая XX в., — об отсутствии в стране классовых антагонизмов, о возможности и необходимости разрешения всех обществ. проблем на путях социального партнерства: гуманность — это сущностная характерная черта жизни человечества», «классовые различия ни при каких условиях не могут разрушить присущее человечеству чувство гуманности». В области политич. системы *миньшэн чжэсюэ* пропагандировала элитаризм, харизматич. идеи, рассматривая лидеров Гоминьдана как «вождей, творящих историю», «обладающих истинным знанием», «единственную [реальную] силу, способную спасти Китайскую Республику». *Миньшэн чжэсюэ* выступала оппонентом и альтернативой марксистской мысли.

* *Дай Цзитао*. Суньвэньчжуи чжи чжэсюэ ды цзичу (Философские основы суньятсенизма). Шанхай, 1925; ** *Ван Цзюэ-юань*. Миньшэн чжэсюэ шэнлунь (Подробный анализ философии народного благосостояния). Тайбэй, 1972.

С.Р. Белоусов

МИ-ЦЗУН

密宗

Ми-цзун — «тайная школа». Известна также как *ми-цзяо* («тайное учение»), *чжэньянь-цзун* («школа истинных слов [мантр]»). Дальневост. вариант буд. тантризма — ваджраяны (кит. *цзиньган-шэн*). Тантризм проник в Китай в VIII в., его первыми проповедниками были Шубхакарасимха (Шань-увэй), Амогхаваджра (Бу-кун) и Ваджрабодхи (Цзинь-ган-чжи). Первоначально встреченный благосклонно имп. двором дин. Тан (618–907), тантризм вскоре начинает подвергаться гонениям и после XII–XIII вв. почти полностью исчезает в Китае. Вместе с тем элементы тантрич. практики, напр. использование мандал (кит. *маньтало*) — изображений вселенского круговорота, а также мантр (*чжэнь янь*) — молитв, формул, и дхарани (*толони*) — отд. литургич. звукосочетаний, сохранились в различных школах кит. буддизма (см. **Буддизм**). Непопулярность этого направления объясняется тем, что во многом аналогич. формы религ. практики уже использовались **даосизмом** как основа методов «обретения бессмертия» (**сянь-сюэ**), а также отрицательным отношением офиц. идеологии к тантрич. сексуальной символике. Кроме того, назв. школы вызывало к ней подозрительное отношение со стороны правительств. кругов, принимавших *ми-цзун* за тайную секту мятежников.

Ми-цзун предлагает развитую систему психофизич. упражнений йоги для достижения просветления (см. **Саньмэй**). Последователи *ми-цзун* утверждают, что их учение представляет собой кратчайший путь к «достижению состояния будды». Центр. место в их религ. практике занимает произнесение мантр и дхарани, к-рые могут воздействовать на психосоматич. состояние верующего, и созерцание мандал и санскр. букв, окрашенных в имеющие символич. значение цвета, и т.п. Религ. практика *ми-цзун* включает также созерцание и мысленное воспроизведение (визуализацию) изображений божеств, каждая деталь облика к-рых имеет символич. смысл. *Ми-цзун* использует и сексуальную

символику; изображения сочетающихся божеств означают единение буд. принципов: праджни (*божэ*; см. **Божэ-сюэ**) — «мудрости» (женское начало) и упаи (*фан бянь*) — «искусных средств», «сострадания» (мужское начало). Созерцание, по *ми-цзун*, предполагает «взаимодействие тела, речи и ума»: определенные позы (санскр. асана, кит. *цзо фа*), особые жесты (мудра, *чжи фа*), произнесение мантр, размышление о сущности тантрич. учения и его символах. Для адептов *ми-цзун* характерна вера в достижение в процессе религ. практики сверхъестеств. способностей.

Космологич. учение *ми-цзун* считает универсум космич. «телом» вселенского «первоначала», источника психич. и физич. жизни — будды Вайрочаны (кит. Дажи). Человек рассматривается как уменьшенная копия этого универсума. На более низком уровне существования космич. будда проявляется в виде «пяти будд созерцания», «победителей», или «татхагат» («так приходящий», кит. *жу лай*), служащих важным объектом религ. созерцания. Каждый из «пяти будд» занимает определенное место в медитативной классификац. схеме: ему соответствуют определенные цвет, сторона света, стихия, орган восприятия, добродетель и т.д. Цель верующего — осознать свое сущностное единство с мировым первоначалом и достичь просветления и нирваны (см. **Непань**).

В X в. *ми-цзун* стала распространяться в Японии, положив начало влиятельной буд. школе сингон-сю. *Ми-цзун* оказала сильное влияние на развитие буд. иконографии в Китае.

* *Wieger L.* A History of Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hsien-hsien, 1927, p. 535–537; *Bhattacaryya B.* An Introduction to Buddhist Esoterism. Bombay, 1932; *Guenther H.V.* Yuganaddha, the Tantric View of Life. Benares, 1952.

Е.А. Торчинов

МО ДИ

墨翟

Мо Ди, Мо-цзы. 490–468 до н.э., гос-во Лу (или гос-во Сун), — 403–376 до н.э. Мыслитель, политич. деятель, основатель филос. школы и орг-ции моистов (**мо-цзя**). Разработал оригинальное филос. учение, во многом противостоявшее взглядам ранних конфуцианцев (см. **Конфуцианство**). В **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.) высказывается предположение, что Мо Ди был сановником (*да фу*) в гос-ве Сун. Сведения о жизни и творчестве содержатся также в **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.), **«Хань шу»** («История [династии] Хань», I в. н.э.) **Бань Гу** и трактате **«Мо-цзы»**, часть к-рого могла быть написана самим Мо Ди, а также у **Сюнь-цзы** и **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.), в **«Хань Фэй-цзы»** и **«Люйши чунь цю»** (III в. до н.э.). Вел подвижническую жизнь, проповедуя свое учение, побывал в гос-вах Лу, Ци, Сун, Чжэн, Чу, Юэ и др. Имел сотни учеников, славился ораторским мастерством, проявил себя тонким дипломатом, был сведущ в искусстве фортификации. Взгляды самого Мо Ди изложены предположительно в десяти главах трактата «Мо-цзы» от гл. «Шан сянь» («Почитание мудрости/талантов») до гл. «Фэй мин» («Против предопределения»), а также в дополняющих их главах «Фа и» («Подражание образцу»), «Ци хуань» («Семь бед»), «Цы го» («Осуждение крайностей») и «Сань бянь» («Три доказательства»).

Социально-этич. учение Мо Ди и его ранних последователей носит остро критич. характер по отношению к существовавшему социальному порядку. Философ осуждал жестокость правителей, их расточительство с позиций своей этич. системы, основой к-рой был принцип «всеобщей любви и взаимной выгоды» (*цзянь сян ай, цзяо сян ли*), подразумевавший соизмерение своих действий с «пользой для Поднебесной» и отказ от того, что могло бы нанести ущерб благосостоянию народа. Выдвинутые им принципы «за экономию

в расходах», «за экономию при захоронениях» и «против музыки» нацелены в равной степени против господствующей знати, непроизводительно расходующей огромные средства, полученные за счет поборов с тружеников, и против конфуцианства, ритуализм к-рого потакает тяге знати к роскоши и утонченным церемониям с исполнением ритуальной музыки. В результате гос. дела и хоз-во приходят в упадок, народ нищает.

Протест против патриархальной системы формирования ин-тов власти, когда гос. посты раздавались на основе родственной близости правящему дому, выражен Мо Ди в тезисе «почитание талантов» (*шан сянь*). «Мудрые люди» должны выдвигаться на высокие посты независимо от их происхождения — т.о. станет возможным осуществление принципа «справедливости» (**и** [**1**]) в управлении страной, которому следовали образцовые правители прошлого. Тем самым Мо Ди отвергал притязания родовой аристократии на безраздельное господство. В гл. «Шан тун» («Почитание единства») он предлагает концепцию происхождения гос. власти, перекликающуюся с идеями Эпикура и Лукреция: хаос в человеч. об-ве прекратился с избранием на трон самого мудрого и достойного — Сына Неба, создавшего «единый образец справедливости в Поднебесной». Таким же образом были выбраны и его помощники — *гуны* (*гун* [*2*]), правители уделов — *чжу хоу*, старосты деревень. Образцом «справедливого» правителя для Мо Ди являются деятели древности — полумифические и историч. лица — Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь и У, осуществившие единство гос. власти и обществ. справедливости. Критерием должного социального порядка он считал такое положение, когда каждый занимается тем делом, к-рое соответствует его способностям. Разделение обязанностей в об-ве Мо Ди рассматривал как причину существования сословий: правителей (*ван* [*1*]), сановников (*гун* [*2*], *да фу*), ремесленников, земледельцев, торговцев и т.д. В отличие от Платона, у к-рого разделение труда тоже является основным принципом строения гос-ва, Мо Ди уравнивал по значению деятельность управляющих и труд простолюдинов. Он поставил также вопрос о социальной мобильности по вертикали, утверждая, что «сановники не вечно должны быть знатными, простолюдины не вечно должны быть незнатными». Такое равенство политич. возможностей свободных членов об-ва Мо Ди считал предпосылкой «почитания единства» как духовного единения высшей власти и народа в следовании «справедливости».

Особенностью политич. учения Мо Ди является отрицание агрессивных войн как аморальных и в принципе бесполезных, губящих материальные и людские ресурсы во имя выгоды лишь горстки людей. В то же время мыслитель твердо стоял за то, чтобы «оборона страны была надежной»; сам со своими учениками приходил на помощь гос-вам, подвергшимся агрессии.

Подчеркнуто антиконфуцианский характер имели высказывания Мо Ди о традиции и «предопределении» (**мин** [**1**]). Критикуя конф. буквализм в следовании традиции, философ указывал, что «древние принципы... в свое время тоже были новыми, а те древние люди, к-рые им следовали, не являлись совершенномудрыми (**шэн** [**1**])». В противоположность утверждению **Конфуция** о том, что признание судьбы-«предопределения» является одним из признаков «благородного мужа» (**цзюнь цзы**), Мо Ди утверждал, что «почитать предопределение не имеет смысла». Те, кто утверждает веру в «предопределение», — «разрушители справедливости», ибо лишают смысла творческую активность и труд человека.

Вместе с тем очевидно теистич. значение имеет у Мо Ди понятие «Небо» (**тянь** [**1**]): оно все видит и слышит, обладает чувствами и желаниями, является высшим критерием справедливости и добра — «образцом» (**фа** [**1**]). «Воля Неба» (*тянь чжи*) у Мо Ди — критерий разграничения добра и зла, уподобленный им инструментам ремесленника — циркулю или угломеру. На деле он сам формулирует «принципы», соответствующие, по его мнению, «воле Неба». В форму небесного волеизъявления Мо Ди облек и идею укрепления высшей власти Сына Неба, упорядочения ее инструментария.

В развитие тезиса о «воле Неба» Мо Ди выдвинул положение о «духовидении» (*мин гуй*) как связующем звене между людьми и Небом. «Духовидение» предполагает различение «небесных» духов, духов и демонов рек, гор, земли и духов предков, поклонение им и осознание того, что за добрые дела люди вознаграждаются духами, за проступки — наказываются. Однако духи — лишь один из факторов, воздействующих на жизнь людей, а положения о «воле Неба» и «духовидении» играют в учении Мо Ди подчиненную роль как аргументы в пользу его социально-политич. и этич. доктрин.

Источник этич. норм, по Мо Ди, — «совершенномудрые» правители, «берущие за образец Небо» (*фа тянь*), к-рое «широко и бескорыстно», «отдает много, но ничего не берет взамен». Небо является образцом «всеобщей любви и взаимной выгоды» (*цзянь ай сян ли*). Оно желает от человека поведения, соответствующего этому принципу, и человек, стремящийся к подлинному благу, должен следовать «небесному образцу» — тогда его чаяния будут удовлетворены. Т.о., источником нравственных поступков человека являются его должные желания, а критерием нравственности — «взаимная выгода».

Причина общественных неурядиц — отсутствие «всеобщей любви». Предполагаемую конф. «гуманностью» (**жэнь** [**2**]) «любовь к людям», имеющую много градаций в зависимости от степени родства и социального статуса, Мо Ди называл «отдельной любовью», «псевдолюбовью» (*бе ай*), сравнивая ее с чувством вора, к-рый любит свой дом, но спокойно грабит чужой. Мо Ди впервые в истории кит. этич. мысли поставил вопрос о соотношении общего и частного интересов: если личный интерес приходит в противоречие с общей пользой, необходимо им пожертвовать. Ему же принадлежит определение «заслуг» человека как принесенной об-ву пользы и критерия вознаграждения. Воплощение высшего идеала для Мо Ди — «совершенномудрый» правитель древности, легендарный Юй, не жалевший себя в многолетней борьбе со страшным наводнением, поразившим Поднебесную. В воспитании совершенного человека ведущую роль Мо Ди отводил личному примеру: он позволяет реализовать изначальное стремление человека к доброму и естеств. желание отблагодарить того, кто ему сделал добро. Силой примера правитель может изменить и природу человека, и обычаи народа.

Учение Мо Ди о познании направлено против учения Конфуция о «врожденном знании» (*шэн чжи*). Предмет человеч. знания, по Мо Ди, — «дела совершенномудрых правителей», впечатления и наблюдения современников, принципы управления страной, отношения между людьми и правила логич. рассуждений (*бянь* [*1*]). Если Конфуций ограничивал круг учения «шестью искусствами» (*лю и*) «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), то Мо Ди подчеркивал значение практич. опыта в обл. сельского хоз-ва и ремесел. Одна из задач познания — поиск разумных принципов управления об-вом, основанный на знании того, «откуда берут свое начало беспорядки».

Первым в истории кит. философии Мо Ди показал сущность процесса познания как раскрытия «причинности» (*гу* [*1*]), разделения вещей и явлений по «родам» (*лэй*) и определения «сходства и различия» (*тун и*) между ними, т.е. анализа и обобщения. Мо Ди предложил учение о «трех критериях» (*сань бяо*) истинности знания: 1) основание — «дела совершенномудрых правителей древности»; 2) источник — «факты, к-рые слышали или видели массы людей»; 3) применимость — возможность применения «в управлении страной, исходя из интересов народа Поднебесной». Мудрость древних для Мо Ди, в отличие от Конфуция, не эталон, а исходная опора: хорошему в древности следует подражать, но, чтобы хорошего было больше, его следует также создавать заново и по-новому.

Учение Мо Ди, выражавшее интересы и настроения свободных слоев населения, не связанных с родовой знатью, было развито его учениками и последователями. Оно оказало серьезное влияние на становление материалистич. мысли в древнем Китае. Социально-политич. аспекты учения Мо Ди нашли развитие в идеологии **легизма**, преломились во взглядах ряда древних филосо-

фов, прежде всего Сюнь-цзы (IV–III вв. до н.э.), **Хань Фэя** (III в. до н.э.), мыслителей нового времени **Тань Сы-туна**, **Сунь Ят-сена** и др. Идеи Мо Ди послужили основой для создания логич. системы поздних моистов, оставшейся наивысшим достижением классической кит. философии в обл. логики.

* *Сунь И-жан.* Мо-цзы цянь гу (Доступное толкование Мо-цзы). Пекин, 1957; *Mei Yi-pao.* The Ethical and Political Works of Motse / Tr. from the Original Chinese Text. L., 1929; *Мо Ди.* Из «Мо-цзы» // Из книг мудрецов. М., 1987; ** *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *он же.* Влияние Мо Ди и его школы на развитие философской и общественно-политической мысли Китая // Новое в изучении Китая. Ч. 2. М., 1988; *Жэнь Цзи-юй.* Мо-цзы. Пекин, 1960; *Forke A.* Mo Ti des Sozialethikes und seiner Schuler philosophische Werke. B., 1922; *Holth S.* Micius, a Brief Outline of his Life and Ideas. Shanghai, 1935; *Williamson H.R.* Mo Ti: A Chinese Heretic. Tsinan, 1927; *Witte T.* Mo Ti der Philosoph der allgemeinen Menschenliebe und sozialen Gleichheit im alter China. Lpz., 1928.

См. также лит-ру к ст.: **Мо-цзя**.

М.Л. Титаренко

Моизм *см.* **Мо-цзя**

МОУ ЦЗУН-САНЬ

牟宗三

Моу Цзун-сань, Моу Ли-чжун. 12.06.1909, Цися пров. Шаньдун, — 1995. Философ, исследователь истории кит. философии, представитель **нового конфуцианства**. В 1927 поступил на подготовит. ф-т Пекинского ун-та, в 1929–1933 обучался на филос. ф-те, испытал влияние взглядов **Сюн Ши-ли**. Занимался проблемами изучения «И цзина» (**«Чжоу и»**), вопросами логики и гносеологии. Принимал участие в редактировании и издании журн. «Цзай шэн» («Возрождение»), преподавал в Академии нац. культуры Дали, Западнокит. ун-те, Центр. ун-те, ун-те Цзиньлин. В 1949 уехал на Тайвань, работал в редакции журн. «Миньчжу пинлунь» («Демократическое обозрение»). Преподавал в Тайваньском пед. ин-те, с 1956 работал на ф-те кит. яз. и лит-ры ун-та Дунхай. В 1958 выступил одним из соавторов известного **«Манифеста китайской культуры людям мира»**. В тот период в центре его внимания лежали общие проблемы кит. культуры. В 1960 перебрался в Гонконг, где до 1974 работал в Китайском ун-те. После выхода в отставку продолжил работу в отделившемся от ун-та Ин-те Новой Азии.

Моу Цзун-сань на начальном этапе своего творчества уделял большое внимание зап. логике и гносеологии, в частности работе Б. Рассела и А.Н. Уайтхеда «Основания математики», основополагающему трактату по математич. логике. Однако осн. место в его философии заняли проблемы построения «моральной метафизики» (*даодэ синьэршан-сюэ*), развивающей кит. философскую традицию на основе ее синтеза с учением И. Канта. «Моральную метафизику» он представлял как основу конф. культурных ценностей и мировоззрения. По мнению Моу Цзун-саня, построение «моральной метафизики» началось уже в доциньскую эпоху (до кон. III в. до н.э.), что отражено в текстах **«Лунь юя»**, «Мэн-цзы» (см. **Мэн-цзы**), **«Чжун юна»** и комментарии к «И цзину» («И чжуань»). В эпохи Сун (960–1279) и Мин (1368–1644) неоконф. философы (см. **Неоконфуцианство**) **Чжоу Дунь-и**, **Чжан Цзай**, **Чэн Хао**, Ху Хун, **Лу Цзю-юань**, **Ван Ян-мин**, **Лю Цзун-чжоу** продолжили оформление «моральной метафизики» **конфуцианства**. Спецификой их философствования было отождествление духа («сердца» — **синь** [**1**]) с «[индивидуальной] природой» (**син** [**1**]), не опирающаяся на абстрактное знание рефлексия духа, ориентация на моральную практику, личный опыт и интуицию. Традицию текста **«Да сюэ»**, продолженную неоконфуцианцами **Чэн И** и **Чжу Си**, Моу Цзун-сань считает побочной, т.к. она отождествила *син* [*1*] не с *синь* [*1*], а с «принципом» — **ли** [**1**], ориентируясь на «пассивный отбор» предметов внешнего мира для их «классификации» (**гэ у**) в целях достижения

знания. Неразрывность *синь* [*Л*] и *син* [*Л*] Моу Цзун-сань поясняет как неразрывность субъективного и объективного, действия и существования. «Моральная субстанция» лежит не только в основе моральной практики человека, но и в основе всего мироздания. Моу Цзун-сань усматривает превосходство конф. «моральной метафизики» над учением Канта, хотя и отождествляет понятие «благого знания» (**лян чжи**) с положением Канта о наличии у человека свободной и автономной «доброй воли», тождественной всеобщему моральному закону. Моу Цзун-саня привлекает априорность и всеобщность морали у Канта, но у него понятие «доброй воли», или «благого знания», выступает не как постулат или гипотеза, а как коренящаяся в человеч. «природе» «установленная истинная реальность, проявляющаяся в поступках». Моу Цзун-сань онтологизировал положение Канта об отсутствии внешней обусловленности у подлинно морального поступка, стремясь преодолеть кантовский дуализм как недоразумение, обусловленное непониманием того, что человеч. моральное сознание объединяет субъективное, объективное и абсолютное. Он особо подчеркивает проявление в кит. философии тенденции к переходу от морально-должного и субъективного («гуманности» — **жэнь** [**2**], «изначального сердца» — *бэнь синь*, «искренности» — **чэн** [**1**]) к реально существующему (природе/небу — **тянь** [**1**], «вещам» — **у** [**3**], «принципам» — *ли* [*Л*]). Если овладение моральными ценностями достигается через интеллектуальную интуицию, то обращение к реальности есть «диалектич. поворот», сопряженный с сознательным самоотрицанием морального субъекта.

Признавая отсутствие в кит. культуре религ. традиции зап. типа, Моу Цзун-сань видел религ. аспект конфуцианства в соединении человеч. индивидуальности с «небесным **дао**», «порождающим добродетель» (*чэн дэ;* см. **Дэ** [**1**]). Придерживаясь спиритуалистич. трактовки морали, Моу Цзун-сань отвергает толкования природы человека, исходящие из представлений об ее субстантивированности в виде **ци** [**1**], данные Гао-цзы, **Сюнь-цзы**, **Дун Чжун-шу** и др. мыслителями, как не соответствующие конф. традиции. В целом философствование Моу Цзун-саня отличает свойственная новому конфуцианству ориентация на неоконф. «учение о духе-сердце» (*синь-сюэ*), систематичность построений и ориентация на синтез конфуцианства с зап. философией.

* *Моу Цзун-сань.* Лисин ды лисянчжуи (Рациональный идеализм). Сянган, 1950; *он же.* Лиши чжэсюэ (Философия истории). Тайбэй, 1955; *он же.* Жэньши синь ды пипань (Критика познающего сознания). Сянган, 1956; *он же.* Даодэ ды лисянчжуи (Моральный идеализм). Тайчжун, 1959; *он же.* Чжэн дао юй чжи дао (Путь политики и путь управления). Тайбэй, 1961; *он же.* Цай син юй сюань ли (Способность-характер и скрытые принципы). Сянган, 1962; *он же.* Чжи дэ чжицзюэ юй чжунго чжэсюэ (Интеллектуальная интуиция и китайская философия). Тайбэй, 1971; *он же.* Синь ти юй син ти (Основа духа и основа природы). Т. 1–3. Тайбэй, 1973; *он же.* Сяньсян юй уцзышэнь (Феномен и вещь-в-себе). Тайбэй, 1975; *он же.* Чжунго чжэсюэ ды тэчжи (Специфика китайской философии). Тайбэй, 1980; ** *Ло И-цзюнь.* Чжи чжэ син ды чжэсюэцзя — Моу Цзун-сань («Философ»-знающий — Моу Цзун-сань) // Пин синь жу-цзя (Обсуждение нового конфуцианства). Шанхай, 1989, с. 611–615; *Чжэн Цзя-дун.* Сяньдай синь жу-сюэ гайлунь (Очерк современного нового конфуцианства). Наньнин, 1990; *Чэнь Цзинь-хун.* Чуаньтун ды чжунцзянь — Моу Цзун-сань сяньшэн сысян чу тань (Перестройка традиции — начало исследования идей г-на Моу Цзун-саня) // Пин синь жу-цзя. Шанхай, 1989, с. 524–543; Tang Refeng. Mon Zongsan on Intellectual Intuition // Contemporary Chinese Philosophy. Malden; Oxf., 2002, p. 327–346.

А.В. Ломанов

МОУ-ЦЗЫ

Моу-цзы. II — нач. III в. Один из первых кит. апологетов **буддизма**. Автор трактата «Ли хо лунь» («О понимании и заблуждении»; др. назв. «Моу-цзы ли хо лунь», «Моу-цзы»), построенного в виде диалога между защитником и противником буддизма. Для объяснения буд. доктрин использовал даос. термины и традиц. кит. фразеологию. Опровергал утверждение о забвении буд. монахами принципа «сыновней почтительности» — *сяо* [*1*] (см. **Сяо ти**; **«Сяо цзин»**), настаивая на широкой трактовке этого принципа как заботы о «спасении» родителей. Оспаривал положение антибуд. пропаганды об «уничтожимости души» (см. **«Шэнь ме лунь»**), апеллируя к похоронным ритуалам китайцев (обращение к душе покойного с призывом «вернуться» и т.п.). Появление буддизма в Китае связывал с императором Мин-ди (58–75) дин. Восточная Хань: привел легенду о его вещем сне и посылке им на запад посольства, для к-рого в граничащих с империей Хань владениях народа *юэчжи* была написана «Сутра о сорока двух главах» («Сы ши эр чжан цзин») — компиляция из буд. канонических текстов (предположительно создана в период 58–147, с предисл. кон. II в.). Трактат «Ли хо лунь» вошел в буд. антологию II в. «Хун мин цзи».

牟子

** *Янгутов Л.Е.* Трактат «Лихолунь» как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосиб., 1986.

Л.Е. Янгутов

«МО-ЦЗЫ»

«Мо-цзы» — филос. трактат V–III вв. до н.э., излагающий учение школы **мо-цзя**. Назван по фамилии основоположника этой школы **Мо Ди** (V — нач. IV в. до н.э.). В библиографич. разд. **«Хань шу»** («История [династии] Хань», I в. н.э.) **Бань Гу** упоминает книгу «Мо-цзы» из 71 главы (*пянь* [*1*]). Согласно источникам эпохи Суй (VI — нач. VII в.), трактат состоял из 15 цзюаней (свитков); источники эпохи Сун (X–XIII вв.) говорят о 61 гл.; каталог «Сы ку цюань шу цзун му» (XVIII в.) — о 53 гл. Нумерация и порядок глав «Мо-цзы» определены в кон. I в. до н.э. **Лю Сяном**. В XV в. трактат включен в собрание даос. писаний **«Дао цзан»**.

墨子

Первые три главы — «Цинь ши» («Приближение служилых»), «Сю шэнь» («О самовоспитании»), «Со жань» («Влияние примера») — приписываются Мо Ди, но являются позднейшей подделкой. «Шан сянь» («Почитание мудрости»/таланта), «Шан тун» («Почитание единства»), «Цзянь ай» («Всеобщая любовь»), «Фэй гун» («Против нападений»), «Цзе юн» («За экономию в расходах»), «Цзе сан» («За экономию при захоронениях»), «Тянь чжи» («Воля Неба»), «Мин гуй» («Духовидение»), «Фэй юэ» («Против музыки»), «Фэй мин» («Против предопределения»), «Фэй жу» («Против конфуцианцев») излагают основы учения Мо Ди и ранних моистов. Их дополняют главы «Фа и» («Подражание образцу»), «Ци хуань» («Семь бед»), «Цы го» («Осуждение крайностей»), «Сань бянь» («Три доказательства»). Деятельность Мо Ди и его учеников описывается в главах «Гэнь Чжу», «Гуй и» («Ценить справедливость»), «Гун Мэн», «Лу вэнь» («Вопросы лусского [правителя]»), «Гун Шу». Шесть глав — «Цзин шан» («Канон, часть первая»), «Цзин ся» («Канон, часть вторая»), «Цзин шо шан» («Пояснения к первой части канона»), «Цзин шо ся» («Пояснения ко второй части канона»), «Да цюй» («Большой выбор»), «Сяо цюй» («Малый выбор») — объединены названием «Мо цзин» («Моистский канон») или «Мо бянь» («Моисты-спорщики»); в раннем средневековье название «Мо бянь» относили только к первым четырем из перечисленных глав. «Канон» излагает взгляды поздних моистов, гл. обр. по проблемам познания и логики, затрагивая также обл. математики, оптики, механики, психологии и экономики. 11 след. глав, начиная с «Бэй чэн мэнь» («Подготовка к обороне городских ворот»), посвящены искусству фортификации.

Известно, что «Мо бянь» еще в кон. III — нач. IV в. комментировал Лу Шэн. Интерес к комментированию «Мо-цзы» возрос в XVII–XVIII вв., ведущие комментарии того периода принадлежат Би Юаню и **Ван Чжуну**. В кон.

乙

XIX в. Сунь И-жан, обобщив предыдущие комментаторские труды, написал «Мо-цзы сянь гу» («Доступное толкование Мо-цзы»), к-рое сделало возможным науч. исследование текста книги. Текстологич. проблемами и атрибутированием глав «Мо-цзы» занимались видные кит. ученые: **Лян Ци-чао**, **Ху Ши**, Чжань Цзянь-фэн, Тань Цзе-фу, Гао Хэн, Люй Чжэнь-юй, Ло Гэнь-цзэ, **Фэн Ю-лань**, Ду Го-сян, Хоу Вай-лу, Го Мо-жо, Жэнь Цзи-юй, **Ян Юн-го**, Ху Цюй-юань и др.

* *Сунь И-жан.* Мо-цзы сянь гу (Доступное толкование Мо-цзы). Шанхай, 1957 (ЧЦЦЧ. Т. 4); Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1964; Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 66–98; Из книги «Мо-цзы» // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; ** *Титаренко М.Л.* Книга «Мо-цзы» как литературно-художественный памятник // Литература древнего Китая. М., 1969. *он же.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.

См. также лит-ру к ст.: **Мо Ди**, **Мо-цзя**.

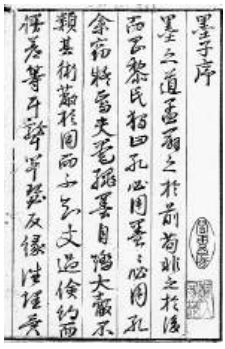
М.Л. Титаренко

МО-ЦЗЯ

墨家

Мо-цзя — «школа Мо», школа моистов, моизм. Филос. направление и орг-ция последователей **Мо Ди** (Мо-цзы, V — нач. IV в. до н.э.). Существовала в эпоху Чжань-го (V–III вв. до н.э.), расцвет приходится на IV в. до н.э. О популярности учения *мо-цзя* свидетельствуют трактаты «Мэн-цзы» (IV–III вв. до н.э.; см. **Мэн-цзы**) и **«Хань Фэй-цзы»** (III в. до н.э.). В **«Люй-ши чунь цю»** (III в. до н.э.) сообщается о передаче учения непосредственно от Мо Ди Цинь Гу-ли, далее Сюй Фаню и от последнего — Тянь Цзи. Моисты создали орг-цию со строгой иерархией и дисциплиной для борьбы за соблюдение чистоты «учения Мо» и распространение его в Поднебесной. Гл. средством достижения этой цели они считали личный пример и убеждение правителей. Моисты были обязаны беспрекословно подчиняться выборному главе — *цзюй цзы* («Большому человеку», «Великому мужу»). Вероятно, первыми *цзюй цзы* были Мо Ди и Цинь Гу-ли; известны имена трех последних: Мэн Шэн, Тянь Сян-цзы, Фу Дунь. Членам орг-ции предписывался аскетич. образ жизни, дабы они могли служить примером в осуществлении моистских принципов: «всеобщей любви и взаимной выгоды», «экономии в расходах» и т.п. Их идеалом был легендарный «совершенномудрый» (**шэн** [**1**]) правитель древности Юй, не жалевший себя в многолетней борьбе с наводнением, поразившим Поднебесную.

По приказу орг-ции ее члены — ученые и фортификаторы — должны были отправляться на службу в различные гос-ва для проведения в жизнь учения Мо Ди. Часть их жалованья поровну делилась между соратниками. Если правитель не следовал рекомендациям советника-моиста, тот оставлял службу. Если же член орг-ции отступал от принципов своей школы, то *цзюй цзы* отзывал его. Моисты обязывались соблюдать также законы взаимопомощи, вытекающие из принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды»: «имеющий избыток делится с другим», «сильный помогает слабым», «знающий учит незнающих». Орг-ция моистов возникла в северокит. гос-ве Лу. В 1-й пол. IV в. до н.э. ее центр переместился на юг, в гос-во Чу, а во 2-й пол. того же столетия — в Цинь. Эти факты дают основание предположить, что моисты сочувствовали проводившимся в этих гос-вах в разное время феод. преобразованиям. В нач. III в. до н.э. школа *мо-цзя* раскололась: по свидетельству **Хань Фэя** — на три течения, по заключению совр. исследователей — на две ветви, сев. и южн. Последователи моиста Дэн Лин-цзы обосновались на юге Китая, где вели дискуссии против софистов — **мин-цзя**, занимались изысканиями в обл. логики и теоретич. обоснованием идей Мо Ди. Часть моистов сделали своей задачей практич. осуществление принципов Мо Ди, выступая против междоусобных войн и грабежа народа. Они, видимо, и известны как первые «странствующие рыцари» (*ю ся*), выступавшие против произвола властей (по Хань Фэю, «опираясь на силу, нарушали закон»).


墨子序

Взгляды ранних моистов (*цянь ци мо-цзя*) изложены в тех же главах трактата **«Мо-цзы»**, что и воззрения самого Мо Ди. Идеи поздних моистов (*хоу ци мо-цзя*) отражены в шести главах «Моистского канона» («Мо цзин» или «Мо бянь»).

Учение *мо-цзя* давало этич. обоснование стремлению свободных низовых слоев об-ва к повышению своего политич. статуса. В отличие от этики раннего **конфуцианства**, предполагающей градации нравств. взаимоотношений в зависимости от степеней родства и социальных ролей, моисты настаивали на едином критерии нравственности. Его не было в эпоху первобытного хаоса, и именно с целью установления «единого критерия добра и зла» были избраны Сын Неба и его помощники. Они призваны применять этот критерий, «награждая тех, кто совершит добродетельный поступок» и наказывая за недобродетельные поступки, а также давать личный пример добродетельности. Источник нравств. норм — «совершенномудрые» правители древности, следовавшие принципу «всеобщей любви и взаимной выгоды». В этом они брали за «образец» (**фа** [**1**]) Небо (**тянь** [**1**]), равно благодетельное для всего сущего. Следуя принципам «совершенномудрых» и подавая личный пример управляемым, можно добиться такого порядка в стране, чтобы «люди заботились друг о друге и помогали друг другу».

Принцип «всеобщей любви» (*цзянь ай*) был подкреплен поздними моистами системой логич. доказательств. Их сущность — установление соотношения объема и содержания понятий «любить людей» (*ай жэнь*) и «не любить людей» (*бу ай жэнь*), «любовь к себе» (*ай цзи*), «любовь к отд. человеку»/«отд. любовь» (*бе ай*) и «любовь ко всем людям мира» (*чжоу ай жэнь*). Лишь тот любит людей, кто питает любовь ко всем людям, в противном случае его чувства не подпадают под общее понятие «любовь к людям». Логич. доказательство возможности «всеобщей любви» сводится к следующей схеме: ко всякому человеку я испытываю «всеобщую любовь». Сам я — человек. Поэтому я в числе тех, к кому испытываю любовь.

В отличие от конфуцианцев, противопоставлявших «долг/справедливость» (**и** [**1**]) и «пользу/выгоду» (*ли* [*3*]), моисты доказывали взаимообусловленность этих понятий: «справедливость — это то, что полезно». Но «справедливость» не тождественна «пользе» — результату деятельности, а представляет собой нравств. оценку поступка, имеющего практич. пользу для общества. Поздние моисты четко разграничивали «действие», «деяние» (**вэй** [**1**]) вообще и нравств. «поступок» (*син* [*3*]; см. **Чжи—син**). Критериями оценки «действий» и «поступков» являются их мотивы и цели («устремления», «желания» — *чжи* [*3*]), а также последствия — «результат» (*го* [*2*]) и их обществ. значимость, выраженная в понятиях «заслуга» (*гун* [*3*]), «награда» (*дэ* [*2*]), «слава» (*жун юй*) и «преступление» (*цзуй*), «наказание» (*фа* [*2*]).

Специфич. аспект системы взглядов *мо-цзя* представляет учение о познании, на основе к-рого выросла логич. система поздних моистов. Мо Ди и ранние моисты разработали учение о задачах (поиск принципов управления, источников обществ. неурядиц), предмете познания («дела совершенномудрых правителей», впечатления и наблюдения современников, принципы управления, отношения между людьми и правила логич. рассуждений), «трех критериях» (*сань бяо*) истинности знания (см. **Мо Ди**) и содержании процесса познания (определения «причинности», «сходства и различия», разделение вещей и явлений по «родам»). Поздние моисты добавили к этому свою систему взглядов на процесс познания, виды и критерии знания, методы его достижения, причины ошибок и критерии истины. В основе этой системы лежит решение одной из главных во 2-й пол. IV в. до н.э. филос. проблем: соотношения «имен» (*мин* [*2*]) и «реалий», «действительности» (*ши* [*2*]). Согласно учению *мо-цзя*, знание является отражением действительности в форме «имен»-понятий; последние суть «названия реалий», к-рые для своего существования «не нуждаются в именах». Свойство не существует отдельно от вещи; познавая свойства, человек познает вещь; ни одно из свойств — тех, что познаны, и тех, что не известны, — нельзя изменить, не изменив предмета. Чувств. познание, отвечая на вопрос «какова вещь?» (*со жань*) и давая «одностороннее знание»

(*ти чжи*) о предмете, не дает ответа на вопрос «почему она такова?» (*со и жань*) и должно быть дополнено рассуждением в последовательности: «описание» (*цзюй* [*4*]) вещи или явления, «исследование» (*ча*), «осмысление» (*люй* [*2*]). Далее исследование человеч. мышлением знаний, полученных от др. людей, осуществляет переход к высшей стадии разумного знания — «мудрости» (**чжи** [**1**]), когда постигается «почему вещь такова?», т.е. «причинность» (*гу* [*1*]) и т.н. «всеобщее знание» (*цзянь чжи*).

Виды знания выделялись моистами также по способам познания: 1) «непосредственное знание» (*цинь чжи*) — индивидуальный эмпирич. опыт на уровне представлений, не получивший законченного понятийного оформления; 2) «услышанное знание» (*вэнь чжи*) — опосредованное, полученное от др. людей; 3) «разумное знание» (*шо чжи*), выраженное в понятиях, суждениях, умозаключениях. Гл. критерием истинности знания для поздних моистов была его «применимость» на практике в интересах народа — «люда» (*шу минь*), «ста фамилий» (*бай син*) и соответствие принципу «всеобщей любви и взаимной выгоды». Меньшее значение, чем их предшественники, они придавали опыту древних «совершенномудрых», большее — изучению повседневной целенаправленной деятельности человека.

Развернув учение *мо-цзя* об «именах»-понятиях, поздние моисты определяли их как обобщение «действительности» (*ши* [*2*]) на основе готового словесного материала за счет расширения содержания «имен». Они подразделялись на «общие» — **гун** [**1**] (напр., «все сущее»), «родовые» — *лэй* (напр., «лошадь») и «частные» — *дань* [*1*] (напр., имя конкретного человека). «Тождественное и различное (*тун и*) взаимосвязаны как наличие/бытие и отсутствие/небытие (**ю—у**)», — полагали поздние последователи Мо Ди, выделяя 10 видов «тождества». Из них главными считались «тождество содержания» (*чун тун* — тождество вещи себе самой), «тождество взаимосвязанных частей» (*ти тун*), «тождество местонахождения» (*хэ тун* — вещи в одном и том же месте) и «тождество рода» (*лэй тун*). Им соответствовали виды «различия»: «различие полного несходства» (*эр чжи и*), «различие неполного сходства» (*бу ти чжи и*), «различие местонахождения» (*бу хэ чжи и*), «различие рода» (*бу лэй чжи и*). Разработанные *мо-цзя* правила определения «тождеств и различий» легли в основу моистской логики и стали методологич. базой критики софизмов *мин-цзя*, отрывавших «имена» от их «реального» (*ши* [*2*]) содержания. Попутно моисты ставили проблему соотношения общего и единичного: первое существует во втором, но отлично от него. Видом отношения между общим и единичным является отношение целого и части, например: «большая причина» складывается из малых и проявляется с необходимостью; «малая причина» есть часть «большой», но ее действие не столь необходимо.

Решая проблему взаимосвязи «имен» и «реалий», поздние моисты выделили три осн. вида отношений между ними: 1) «прямые отношения» (*чжэн хэ*). Они делятся на отношения «параллельности» (*пин*) — напр., щенок может быть назван и собакой, и щенком; «обратные» (*фань* [*1*]) — напр., не каждая собака щенок; собственно «прямые» — подобные связи имеются между волей к достижению успеха и достижением успеха; 2) «отношения долженствования» (*и хэ*) — применительно к человеку означают отсутствие свободы выбора (напр., у раба); 3) «отношения необходимости» (*би хэ*) — отсутствие одной вещи или явления означает отсутствие другой вещи или явления.

Поздние моисты разработали также подробное учение о «методе» (*фа* [*1*]) как своде правил получения истинных знаний и способов применения последних. «Метод» включает «замысел» (*и* [*3*]), «способ действия» (*гуй* [*2*]) и «форму» (*юань* [*3*] — поверку результата первонач. намерением). Из учения о «методе» вытекали общие условия получения «ясного» (*мин* [*3*]) знания посредством суждений (*сань у* — «три [основополагающие] вещи»): 1) суждения должны иметь «основание», «причину» (*гу* [*1*]); 2) необходимо следовать правилам построения умозаключений — «принципам» (**ли** [**1**]); 3) для построения умозаключений суждения должны иметь «родовое» (*лэй*) сходство, т.е. объединяться каким-либо общим содержательным признаком («Мо-цзы», гл. «Да цюй»).

Большинство ошибок в познании, согласно *мо-цзя*, обусловлено пятью видами причин: 1) односторонность восприятия вещей органами чувств; 2) ограниченность познавательных способностей человека в каждый данный момент; 3) неверное использование «имен»-понятий (неправильно соотносимых с «действительностью»); 4) нарушение правил рассуждения; 5) «незнание того, что знаешь и чего не знаешь», т.е. отсутствие четкого представления о границах собственного знания о предмете.

Поздним моистам принадлежит также определение «семи методов рассуждения (*бянь* [*1*])», подразумевающих поиск истины в ходе дискуссии: 1) «вероятность» (*хо* [*2*]) — рассуждение, «не полностью охватывающее истину»; 2) «предположение» (*цзя* [*3*]) — аналогично гипотезе; как и «вероятность», высказывается в начале обсуждения, обосновывается или опровергается следующими пятью методами; 3) «подражание образцу» (*сяо* [*5*]) — за образец берется правильное суждение о сходном предмете; 4) «сопоставление» (*би* [*6*]) — установление аналогии между двумя предметами рассуждения; 5) «сравнение» (*моу*) в отличие от «сопоставления» предусматривает уподобление не предметов, а мнений об одном предмете; 6) «ссылка [на мнение оппонента]» (*юань* [*3*]) — указание на прецедент, т.е. на аналогич. прошлое решение оппонента; 7) «распространение» (*туй*) — «совмещение положений, к-рые оппонент отвергает, с теми положениями, к-рые он признает» и поиск т.о. консенсуса («Мо-цзы», гл. «Сяо цюй»). Логич. идеи последователей *мо-цзя* оставались неотрывной частью их гносеологии.

Развитие учения *мо-цзя* шло по линии укрепления материалистич. начала. В III до н.э. школа утратила свои позиции, а в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.), время идеологич. господства конфуцианства, на учение *мо-цзя* был наложен прямой запрет. Интерес к нему возобновлялся лишь в периоды некоторого ослабления позиций офиц. конфуцианства, напр. в III–IV вв. (Лу Шэн) и в XVIII в. (**Ван Чжун**). Однако идеи *мо-цзя* оказали значительное влияние на становление материалистич. мысли в древнем Китае, в частности на воззрения **Сюнь-цзы**, Хань Фэя, **Ван Чуна** и др., а также на взгляды **Тань Сы-туна**, **Чжан Бин-линя**, **Сунь Ят-сена**. Антиконфуцианские и антивоенные идеи *мо-цзя* высоко ценил в XX в. Лу Синь.

* Мо цзин фэньлэй цзечжу (Классифицированный по темам [текст] «Мо цзина» с разъяснениями и коммент.) / Под ред. Тань Цзе-фу. [Б.м.], 1981; Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 66–98; Из книги «Мо-цзы» // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; ** *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *Вэнь Гун-и.* Мо бянь лоцзи ды вэйучжуи цзичу (Материалистическая основа логики моистов-спорщиков) // Чжэсюэ яньцзю. 1981, № 2; *он же.* Мо бянь лоцзи ды гайнянь лунь (Учение о понятии в логике моистов-спорщиков) // Нанькай сюэбао. 1981, № 3; *он же.* Мо бянь лоцзи ды паньдуань лунь (Учение о суждении в логике моистов-спорщиков) // Нанькай сюэбао. 1981, № 4; *Гао Хэн.* Мо цзин цзяочжуань (Сравнительный комментарий «Мо цзина»). Цзинань, 1958; *Сунь Чжун-юань*, *Сунь Мао-синь.* Мо цзин чжун цзихэ сысян чжи дуаньни (Ключи к идее совокупности в «Мо цзине») // Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. 1986, № 1; *Тань Цзе-фу.* Мо бянь фа вэй (Исследование взглядов моистов-спорщиков). Ухань, 1958; *Цао Сань-лин.* Люэлунь Мо цзин чжун гуаньюй тунъи ды лоцзи сысян (О логических идеях тождества в «Мо цзине») // Чжэсюэ яньцзю. 1981, № 2; *Цзя Чунь-фэн.* Гуаньюй хоу ци мо-цзя ды пусу вэйучжуи фаньянлунь (Наивно-материалистическая теория отражения поздних моистов) // Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. 1981, № 4; *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong — London, 1978; *idem.* Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China. La Salle, 1989.

См. также лит-ру к ст.: **Мо Ди**; **«Мо-цзы».**

М.Л. Титаренко

Мудрость *см.* **Чжи [1]**

МЭН-ЦЗЫ

孟子

Мэн-цзы («Учитель Мэн»), Мэнций, Мэн Кэ, Цзы-юй. 372/71 или 390/89 — 289 или 305 до н.э. Мыслитель, второй после **Конфуция** (получил в XI в. офиц. титул «Следующий за Совершенномудрым» — *я шэн*) создатель **конфуцианства** и предтеча **неоконфуцианства**, автор одноименного классич. трактата «Мэн-цзы», в начале II тыс. (при дин. Сун) включенного в «Тринадцатиканоние» (**«Ши сань цзин»**) и «Четверокнижие» («Сы шу»).

Согласно основоположнику кит. историографии **Сыма Цяню** (II–I вв. до н.э., «Ши цзи», гл. 74), Мэн-цзы родился во владении Цзоу, исторически и культурно связанном с гос-вом Лу (на п-ове Шаньдун), откуда происходил Конфуций, и учился у его внука Цзы Сы, от к-рого напрямую воспринял заветы создателя конфуцианства в его цитадели Цзоу-Лу (см. «Чжуан-цзы»). **Лю Сян** (I в. до н.э.) в «Ле нюй чжуань» («Жизнеописания великих женщин», разд. «Жизнеописание образцовых матерей») поместил рассказ о матери Мэн-цзы — вдове, дважды менявшей место жительства, чтобы сын оказался в благотворной среде (от кладбища переехала к рынку, а оттуда к школе), и продолжавшей его воспитывать даже после женитьбы, но в итоге последовавшей «пути женщины» — после смерти мужа слушаться сына. Когда же она умерла, Мэн-цзы подвергся обвинению в том, что похоронил ее пышнее, чем отца («Мэн-цзы», I Б, 16). Мэн-цзы, подобно Конфуцию, посещая ряд гос-в Центр. Китая и, в частности, подвизаясь в столице Ци в **Цзися академии**, пытался воздействовать на их правителей, но безуспешно. Примерно в 70 лет, возможно вновь по завету Конфуция, к-рый в таком возрасте стал «следовать желаниям своего сердца» («Лунь юй», II, 4), Мэн-цзы оставил эти попытки, вернулся к частной жизни и всецело предался теоретич. деятельности.

Толкуя протофилософскую классику — **«Шу цзин»** («Канон писаний»), **«Ши цзин»** («Канон стихов») — и наследие Конфуция, т.е., по собств. определению, «взяв под защиту Путь-**дао** прежних совершенномудрых и выступив против **Ян [Чжу]** и **Мо [Ди]**», чьи «слова заполнили Поднебесную» («Мэн-цзы», III Б, 9), он выработал учение, к-рое, по определению **Хань Фэя** (III в. до н.э.; «Хань Фэй-цзы», гл. 50), стало одной из восьми конф. школ того периода. Биография Мэн-цзы детально изложена в трудах текстологов эпохи Цин (1644–1911): «Мэн-цзы бянь нянь» («Хроника жизни Мэн-цзы») Ди Цзы-ци (XVIII в.), «Мэн-цзы сы као» («Четыре исследования Мэн-цзы») Чжоу Гуан-е (XVIII в.), «Мэн-цзы ши ши као» («Исследование реальных фактов, касающихся Мэн-цзы») Цуй Шу (XVIII–XIX вв.), «Мэн-цзы нянь бяо» («Хронология Мэн-цзы») **Вэй Юаня** (XVIII–XIX вв.).

Учение Мэн-цзы представлено в состоящем из 7 двухчастных глав и 261 параграфа трактате «Мэн-цзы», построенном по образцу Конфуциева «Лунь юя», но в отличие от последнего содержащем более сложную систему аргументации, отражающую развитие протологич. и нумерологич. (**сяншучжи-сюэ**) метода. Доля участия Мэн-цзы в написании текста названной его именем книги составляет предмет дискуссии. Сыма Цянь, первый комментатор «Мэн-цзы» Чжао Ци (II — нач. III в.) и основоположник неоконфуцианства **Чжу Си** (XII в.) считали ее автором самого Мэн-цзы, тогда как предтеча неоконфуцианства **Хань Юй** (VIII–IX вв.) таковыми считал его учеников Гунсунь Чоу и Вань Чжана. Их именами названы две главы трактата (соответственно — гл. 2 и 5), к-рые, по мнению япон. философа Ито Дзинсая (XVII–XVIII вв.), по-видимому, и были ими написаны. В соч. «Мо-си ко ги» («Древний смысл „Мэн-цзы“») он утверждал также, что трактат делится на две части как по содержанию (в трех начальных главах описаны деяния и приводятся высказывания Мэн-цзы, а в четырех заключительных — только высказывания), так и по форме (гл. 1, 3, 4, 7 стилистически отличаются от гл. 2, 5 и 6). В древнейшем каталоге кит. лит-ры «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), входящем в **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», цз. 30; I в. н.э.), сообщается об 11 главах «Мэн-цзы», хотя ранее в **«Ши цзи»** упоминались наличествующие и ныне 7 глав. Вероятно, «лишние» четыре главы — это утраченное произведение «Мэн-цзы вай шу» («Неортодоксальная [букв. внешняя] книга Мэн-цзы»), совр. текст к-рого был составлен Яо Ши-линем (XVI–XVII вв.). Важ-

нейшие комментарии к «Мэн-цзы» принадлежат кисти Чжао Ци (включены в «Ши сань цзин»), Чжу Си (включены в «Сы шу»), Цзяо Сюня (XVIII–XIX вв., включены в «Чжу цзы цзи чэн» — «Корпус философской классики»), **Дай Чжэня** (XVIII в.). Имеются переводы трактата на лат. (F. Noel, 1711; S. Julien, 1824; S. Couvreur, 1895), англ. (D. Collie, 1828; J. Legge, 1861, 1893; L.A. Lyall, 1932; J.R. Ware, 1960; D.C. Lau, 1970), франц. (G. Pauthier, 1840; S. Couvreur, 1895), нем. (E. Faber, 1877; R. Wilhelm, 1916), совр. кит. (Ян Бо-цзюнь, 1960; Ши Цы-юнь, 1972) и рус. (два полных — П.С. Попов, 1904; В.С. Колоколов, посмертная публикация 1999, и два частичных — Л.И. Думан, 1972; И.Т. Зограф, 2000) языки, а также полный индекс («Мэн-цзы иньдэ», 1941).

Важнейшим вкладом Мэн-цзы в кит. философию стало учение о «доброй природе» (*син шань*) человека. В конф. осмыслении осн. характеристик «природы» (**син [1]**) человека учение самого Конфуция следует считать своего рода «нулевым циклом». В нем были даны предпосылки для отстаивания различных, даже противоречащих друг другу точек зрения по этой проблеме, что затем и реализовалось прежде всего в противостоянии теории Мэн-цзы и выдвинутого другим крупнейшим конфуцианцем древности — **Сюнь-цзы** (III в. до н.э.) учения о «злой природе» (*син э*) человека. В «Лунь юе» сообщается, что «нельзя было услышать рассуждений Учителя (т.е. Конфуция. — *А.К.*) о природе (*син* [*1*]) и небесном Пути-*дао*» (V, 13), но там же приводится и принципиально важное высказывание Конфуция: «По природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга» (XVII, 2). Вероятнее всего, в этом высказывании заключена мысль о единстве человеч. природы и ее нейтральности по отношению к добру и злу, к-рые становятся свойственны человеку под влиянием внеш. обстоятельств.

Мэн-цзы, развивая идею Учителя об общности природы всех людей, что наиболее ярко выразилось в его тезисе: «Совершенномудрые и я/мы — однородны» («Мэн-цзы», VI А, 7), определил эту сущность как изначальную «доброту»: «Человеческая природа добра» (*жэнь син шань е*), и это присуще ей так же, как воде — свойство течь вниз («Мэн-цзы», IV А, 2, III А, 1).

Под изначальной «добротой» Мэн-цзы понимал гл. обр. четыре прирожденные специфич. качества человека, своим истоком имеющие непосредственное спонтанное чувство, а завершением — сознательное поведение: «Все люди обладают не выносящим [чужого страдания] сердцем (**синь** [**1**]). У всякого человека, вдруг увидевшего ребенка, готового упасть в колодец, будет испуганное и страшащееся, соболезнующее и сострадающее сердце. И это происходит не из-за внутренней близости с родителями ребенка, не из желания иметь хорошую репутацию среди соседей и друзей и не из отвращения к тому, что ребенок разразится воплями. Отсюда видно, что не имеющий соболезнующего и сострадающего сердца — не человек, не имеющий стыдящегося [за себя] и негодующего [на другого] сердца — не человек, не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца — не человек, не имеющий утверждающего и отрицающего сердца — не человек. Соболезнующее и сострадающее сердце — начало гуманности (**жэнь** [**2**]), стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — начало должной справедливости (**и** [**1**]), отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало благопристойности (**ли** [**2**]), утверждающее и отрицающее сердце — начало разумности (**чжи** [**1**]). Человеку принадлежат эти четыре начала, так же как ему принадлежат четыре конечности (*сы ти*)» («Мэн-цзы», II А, 6); «Гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, они мне исконно (*гу* [*3*]) присущи» («Мэн-цзы», VI А, 6). Естественным выводом отсюда было признание того, что «всякий человек может стать [совершенномудрым] Яо или Шунем» («Мэн-цзы», VI Б, 2).

Истолковывая «доброту» как изначальное свойство человеч. природы, Мэн-цзы не только развивал, но и ревизовал взгляды Конфуция, к-рый связывал понятие «доброты» (*шань* [*2*]) с высшей категорией человеч. существ: «Совершенномудрого человека я не видел. Увидеть благородного мужа — этого достаточно. Доброго (*шань* [*2*]) человека я не видел. Увидеть обладающего

постоянством — этого достаточно» («Лунь юй», VII, 26). В **«Цзо чжуани»** (Чэн-гун, 15 г.) — произведении, традицией приписываемом кисти Цзо Цю-мина, ученика и современника Конфуция, эта идея выражена максимой: «Добрый человек есть основание (*цзи* [*11*]) неба и земли». Мэн-цзы же предельно усилил тезис о прирожденности добра каждому человеку, выразив его с помощью коррелятивной *син* [*1*] категории *цин* [*2*] («природные свойства, чувства, чувственность»): «Что касается их (людей) природных свойств (*цин* [*2*]), то [таковые] можно считать добрыми» («Мэн-цзы», VI A, 6).

Семантически иероглиф *шань* [*2*] («добро») далеко выходит за пределы этики, проникая в эстетич. (со значением «красота»; ср. «добрый молодец»), праксиологич. (со значением «умелость»; ср. «добрый мастер») и др. нормативно-оценочные сферы. В кит. философии эта универсальная нормативно-оценочная категория имеет и онтологич. смысл: согласно **«Чжоу и»** («Си цы чжуань», I, 4/5), «добро» есть «продолжение Пути-*дао*». (Поэтому реализацию человеком своей доброй природы Мэн-цзы осознавал как способ следования Пути-*дао* и установления гармонии с миром.) Дай Чжэнь в «Мэн-цзы цзы и шу чжэн» («Смысл терминов „Мэн-цзы“ в истолковывающих свидетельствах», цз. 3) разъяснил эту позицию: «Добро каждого дела означает его согласованность (*хэ* [*1*]) с Небом». Основой «небесного Пути-*дао*» Мэн-цзы, как и его учитель Цзы Сы в **«Чжун юне»**, называл «подлинность» (*чэн* [*1*]), забота о к-рой составляет «человеч. Путь-*дао*», позволяющий слиться со вселенной и постичь ее: «Вся тьма вещей имеет полноту во мне. Оборотясь к себе (букв.: к своей телесной личности — *шэнь* [*2*]), найти подлинность — нет большей радости, чем эта!» («Мэн-цзы», IV A, 12; VII A, 4). Путь-*дао* совершенномудрых правителей идеальной древности сводится лишь к сыновней почтительности (*сяо* [*1*]) и братской любви (*ти* [*2*]), а в целом он представляет собою соединение человека и гуманности («Мэн-цзы», VI 6, 2; VII Б, 16). Если Конфуций оценивал «середину Пути-*дао*» (*чжун дао*) как недостаточность («Лунь юй», VI, 12), то Мэн-цзы видел в этом (или «срединном Пути-*дао*») гармоничное состояние («Мэн-цзы», VII Б, 37).

Хотя смысл человеч. существования — в «исчерпании своего Пути-*дао*», многие следуют ему, не осознавая этого («Мэн-цзы», VII A, 2, 5). Небесный Путь-*дао* предопределен, но кое в чем зависит и от индивид. природы («Мэн-цзы», VII Б, 24). «Предопределение» (**мин** [**1**]) — это внеш. заданность: «Добиваясь — достигаешь, отбрасывая — утрачиваешь, при этом добиваться — полезно для достижения, поскольку это касается заключенного в самом себе. Если же добиваться того, что обладает Путем-*дао*, и достигать того, что обладает предопределением, то добиваться — бесполезно для достижения, поскольку это касается заключенного вовне» («Мэн-цзы», VII A, 3). Как нечто внешнее, «предопределение» самим субъектом может быть либо «утверждаемо» (*ли мин*), либо «устраняемо» (*фан мин*) («Мэн-цзы», VII A, 1; I Б, 4). Следуя за Конфуцием, говорившим, что «не зная предопределения, нельзя стать благородным мужем» и что сам он «в пятьдесят [лет] узнал небесное предопределение» («Лунь юй», XX, 3; II, 4), Мэн-цзы подтвердил возможность познания «предопределения» и соответствующего выбора «правильной» (*чжэн* [*1*]) линии поведения, что позволило ему, принимая восходящую к «Шу цзину» и «Ши цзину» концепцию «небесного предопределения» (*тянь мин*) и признавая всевластие Неба, избежать крайностей фатализма: «Нет ничего, что не было бы не предопределено, но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной. Умереть, исчерпав свой Путь-*дао*, — это правильное предопределение. Умереть же в колодках и оковах [преступника] не есть правильное предопределение» («Мэн-цзы», VII A, 2). Исходя из подобной дифференциации, Мэн-цзы обосновал легальность смены гос., в т.ч. династийной, власти как естественного перехода «небесного предопределения» к достойному правителю от недостойного, к-рый сам его утрачивает и автоматически превращается в простолюдина, узурпировавшего трон: «Вредящий гуманности называется вредителем, вредящий должной справедливости

называется злодеем. Человек, являющийся вредителем и злодеем, называется мужиком-отщепенцем. Слыхал, что казнили мужика-отщепенца Чжоу, но еще не слышал, что убили государя (Чжоу, последнего в дин. Шан-Инь, XII/XI вв. до н.э. — *А.К.*)» («Мэн-цзы», I Б, 8, 3).

Универсальным субстратом как деятельного, так и познавательного взаимодействия субъекта с объектом у Мэн-цзы выступает воздухоподобная «пневма» (**ци** [**1**]), представляющая собой единую духовно-телесную динамич. субстанцию всего мироздания и человека как целостного психофизич. существа. «Пневма» — это и оживляющий природу «ровный утренний воздух» (*пин дань чжи ци*), и «наполнитель тела» (*ти чжи чун*), и подчиняющийся «воле» (*чжи* [*3*]), возрастающий от «накопления должной справедливости» (*цзи и*) и соответствия Пути-*дао* «необъятный дух» (*хао жань чжи ци*), простирающийся между небом и землей («Мэн-цзы», VI A, 8; II A, 2).

Радикально универсализировав «должную справедливость» (*и* [*1*]), трактуя ее как важнейший духообразующий и даже психосоматич. фактор, определяющий «дорогу (*лу*) человека», Мэн-цзы соединил эту категорию с центр. у Конфуция категорией «гуманность» (*жэнь* [*2*]) в качестве основных характеристик, отличающих людей от животных, а данную пару в свою очередь развернул в понятийную структуру «четырех начал» (*сы дуань*): «гуманности — должной справедливости — благопристойности — разумности» (*жэнь и ли чжи*), ставшую основой конф. осмысления всего человеческого существования («Мэн-цзы», IV Б, 19; VI A, 11; II A, 6; VI A, 6). Препятствование «гуманности» и «должной справедливости» приводит к тому, что животные начинают пожирать людей, а люди — друг друга. Подобным «скотством» (*цинь шоу*) чреваты учения **Ян Чжу** о «деянии для себя» (*вэй во*; см. **Вэй** [**1**]) и **Мо Ди** о «соединяющей любви» (*цзянь ай*) ко всем, означающие отказ соответственно от государя и отца (*у цзюнь у фу*) («Мэн-цзы», III Б, 9).

У Конфуция «гуманность» представлялась специфическим атрибутом «благородного мужа» (**цзюнь цзы**), не присущим «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*) («Лунь юй», IV, 5; XIV, 6/7, 28/30), а уже у его ближайших последователей, прежде всего у Мэн-цзы, она стала не только долгом правителя, но и универсальным началом человеч. личности и отношений между людьми («Мэн-цзы», III A, 4; VII Б, 16). Мэн-цзы сформулировал омонимичную максиму «Гуманность (*жэнь* [*2*]) — это человек (*жэнь* [*1*])», детализированную в дефинициях: «Обретение (**дэ** [**2**]) человека для Поднебесной называется гуманностью» и «Гуманность — это сердце человека» («Мэн-цзы», VII B, 16; III A, 4; VI A, 6). Уступая «родственной близости» (*цинь*), «гуманность» превосходит «приязнь–любовь–жалость» (*ай* [*1*]) и обусловливает отношение ко всему сущему: «Благородный муж в отношении вещей таков, что испытывает к ним приязнь, но не гуманен с ними; в отношении народа таков, что гуманен с ним, но не родственно близок к нему. Будучи родственно близок к родителям, будешь гуманен с народом; будучи гуманным с народом, будешь испытывать приязнь по отношению к вещам» («Мэн-цзы», VII A, 45). Мэн-цзы также обобщил суждения Конфуция о социально-политич. значимости «гуманности» как фактора «умиротворения (*пин*) и упорядочения (*чжи* [*6*]) Поднебесной» в понятии «гуманное правление» (*жэнь чжэн*) («Мэн-цзы», I A, 5; I Б, 11, 12; II A, 1; III A, 3, 4; IV A, 11, 14/15), предполагавшем, что «у главы гос-ва, любящего гуманность, нет врагов в Поднебесной» («Мэн-цзы», IV A, 8), и ставшем впоследствии идеологич. штампом конф. ортодоксии.

«Гуманное правление», соответствующее основанному на «благодати» (**дэ** [**1**]) «пути [истинного] государя» (*ван дао*) и противоположное основанному на силе «пути гегемона» (*ба дао*), означало смягчение наказаний, уменьшение налогов, улучшение сельскохоз. работ, сохранение природных богатств, совершенствование людей в сыновней почтительности (*сяо* [*1*]), братской любви (*ти* [*2*]), верности (*чжун* [*2*]) и благонадежности (**синь** [**2**]) для служения старшим родственникам и начальникам («Мэн-цзы», II A, 3; I A, 5). Целью всех этих мероприятий объявлялось «сбережение народа» (*бао минь*), поскольку в установленной Мэн-цзы шкале приоритетов «народ является ценнейшим,

духи земли и злаков следуют за ним, а правитель является наименее ценным» («Мэн-цзы», VII Б, 14).

Выступая против легистской (см. **Легизм**) модели управления, требовавшей главенства административно-юридич. законов (**фа** [**1**]), Мэн-цзы не только видел в ней «опутывание народа» (*ван минь*), но и вообще утверждал превосходство воспитания (*цзяо* [*1*]) над управлением (*чжэн* [*3*]): «Доброе управление уступает доброму воспитанию в достижении (*дэ* [*2*]) народа. Доброе управление народ боязливо почитает, а доброе воспитание — любит (*ай* [*1*]). Доброе управление достигает народного богатства, а доброе воспитание — народного сердца» («Мэн-цзы», VII А, 14).

Для традиц. кит. народолюбия Мэн-цзы создал теоретич. базу, провозгласив «однородность» (*тун лэй*) всех людей, каждый из к-рых может стать «совершенномудрым» (**шэн** [**1**]) («Мэн-цзы», VI А, 7), что в свою очередь стимулировало возникновение такого фундаментального института кит. государственности, как экзаменационная система отбора чиновников, к-рая начала складываться под влиянием последователя Мэн-цзы **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) в 124 до н.э. и просуществовала до начала XX в. Однако, не отрываясь от реальности, Мэн-цзы признавал, что на практике люди могут значительно отличаться друг от друга благодаря внешним воздействиям и «неспособности исчерпывающе [раскрыть] свой талант (*цай*)» («Мэн-цзы», VI А, 6).

Гл. водораздел между людьми обусловлен состоянием их «сердца» (*синь* [*1*]), т.е. психики: «Не имея постоянного имущества, иметь постоянное сердце способны только образованные служилые (*ши* [*13*]), [простой] же народ, не имея постоянного имущества, не имеет и постоянного сердца», поэтому для нормального существования об-ва необходимо первичное разделение труда на умственный и физич., трактуемое как разделение на руководителей, осуществляющих «дела больших людей» (*да жэнь чжи ши*), и подчиненных, осуществляющих «дела малых людей» (*сяо жэнь чжи ши*): «Некоторые напрягают сердце, а некоторые — [физич.] силу. Напрягающие сердце управляют [другими] людьми, а напрягающие [физич.] силу управляются [другими] людьми. Управляемые [другими] людьми кормят [других] людей, а управляющие [другими] людьми кормятся [другими] людьми. Такова в Поднебесной всепроницающая должная справедливость» («Мэн-цзы», I А, 7; III А, 3, 4).

Будучи одним из столпов конф. рационализма, Мэн-цзы прямо указывал на значимость материального фактора в жизни народа: «В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им Небо, а потому, что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во зло]» («Мэн-цзы», VI А, 7). Следовательно, при правильном обществ. устройстве народ обладает «постоянным имуществом» (или «постоянным занятием» — *хэн чань*) и достаточным благосостоянием. Важнейшим средством его достижения Мэн-цзы считал систему «колодезных полей» (**цзин тянь**), воплощавшую в себе утопич. идеал землевладения, землепользования и распределения продуктов сельскохоз. труда («Мэн-цзы», III А, 3). Она предполагала разделение земельного участка в форме квадрата со стороной в 1 *ли* (ок. 500 м) и площадью в 900 *му* на девять равных полей наподобие иероглифа *цзин* [*6*] («колодец»); восемь окаймляющих центр полей находились в частном (*сы* [*1*]) пользовании, а центр. поле было общинным (*гун* [*2*]; см. **Гун** [**1**]) и служило для сбора натуральной ренты. Каждые восемь крестьянских хозяйств, объединенные одной «колодезной землей» (*цзин ди*), составляли автономную общину, сплоченную взаимной помощью и ответственностью.

Лежащую в основе этой системы пространственно-числовую нумерологич. схему девятиклеточного квадратного «канона» (*цзин* [*1*]; см. **Цзин—вэй**; **Хэ ту**, **ло шу**) Мэн-цзы использовал и при описании территории всего Китая, «состоящего из девяти квадратов со стороной [у каждого] в 1 тысячу *ли*» («Мэн–цзы», I А, 7). В осмыслении истории он также опирался на аналогич. построения, в частности излагал теорию последовательной смены порядка и смуты (*и чжи и луань*) в синхронизированных социальных и природ. процессах, к-рые под-

чинены цикличности в три периода по пять сотен лет («Мэн-цзы», II Б, 13; III А, 2; III Б, 9; VII А, 30; VII Б, 38), что соответствует нумерологич. «троице и пятерице» (*сань у*). Применение данной методологии обнаруживает глубинную связь Мэн-цзы с одним из крупнейших представителей древнекит. нумерологии **Цзоу Янем** (IV–III вв. до н.э.), к-рый, возможно, был его последователем («Ши цзи», цз. 74).

Из признания присутствующей во внутр. мире субъекта «полноты всех вещей» Мэн-цзы выводил, что «исчерпывающий свое сердце познает свою природу, а познание своей природы означает познание Неба» («Мэн-цзы», VII А, 1). Подобное «исчерпание» (*цзинь* [*3*]), превращающее самопознание в познание мира, осуществимо благодаря врожденному знанию и умению: «То, на что человек способен без научения, — это его благомочие (**лян нэн**); то, что он знает без рассуждения, — это его благосмыслие (**лян чжи**)» («Мэн-цзы», VII А, 15). Первым в конфуцианстве Мэн-цзы провел четкое разграничение между «мыслящим органом — сердцем», или «великим телом» (*да ти*), постигающим вещи, и «немыслящими органами — ушами и глазами», или «малыми телами» (*сяо ти*), увлекаемыми вещами и вводимыми ими в заблуждение («Мэн-цзы», VI А, 15). Отсюда следовала рекомендация «пестовать сердце» (*ян синь*) посредством «умаления желаний (*юй* [*1*])»: «Человек, имеющий мало желаний, хотя нечто теряет, но — мало. Человек, имеющий много желаний, хотя нечто сохраняет, но — мало» («Мэн-цзы», VII Б, 35). В целом эта интравертная познавательная установка явилась отправной точкой для развития неоконф. «учения о сердце» (*синь-сюэ*) и в особенности янминистской (см. **Ван Ян-мин**) концепции «благосмыслия».

* *Чжу Си.* Сы чжан цзюй цзи чжу («Четверокнижие» с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] и свободными комментариями). Пекин, 1983, с. 197–377; *Ян Бо-цзюнь.* Мэн-цзы и чжу («Мэн-цзы» с переводом и комментарием). Кн. 1–2. Пекин, 2000; Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 225–248; Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). М., 1984, с. 230–235; Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994, с. 247–250; *Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998; Мэн-цзы / Пер. В.С. Колоколова. СПб., 1999; Классическое конфуцианство / Переводы, статьи, коммент. А. Мартынова и И. Зограф. Т. 2. СПб.–М., 2000, с. 7–140; Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004, с. 239–396; *Wilhelm R.* Mong Dsi (Mong Ko). Jena, 1916; Mencius / Tr. by L.A. Lyall. L., 1932; Les Quatre Livres. Tr. par S. Couvreur. P., 1950; The Sayings of Mencius. Tr. by J.R. Ware. N.Y., 1960; The Works of Mencius / Tr. by J. Legge. N.Y., 1970; Mencius / Tr. by D.C. Lau. Hong Kong, 1984; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 138–153; *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989, с. 127–141; *Ву Дж. С.* Мэн-цзы // Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 38–42; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 182–201; История китайской философии / Пер. В.С. Таскина. М., 1989, с. 87–100; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 235–237; *Конрад Н.И.* Неопубликованные работы. Письма. М., 1996, с. 148–154; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999, указ.; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи) / Пер. Р.В. Вяткина. Т. VII. М., 1996, с. 168–170; *Фань Вэнь-лань.* Древняя история Китая. М., 1958, с. 244–248; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 90–102; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984, с. 88–90; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 192–225; *Nivison D.S.* The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy. Chicago–La Salle, 1997; *Schumacher J.* Über den Begriff des Nützlichen bei Menzi. Bern, 1993; *Shun Kwong-Coi.* Mencius and Early Chinese Thought. Stanf., 1997.

См. также лит-ру к ст.: **Син** [2]

А.И. Кобзев

Небо *см.* **Тянь [1]**

НЕО-КОНФУЦИАНСТ-

道學

Неоконфуцианство. Термин зап. (англ. neo-confucianism) происхождения, обозначающий одно из гл. направлений дальневосточ. философии, обновленное и преобразованное **конфуцианство**, в систематизированном виде возникшее в Китае в XI в. и завершившее формирование духовно-ценностного ядра традиц. культуры Дальнего Востока. Соответствует нескольким китайским (и производным от них японским, корейским и вьетнамским) терминам: *дао-сюэ* — «учение [истинного] Пути»; [*син мин и*] *ли-сюэ* — «учение об [индивидуальной природе, предопределении, должной справедливости и] принципе»; *синь-сюэ* — «учение о сердце (психике)»; *ши-сюэ* — «учение о реальном», или «реальное (практическое) учение»; *шэн-сюэ* — «учение о совершенной мудрости», или «учение совершенномудрых»; *сун-сюэ* — «учение [эпохи] Сун (960–1279)». В самом узком смысле неоконфуцианство — учение философов XI–XII вв., выделенных официальной «Историей [династии] Сун» («Сун ши», XIV в.) в направление *дао-сюэ*, т.е. **Чжоу Дунь-и**, **Чжан Цзая**, **Чэн Хао**, **Чэн И**, **Чжу Си**, их ближайших учеников и последователей. В менее узком смысле неоконфуцианство охватывает всех конфуциански ориентированных мыслителей XI–XVII вв. (эпохи Сун–Мин); иногда сюда включаются только официально признанные философы. В самом широком смысле неоконфуцианство означает всю совокупность конфуцианских и конфуцианизированных учений, созданных в дальневост. регионе с XI в. по наст. время. Автохтонные наименования неоконфуцианства подчеркивают его разные аспекты: *сун-сюэ* — время возникновения; *ши-сюэ* — «реалистичность» и «практичность», в противовес **даосизму** и **буддизму**, проповедующим уход от деятельной жизни и самой реальности; *дао-сюэ* — следование открытой древними «совершенномудрыми» ортодокс. истине — **дао**-Пути; *шэн-сюэ* — признание за каждым человеком возможности лично достичь «совершенной мудрости» (**шэн [1]**) в силу изначально присущей ему «доброй природы». Наиболее распространенные кит. обозначения неоконфуцианства — [*син мин и*] *ли-сюэ*, *синь-сюэ* — выделяют его центр. категории: «[индивидуальная] природа» (**син [1]**), «предопределение» (**мин [1]**), «должная справедливость» (**и [1]**), «принцип» (**ли [1]**), «сердце» (**синь [1]**).

У истоков неоконфуцианства стояли апологеты конфуцианства в условиях широкой популярности даосизма и буддизма — **Ван Тун** (VI–VII вв.), **Хань Юй** и его ученик Ли Ао (VIII–IX вв.). Создавать идеологию неоконфуцианства начали «три мастера учения о принципе» — Сунь Фу, Ху Юань (кон. X — XI в.) и Ши Цзе (XI в.), впервые же систематизированную и тематически всеобъемлющую форму оно обрело в трудах Чжоу Дунь-и. Ведущим в неоконфуцианстве стало направление его последователей и комментаторов — школа [братьев] Чэн — Чжу [Си] (*чэнчжу-сюэпай*), первоначально оппозиционная офиц. идеологии, но в 1313 канонизированная и сохранившая такой статус в Китае до нач. XX в., а в сер. XX в. породившая «новое учение о принципе» (*синь ли-сюэ*) **Фэн Ю-ланя**. Основную конкуренцию ей составила школа **Лу [Цзю-юаня]** — **Ван [Ян-мина]** (*луван-сюэпай*), идейно доминировавшая в XVI–XVII вв. Соперничество школ Чэн–Чжу и Лу–Вана, отстаивавших соответственно социоцентристский объективизм и персоноцентристский субъективизм, что иногда квалифицируется посредством оппозиции «учение о принципе» — «учение о сердце», распространилось на Японию и Корею, где, как и на Тайване, в обновленных формах продолжается до сих пор. От этих гл. направлений в неоконфуцианстве с самого начала отделились два более узких течения: представители первого проявляли повышенное внимание к натурфилософским проблемам и нумерологическим (см. **Сяншучжи-сюэ**) построениям (**Шао Юн**, XI в.; Цай Цзю-фэн, XII–XIII вв.; **Фан И-чжи**, **Ван Фу-чжи**, XVII в.), представители второго акцентировали социально-утилитарное значение знания (Люй Цзу-цянь, Чэнь Лян, XII в.; Е Ши, XII–XIII вв.; **Ван Тин-сян**, XV–XVI вв.; **Янь Юань**, XVII — нач. XVIII в.). В XVII–XIX вв. господствовавшие учения Чэн–Чжу и Лу–Вана подверглись атакам со стороны «эмпирич.» школы, делавшей упор на критич. изучение классич. текстов и опытное исследование природы. Предтечей

этого направления, ныне называемого «учением о естестве», или «конкретным учением» (*пу-сюэ*), был **Гу Янь-у** (XVII в.), а крупнейшим представителем — **Дай Чжэнь** (XVIII в.). Дальнейшее развитие неоконфуцианства, начиная с **Кан Ю-вэя**, связано с попытками усвоения зап. теорий.

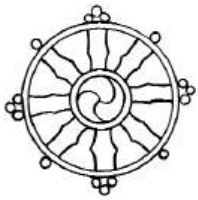
В отличие от первоначального конфуцианства, неоконфуцианство основано прежде всего на текстах **Конфуция** (VI–V вв. до н.э.), **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) и их ближайших учеников, а не на протофилос. канонах. Этот новый подход школа Чэн–Чжу воплотила в «Четверокнижии» («Сы шу»). В период складывания неоконфуцианства нормативной формой «Тринадцатиканония» (**«Ши сань цзин»**) была охвачена и древняя протофилос. классика. Первое место в нем занял методологич. «органон» — **«Чжоу и»**, в к-ром изложены нумерологич. идеи, полностью эксплицированные (в т.ч. графич. символикой; см. **Гуа [2]**; **Тай цзи**) и развитые в неоконфуцианстве. Неоконфуцианцы активно разрабатывали значительно менее развитую в первонач. конфуцианстве онтологич., космологич. и гносеопсихологич. проблематику. Заимствовав у даосизма и буддизма некоторые абстрактные понятия и концепции, неоконфуцианство ассимилировало их путем этич. интерпретации. Моральная доминанта конфуцианства в неоконфуцианстве обернулась этич. универсализмом, в рамках к-рого любой аспект бытия стал трактоваться в моральных категориях, что выражалось с помощью последовательных взаимных идентификаций человеч. («гуманность»-**жэнь [2]**, «[индивидуальная] природа», «сердце») и природных (Небо-**тянь [1]**, «предопределение», «благодать/добродетель»-**дэ [1]**) сущностей. Совр. интерпретаторы и продолжатели неоконфуцианства (**Моу Цзун-сань**, **Ду Вэй-мин** и др.) определяют такой подход как «моральную метафизику» (*даодэ*[-*ды*] *синъэршансюэ*), являющуюся одновременно теологией (см. **Новое конфуцианство**).

* *Хуан Цзун-си.* Мин жу сюэ ань (Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин). Пекин, 1990; *он же.* Сун Юань сюэ ань (Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань). Т. 1–4. Пекин, 1989; Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology / Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-ch'ien / Tr. by Chan Wing-tsit. N.Y.–L., 1967; ** *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. М., 2002, с. 161–248, 534–571; *Голыгина К.И.* «Великий предел». М., 1995, с. 245–323; История китайской философии. М., 1989, с. 309–501; *Кобзев А.И.* Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства // НАА. 1983, № 6, с. 151–169; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002; *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972, с. 174–207; Конфуцианство в Китае. М., 1982, с. 88–263; *Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.–Л., 1947, с. 222–444; *Торчинов Е.А.* К характеристике этической доктрины неоконфуцианства // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1982; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 288–344; *Хуан Гун-вэй.* Сун Мин Цин ли-сюэ тиси лунь ши (Систематический и исторический очерк неоконфуцианства [эпох] Сун, Мин, Цин). Тайбэй, 1971; 1989; *Bary W.Th. de.* Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. N.Y., 1981; *Brière O.* Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898–1950. L., 1956; *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 1–2. N.Y., 1957–1962; Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.) — Oxford, 2002; *Liang Ch'i-ch'ao.* Intellectual Trends in Ch'ing Period. Camb. (Mass.), 1959; Principle and Practicality: Essays of Neo-Confucianism and Practical Learning. N.Y., 1979; The Unfolding of Neo-Confucianism. N.Y., 1975.

А.И. Кобзев

НЕПАНЬ

涅槃



Непань — кит. фонетич. эквивалент санскр. термина «нирвана» — букв. «остывание, угасание, затухание, освобождение» (др. варианты: *нидань*, *нихуань*). Обозначение идеального итога религ. практики **буддизма**, высшее состояние сознания, «сверхбытие», достигаемое в результате «затухания» безначального волнения истинносущего и прекращения т.о. кармической цепи «старений и смертей». Буд. тексты постулируют непостижимость и невыразимость нирваны. Санскр. синоним этого понятия — паринирвана передается по-кит. как *жу ме* — «вхождение в затухание» (др. вариант: *юань цзи* — «всеобъемлющее безмолвие»; транскрипции *бонепань*, *бонихуань*). Смысловые аналоги понятия «нирвана», особенно широко применявшиеся в ранний период распространения буддизма в Китае, — *ме* («уничтожение», «исчезновение», «прекращение», «затухание» и т.п.), *ме ду* («преступание черты», «переход в прекращение»), *цзи ме* («безмолвие и затухание»), **у вэй** («недеяние»). В кит. буд. лит-ре выражениями *жу ме*, *юань цзи*, *жу непань* («вхождение в нирвану») обозначается кончина буд. монахов. Толкования понятия «нирвана» и путей ее достижения в разных школах буддизма расходятся. В традиции тхеравады (хинаяны) преобладает тенденция к объяснению нирваны на основе толкования истинносущего как «мира дхарм» (дхармадхату, кит. *фа цзе*) в его «необусловленной» ипостаси, отграниченной от эмпирич. мира. В школах махаяны доминирует идея «тождества нирваны и сансары», исходящая из положения об истинносущем как об одном из «трех тел Будды» — вселенском «теле Закона» (дхармакая, кит. *фа шэнь*), присутствующем во всем сущем.

* *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991, с. 184–193, указ.; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб., 1999.

Е.А. Торчинов

НОВОЕ КОНФУЦИАНСТВО

新儒學

Новое конфуцианство (*синь жу-сюэ*). Др. назв. — постконфуцианство (post-confucianism). Направление в кит. культурологич. и филос. мысли, зародившееся в 20-е гг. XX в. Представляет собой результат т.н. третьего синтеза конф. мысли с внеш. для нее идеологиями. Если результатом «первого синтеза» (с идеями **даосизма** и **иньян-цзя**, II в. до н.э.) стала классическая форма **конфуцианства** как системы взглядов, «второго синтеза» (с привнесенной **буддизмом** гносеологич. и онтологич. проблематикой) — появление **неоконфуцианства**, то новое конфуцианство оформилось в итоге усвоения конфуцианством идей зап. цивилизации.

Идейно-теоретич. предпосылками появления нового конфуцианства были попытки консервативно-традиционалистского решения проблемы взаимодействия культур Китая и Запада, предпринятые **Лян Ци-чао** и **Кан Ю-вэем**, теория «кит. основы и зап. функции» (*чжун ти си юн*) Чжан Чжи-дуна. Осн. проблемой, занимавшей новое конфуцианство, явившееся реакцией на воинствующую антитрадиционалистскую и прозападную позицию «движения за новую культуру», стало усвоение зап. ценностей науки и демократии в общекультурном аспекте, логико-аналитич. формальных методов в философии с одновременным сохранением фундаментальных основ конф. традиции.

Первый период развития нового конфуцианства (20–30-е гг.) характеризовался акцентом на сущностном различии культур Китая и Запада. Из зап. философии заимствовалось лишь то, что было сопоставимо или как минимум не противоречило гносеологич. и методологич. основаниям кит. филос. традиции. Началом существования нового конфуцианства как целого течения обычно считается творчество **Лян Шу-мина**, призвавшего вернуться к **Конфуцию** и, возродив его морально-антропологич. учение, решить проблемы будущего не только кит., но и всей мировой культуры. Важной для дальнейшего формирования идейных основ нового конфуцианства была **дискуссия о науке и метафизике** (1923), в ходе к-рой противники сциентистского течения, исходившего из всемогущества науки, обосновывали принципиальную невозможность распространения позитивистского подхода на проблематику моральной дея-

тельности человека и ставили вопрос о создании альтернативы зап. ценностям посредством возрождения конф. теории. Лян Шу-мин, Чжан Цзюнь-май и ряд других китайских философов для обоснования соответствия их неотрадиционалистской позиции общему направлению развития совр. им мировой культуры обратились к антисциентизму иррационалистич. учения А. Бергсона. Др. источником возрождения традиции стало обращение к буддизму. Оно воплотилось в учении Лян Шу-мина и в системе «новой йогачары» (или «новом учении о только сознании» — *синь вэйши-лунь*) **Сюн Ши-ли**. Созданная последним метафизич. система выходила за пределы дискуссии о подходах к антропологии и включила в себя проблемы онтологии, гносеологии, вела к переосмыслению связи фундаментальных понятий кит. философии.

Ключевой темой нового конфуцианства на втором этапе его развития (30–70-е гг.) стала проблема соединения «аналитич.» культурно-филос. сознания Запада с «синтетич.» конф. сознанием. В 30–40-е гг., когда появились учения **Фэн Ю-ланя** и **Хэ Линя**, широко опирающиеся на зап. философию, больше внимания уделялось разъяснению связи практич. достижений зап. цивилизации с ее культурно-филос. и духовными основами. Кит. интеллигенции тех лет было присуще стремление к возрождению нац. культуры в целях политич. консолидации Китая перед лицом агрессии со стороны Японии. К этой цели были обращены и разработки независимых ученых, и отражавшие офиц. позиции правящей партии Гоминьдан доктрины **Чэнь Ли-фу** и Чан Кай-ши. После прихода в 1949 к власти КПК новое конфуцианство прекратило свое существование в континентальной части Китая. Оставшиеся на родине Фэн Ю-лань и Хэ Линь много лет подвергались непрерывной критике как представители «реакционной буржуазно-помещичьей философии», отказались от своих первоначальных позиций и перешли на сторону марксизма. Лишь Сюн Ши-ли опубликовал в 1956 книгу «Основы конфуцианства» («Юань жу»), развивавшую его прежние взгляды. В начале 50-х гг. эмигрировавшие на Тайвань и в Сянган (Гонконг) представители нового конфуцианства — **Цянь Му**, **Моу Цзун-сань**, **Тан Цзюнь-и**, **Сюй Фу-гуань** и др. — возобновили свою науч. деятельность. Трагичность и неопределенность судьбы традиц. культуры в КНР наложили отпечаток на их творчество, отличавшееся бóльшим консерватизмом и эмоциональностью в восприятии традиции, чем это было свойственно представителям нового конфуцианства в 20–40-е гг. Важный вклад в развитие нового конфуцианства в среде кит. «филос. зарубежья» внесли основанная в 1949 в Сянгане Академия новой Азии, журналы «Миньчжу пинлунь» («Демократическое обозрение») и «Жэньшэн». Основным программным документом нового конфуцианства стал опубликованный в 1958 Моу Цзун-санем, Сюй Фу-гуанем, Чжан Цзюнь-маем и Тан Цзюнь-и «**Манифест китайской культуры людям мира**». Они призвали подходить к кит. культуре не как к музейному экспонату, а как к живому, хотя и больному человеку, требующему сочувствия и уважения. Дискуссии представителей нового конфуцианства с «западниками», к-рые были представлены **Ху Ши**, а также обществоведами и культурологами во главе с Ли Ао, группировавшимися вокруг журнала «Вэньсин», продолжались и на Тайване.

Третий этап развития нового конфуцианства начался в 80-е гг. Его основными представителями являются кит. ученые, получившие образование на Западе и имеющие с ним тесные духовные связи. Их отличает прежде всего интерпретационно-аналитич. подход к традиции, объективность и тенденция к устранению политико-эмоциональных факторов из своей науч. деятельности. Наиболее видными представителями совр. нового конфуцианства являются **Ду Вэй-мин**, Лю Шу-сянь (филос. факультет Китайского ун-та Сянгана), Цай Жэнь-хоу. Хотя в центре внимания представителей нового конфуцианства остаются культурно-историч. судьбы Китая, успех индустриального развития гос-в Вост. и Юго-Вост. Азии вызвал интерес к новому конфуцианству в первую очередь в странах т.н. конф. периферии Азиатско-Тихоокеанского региона (Таиланд, Филиппины и т.д.). Спецификой третьего этапа развития нового конфуцианства является его выход за пределы Тайваня, Сянгана и ориентация

на изучение места и роли конфуцианства в совр. индустриальных гос-вах Вост. Азии. С этой целью в 1983 в Сингапуре был создан Ин-т восточноазиатской философии. Перенос акцента с проблемы соотношения «модернизации и вестернизации» и создания синтетич. филос. систем в сторону глубокого изучения корней культурной традиции обусловил усиление влияния на новое конфуцианство деятельности видных зарубежных исследователей кит. философии и культуры, в том числе кит. происхождения, таких, как **Чэн Чжун-ин**, Чэнь Юн-цзе, Юй Ин-ши.

Осн. отправной точкой в построениях представителей нового конфуцианства является неоконфуцианское «учение о сердце» (*синь-сюэ*) **Лу Цзю-юаня** (XII в.) и **Ван Ян-мина** (кон. XV — нач. XVI в.), как и давшее этому течению базовые положения учение **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.). Из зап. философии помимо учения А. Бергсона на новое конфуцианство большое воздействие оказала нем. классич. философия, прежде всего Гегель и Кант, повлиявшие на взгляды Хэ Линя, Моу Цзун-саня и Тан Цзюнь-и. Осн. цели нового конфуцианства выражены формулами: «вернуться к корню и открыть новое» (*фань бэнь кай синь*), «исходя из учения о внутр. совершенной мудрости (*нэй шэн*), решить проблему внеш. царственности (*вай ван*)», где под «корнем» и «внутр. совершенной мудростью» подразумевается традиционное конф. отношение к человеку как субъекту моральной практики, а под «новым» и «внеш. царственностью» — формы зап. науки и демократии. Признавая отсутствие науч. ментальности зап. типа в старом Китае, большинство представителей нового конфуцианства считают демократич. идеал исконно присущим конф. традиции, подтверждая это мнение идеями Мэн-цзы о праве народа на свержение плохого правителя, о первостепенной ценности народа и т.п. В то же время они признают, что учение Мэн-цзы о равенстве человеч. «природ» в их «доброте» (см. **Син [1])** и о «возможности каждому стать Яо и Шунем» (см. **Шэн [1]**) говорит лишь об идеале морального, но отнюдь не политич. равенства. Проблема актуализации обоих идеалов с опорой на традицию является одной из центр. в учении нового конфуцианства о «трех синтезах». «Теоретич. синтез» (**дао тун**) призван модернизировать идущую от Конфуция и Мэн-цзы традицию приоритета аксиологии («как должно быть») над фактами, учения о моральном субъекте над учением об объекте (познания и практики). На основе «теоретич. синтеза» строятся «науч. синтез» (*сюэ тун*) и «политич. синтез» (*чжэн тун*), к-рые должны создать соответствующие требованиям совр. развития познающий субъект для науч. деятельности и политич. субъект демократ. об-ва.

Современному новому конфуцианству остается присущей идущая от Лян Шу-мина и Сюн Ши-ли тенденция к антипозитивистскому разделению науки и философии, признанию науки неспособной изучать реальность в модусе единства добра и истины. Это затрудняет решение проблемы «науч. синтеза». Признавая справедливость критики зап. форм метафизики, представители нового конфуцианства нацелены на создание системы «моральной метафизики», трактующей философию и моральное сознание не как формы знания, а как формы жизненного опыта. Понимание морального субъекта в новом конфуцианстве тесно связано с традиц. концепцией «благого знания» (**лян чжи**), сообщающего человеку некий инстинкт добра, к-рый позволяет интуитивно выбирать морально верное поведение. Универсалистские претензии нового конфуцианства на решение проблем не только Китая, но и всего мира обретают бóльшую весомость с ростом экономич. мощи стран т.н. конф. региона. В числе предложений нового конфуцианства не только снятие характерной для совр. капитализма проблемы отчуждения человека и его «овещения», но и решение вопроса о преодолении разрыва между человеком и миром природы, исходящее из традиц. идеи «единства Неба и человека» (*тянь жэнь хэ и*; см. **Сань цай**).

Во 2-й половине 80-х гг. обозначился значительный рост интереса к новому конфуцианству в КНР, где стали признаваться его заслуги в области культурно-филос. синтеза и развития нац. культурной традиции.

** *Зайцев В.В.* Конфуцианская концепция человека в философской мысли КНР // Философия и религия на зарубежном Востоке XX века. М.–Новосиб., 1985; *Кобзев А.И.* Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства // НАА. 1983, № 6; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 6–49, указ.; *Ломанов А.* Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга: 50–70-е годы XX в. // ПДВ. 1993, № 5; *он же.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996; *он же.* Судьбы китайской философской традиции во второй половине XX века: Фэн Юлань и его интеллектуальная эволюция. М., 1998; *Ли Цзэ-хоу.* Чжунго сяньдай сысян ши лунь (Очерк истории мысли современного Китая). Пекин, 1987, с. 265–310; *Ту Ю-гуан.* Сяньдай синь жу-цзя гайнянь чжии (О понятии современного нового конфуцианства) // Лилунь синьси бао. 01.02.1988; *Цай Жэнь-хоу.* Синь жу-цзя ды цзиншэнь фансян (Духовное направление нового конфуцианства). Тайвань, 1984; *Чжэн Цзя-дун.* Сяньдай синь жу-сюэ гайлунь (Очерк современного нового конфуцианства). Наньнин, 1990; *Brière O.* Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898–1950. L., 1956; *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 1–2. N.Y., 1957–1962; *Cheng Chung-ying.* Birth and Challenge of Chinese Philosophy in Today's World of Man // JCP. 1984, vol. 11, № 1; Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.) — Oxford, 2002.

А.В. Ломанов

Новое учение о принципе *см.* **Фэн Ю-лань**

Номиналисты *см.* **Мин-цзя**

Нумерология *см.* **Сяншучжи-сюэ**

НУН-ЦЗЯ

農家

Нун-цзя — «школа аграриев». Одна из десяти филос. школ древнего Китая, впервые перечисленных в трактате Лю Синя (I в. н.э.) «Ци люэ» («Семь сводов») наряду с **конфуцианством, мо-цзя, даосизмом, мин-цзя, легизмом, иньян-цзя, цзунхэн-цзя, цза-цзя** и *сяошо-цзя* («школы литераторов»). В библиографич. разделе **«Хань шу»** (I в. н.э.) *нун-цзя* возводится к чиновникам, ответственным за земледелие: они считали сельское хоз-во основой «восьми дел управления», очерченных в гл. «Хун фань» («Великий план») **«Шу цзина»**, т.е. основой упорядочения гос-ва и об-ва. В «Мэн-цзы» (IV–III вв. до н.э.; см. **Мэн-цзы**), гл. «Тэн Вэнь-гун» (IIIA, 4), говорится о ведущем мыслителе *нун-цзя* — Сюй Сине (V в. до н.э.), к-рый подвергал критике филос. направления, не ставившие земледелие во главу угла, призывал правителя «вместе с народом возделывать [землю] и [собирать] зерно», т.е. класть в основу управления решение вопросов сельскохозяйств. производства. Агротехнич. опыт *нун-цзя* и взгляды школы отражены в гл. «Ди юань» («Земледельцы») трактата **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.), главах «Жэнь ди» («Пользование землей»), «Бянь ши» («Ораторы»), «Шэнь ши» («Своевременность») трактата **«Люй-ши чунь цю»** (III в. до н.э.). Сочинения *нун-цзя* утрачены.

А.Г. Юркевич

Орудие *см.* **Ци [2]**

Основа и проявление *см.* **Ти–юн**

Основа и уток *см.* **Цзин–вэй**

ОУЯН ЦЗИН-У

Оуян Цзин-у, Оуян Чжэ, прозвище И-хуан да-ши («Великий учитель из Ихуана»). 1871, Ихуан пров. Цзянси, — 1944. Ученый буддист-мирянин. В юности получил конф. образование, впоследствии принял **буддизм**. В 1895 приехал в Нанкин, где изучал буд. доктрины под руководством Ян Вэнь-хуя, ученого буддиста-мирянина, основателя буд. учебного заведения для мирян. Несколько месяцев учился в Японии, по возвращении на родину преподавал в Высшей педагогич. школе провинций Гуандун и Гуанси, по болезни подал прошение об увольнении. В 1910 продолжил учебу у Ян Вэнь-хуя в Нанкине, в 1922 (или 1920) создал там свое учебное заведение — *Чжина нэй-сюэ юань* (Китайский буд. ин-т; Чжина — санскр. Китай, *нэй-сюэ* — «внутр. учение», одно из обозначений кит. буддистами своей доктрины). После начала Войны сопротивления Японии в 1937 создал отд. Ин-та в Цзянцзине, пров. Сычуань. Осн. соч. — «Цзин-у нэй вай сюэ» («Цзин-у о внутр. и внеш. учениях»).

В 1917 издал в своей ред. и со своим предисл. классич. трактат виджнянавады (см. **Вэйши-цзун**) «[Юй цзя ши] ди лунь» в 50 цзюанях (свитках). Готовил к изданию свою редакцию «Да цзан цзина» (Трипитаки). Доказывал, что *вэйши-цзун* и **фасян-цзун** суть разные школы буддизма, тогда как школы *фасян-цзун* и **фасин-цзун** не имеют доктринальных расхождений. Буддизм, по Оуян Цзин-у, не является ни вероучением, ни философией, он представляет собой особую систему жизненных принципов. Пропагандировал путь буддиста в миру, вне монашества. Среди многочисленных его учеников были видные деятели буддизма, известные философы, в т.ч. **Сюн Ши-ли**.

** *Сахирова Е.Ф.* Обновленческое движение буддистов Китая на рубеже XIX–XX веков // XIV НК ОГК. Ч. 3. М., 1983.

А.Г. Юркевич

ПУ-СЮЭ

Пу-сюэ — «учение о естестве», «конкретное учение», «первозданное учение», также *хань-сюэ* — «ханьское учение». Впервые встречается в **«Хань шу»** (I в. н.э.), разд. «Жу линь чжуань» («Жизнеописания конфуцианцев»). Оба названия используются в двух основных значениях: 1) традиция лексико-грамматич. и историко-филологич. проработки конф. канонов в русле гл. обр. «школы текстов древних письмен» (*гувэньцзин-сюэ*) эпохи Хань (кон. III в. до н.э. — III в. н.э.) и соответствующие ей особенности идеологии (см. **Цзин-сюэ**); 2) идеологич. и филос. направление, зародившееся в XVII в. и апеллирующее к указанной традиции и идеологии как к образцу. Основоположником *пу-сюэ* эпохи Цин (1644–1911) считается **Гу Янь-у**, крупнейшими представителями – Янь Жо-цюй, Ху Вэй, Хуй Дун, **Дай Чжэнь** и др. В период правления императоров Цянь-луна и Цзя-цина (XVII–XVIII вв.) традиции *пу-сюэ* придерживалось направление каноноведения, известное как «школа [периода правления] Цянь[-луна и] Цзя[-цина]» (*цяньцзя-сюэпай*).

А.Г. Юркевич

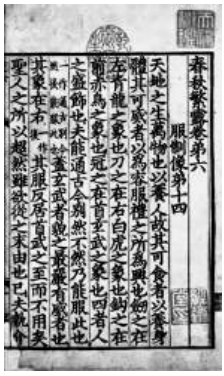
САНЬ ГАН У ЧАН

Сань ган у чан — «три устоя и пять постоянств», сокр. *ган чан* — «устои и постоянства». Традиц. для **конфуцианства** обозначение нормативных отношений между гл. социальными ролевыми позициями и нормативных этич. качеств.

Словосочетание *сань ган* («три устоя», «тройственная норма») впервые прозвучало в соч. реформатора раннего конфуцианства **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) «Чунь цю фань лу» («Обильные росы „Вёсен и осеней“»), где «три устоя» определялись как атрибуты «пути правителя» (*ван дао*) и требования, исходящие от Неба (**тянь** [**1**]) (гл. «Цзи и»). Истоки этого определения прослеживаются в конф. каноне **«Ли цзи»** (V–II вв. до н.э.), где говорится, что «устои» (*ган*, букв. «осн. канат рыболовной сети»), о к-рых заповедали помнить «совершенномудрые» (**шэн** [**1**]) правители древности, — это должные отношения между отцом и сыном, правителем и сановником, мужем и женой (гл. 19).

Словосочетание *у чан* («пять постоянств») у Дун Чжун-шу обозначало качества «Пути»-**дао**, над совершенствованием к-рых должен трудиться правитель (*ван* [*1*]): «гуманность» (**жэнь** [**2**]), «должная справедливость» (**и** [**1**]), «этико-

ритуальная благопристойность» (**ли** [**2**]), «разумность» (**чжи** [**1**]), «благонадежность» (**синь** [**2**]). Если сочетание *сань ган* восходило к троичной матрице (ср. триграммы **«Чжоу и»**, триада Небо–Земля–Человек — **сань цай** и т.п.), то *у чан* — к пятеричной («пять элементов» — **у син**). Термин *у чан* предположительно апеллирует к неким «пяти классич. образцам» (*у дянь*), «послушания» к-рым требовал конф. канон **«Шу цзин»** (гл. «Шунь дянь» — «Образцы Шуня»). В «Предисловии» («Сюй») к «Шу цзину» эти «образцы», передающие суть «постоянного *дао*» (*чан дао*), связывались с содержанием пяти книг, якобы оставленных пятью древними правителями и мудрецами, жившими до эпохи Ся (до XXIII в. до н.э.). Кун Ань-го (I в. до н.э.) определил «пять образцов» как «почитание пяти постоянств» (*у чан чжи цзяо*); оно реализуется в том, что «отец [руководствуется] должной справедливостью, мать — милосердием, старший брат — дружбой, младший брат — почтительностью, сын — сыновним благочестием». В **«Цзо чжуани»** (V–III вв. до н.э.) аналогичная система принципов поведения определена как проявление *дао* в человеч. чувствах и основание для классификации видов человеч. «природы» (**син** [**1**]) по названиям позиций системы элементов *у син* (металл, дерево и т.д.).



Основоположник неоконф. «учения о принципе» (*ли-сюэ*) **Чжу Си** (см. **Неоконфуцианство**) первым применил словосочетание *сань ган у чан* как единое понятие: предвечно существующие и неуничтожимые «устои и постоянства» — *ган чан* («Чжу-цзы юй лэй» — «Высказывания Чжу-цзы, классифицированные по родам», цз. 24), тождественные неизменному «небесному принципу» — *тянь ли* (см. **Ли** [**1**]) («Чжу Вэнь-гун вэнь цзи» — «Собрание произведений Чжу — князя Культуры», гл. «Ду да цзи» — «Читая великие записки»).

* Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Том по истории китайской философии) // Чжэсюэ да цыдянь (Большой философский словарь). Пекин, 1985, с. 31, 38.

А.Г. Юркевич

乙

САНЬ ДИ ЮАНЬ ЖУН

三諦圓融

Сань ди юань жун — «полная гармония трех истин». Важнейшее понятие буд. философии, разработанное в школе *тяньтай* (см. **Тяньтай-цзун**). Оно является дальнейшим развитием теории двух истин в ее тяньтайском варианте (см. **Эр ди**). Гл. содержанием теории трех истин была идея их единства.

Своими истоками учение о «полной гармонии трех истин» восходит к традиции школы мадхьямиков. В «Мадхьямика-шастре» (кит. «Чжун лунь» — «Шастра о срединном [видении]») говорилось о том, что все дхармы, рожденные причинностью, суть пустота, условность и срединность. Преломив онтологич. содержание данного высказывания через гносеологич. призму теории двух истин, тяньтайские адепты выдвинули три истины: истину пустоты (*кун ди*), истину условности (*цзя ди*), истину срединности (*чжун ди*).

Истина пустоты трактовалась как абс. истина. Согласно ей, все вещи «установились» благодаря причинности, они пусты и не имеют своей природы. Эту истину называют также «истиной несуществования» (*у ди*).

Истина условности (*цзя ди*, букв. «искусственная») понималась как условная, или мирская, истина. Содержание ее сводилось к тому, что все вещи хотя и признаются пустыми и не имеющими своей истинной природы, тем не менее не отрицаются как не существующие вообще или не имеющие абс. существования.

Третья истина — *чжун ди* — называется также «высшей истиной срединного пути». С т.зр. этой истины все вещи рассматривались одновременно и как пустота, и как условность. При этом истина срединности полагалась чем-то внешним по отношению к предыдущим двум. Она составляла с ними единство.

Все три истины пронизывают друг друга, составляя гармонию. Ни одна из них не может рассматриваться в отрыве от других. Вещи обладают условным существованием, т.к. они пусты, т.е. условность вещей определяется их пустотностью. И наоборот, они пусты, т.к. существование их условно, т.е. пустота вещей определяется их условностью. Оба этих аспекта неотделимы друг от друга

и существуют одновременно, а это составляет содержание срединности. Срединность тождественна обоим, т.к. срединность — это состояние условности и пустотности. Т.о., все три истины составляют одну истину — три в одной, одна в трех. С т.зр. «полной гармонии трех истин» истинносущее не является чистым бытием, находящимся в отрыве от иллюзорного бытия. Истинный вид сущего — это сосуществование абсолютного и условного. Иначе говоря, вне иллюзорного (феноменального) нет абсолютного (истинного).

Третья — срединная истина — это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного. Отражая это единство, она сама составляет с ними единство. Учение *сань ди юань жун*, т.о., не противореча теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь делает акцент на единстве абс. и условной истин, на их гармонии и непротиворечивости друг другу. Единство трех истин, в свою очередь, отражает единство и гармонию мира, что является лейтмотивом учения школы *тяньтай*, на к-рый ориентирует ее теория трех истин.

** *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Хуан Чань-хуа.* Фо-цзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973; *Chen K.K.S.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964; *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956.

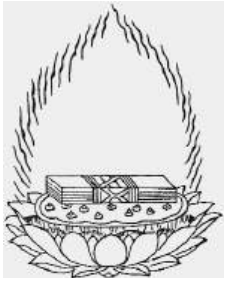
Л.Е. Янгутов

САНЬЛУНЬ-ЦЗУН

三論宗

Саньлунь-цзун — «школа трех шастр», «школа трех трактатов». Учение школы базируется на трех шастрах (*сань лунь*): «Мадхьямика-шастре» (кит. «Чжун [гуань] лунь» — «Шастра о срединном [ви́дении]», включающая в себя «Мула-мадхьямика-карики» — «Коренные строфы о срединном [ви́дении]» Нагарджуны с коммент. Пингалы), «Двадаша-никая-шастре» («Ши эр мэнь лунь» — «Шастра двенадцати врат») Нагарджуны и «Шата-шастре» («Бай лунь» — «Шастра в ста [стихах]») Арьядевы. К трем шастрам примыкает четвертая — «Махапраджняпарамита-шастра» («Да чжи ду лунь» — «Шастра о великой праджняпарамите»), также приписываемая Нагарджуне. Большое внимание в школе *саньлунь* уделялось также изучению и комментированию еще четырех сутр: «Махапраджняпарамита-сутры» («Да пинь божэ [боломидо] цзин» — «Сутра великой праджняпарамиты»), «Саддхарма-пундарика-сутры» («[Мяо] фа [лянь] хуа цзин» — «Сутра Лотоса благого Закона», сокр. «Лотосовая сутра»), «Аватамсака-сутры» («Хуаянь цзин» — «Сутра цветочной гирлянды», «Гирляндовая сутра»), «Махапаринирвана-сутры» («[Да бо] непань цзин» — «Сутра о великой паринирване»). Школа *саньлунь* является кит. вариантом инд. школы мадхьямики («[учение о] срединности»), основатели к-рой глубоко почитаются — Нагарджуна как 1-й патриарх и Арьядева — как 2-й патриарх *саньлунь-цзун*.

В Китае школа *саньлунь* начинает оформляться в V в. благодаря деятельности **Кумарадживы** (IV–V вв.), к-рый, будучи последователем учения мадхьямиков, перевел на кит. яз. основополагающие тексты школы. Он считается 1-м кит. патриархом *саньлунь-цзун*. В VIII в. школа *саньлунь* прекратила свое существование в Китае, уступив место собственно кит., не имеющим аналога в Индии буд. школам. Начиная с VII в. учение школы *саньлунь* становится известным и активно развивается в Японии (под назв. санрон).



Главным систематизатором учения и фактическим основателем школы *саньлунь* считается **Цзи-цзан** (V–VI вв.), написавший многочисленные комментарии к основополагающим текстам школы.

Наставники школы *саньлунь*, прежде всего Цзи-цзан, не просто восприняли учение мадхьямики, но и развили его отдельные филос. положения, показав возможности негативной диалектики Нагарджуны. В произведениях мыслителей школы содержится богатый фактич. материал по истории и учениям др. школ, что позволяет полнее реконструировать общее развитие и проблематику раннего кит. буддизма. В этих соч. также содержатся материалы, касающиеся истории и проблематики инд. буд. и небуд. школ, благодаря чему представ-

ляется возможным судить о восприятии инд. философии и культуры в Китае в I тыс. н.э.

Офиц. хронология школы изложена в цзиньлинской версии трактата Цзи-цзана «Сань лунь сюань и» («Сокровенный смысл трех шастр»). Согласно ей, передача учения происходила по след. линии: Нагарджуна — Арьядева — Рахулабхадра — Пингала — Сурьясома — Кумараджива — **Дао-шэн** — Тань-цзи — Дао-лан — Сэн-цюань — Фа-лан — Цзи-цзан.

Если в историчности Кумарадживы и его влиянии на формирование школы *саньлунь* нет никаких сомнений, то последующая линия передачи учения выглядит не вполне достоверной. Скорее всего, от Кумарадживы оно перешло к **Сэн-чжао**. В пользу этой гипотезы свидетельствует, в частности, то, что Цзи-цзан неоднократно называл Сэн-чжао подлинным основателем школы.

Благодаря стараниям Кумарадживы и Сэн-чжао учение *саньлунь* получило большое распространение в сев. областях Китая, на юге же идеи мадхьямики распространялись усилиями Сэн-лана и его учителя Фа-ду (V в.). Фа-ду был приверженцем учения о «чистой земле» (см. **Цзинту-цзун**) и проповедовал «Апаримитаюс-сутру» («У лян шоу цзин» — «Сутра неисчислимого долголетия»). От Сэн-лана учение перешло к Сэн-цюаню, к-рый известен как автор «Эр ди чжан» («Очерк о двух истинах»), ныне утерянного. Фа-лан добавил к трем сутрам, опорным в учении *саньлунь* («Да пинь», «Фахуа цзин», «Хуаянь цзин»), четвертую сутру — «Непань цзин». Учеником Фа-лана был Цзи-цзан.

Наиболее известными учениками Цзи-цзана были Хуй-юань, Чжи-ба, Чжи-кай, Чжи-мин, Учитель Шо-фа (Шо-фа-ши), Хуй-гуань. Гаолийский (корейский) монах Хуй-гуань (кор. Пикван, япон. Экван) в монастыре Цзясян-сы перенял от Цзи-цзана учение и в 624 отправился в Японию проповедовать его, поэтому первой буд. школой в Японии может считаться *саньлунь-цзун* (санрон-сю).

Учитель Шо-фа известен как автор сочинения «Сань лунь ю и и» («Общий смысл содержания трех шастр»). Его учеником был Юань-кан, написавший «Чжао лунь шу» («Комментарии к рассуждениям [Сэн-]чжао») в трех цзюанях. Школа *саньлунь* развивала учение мадхьямики о двух истинах (**эр ди**), пустоте (**кун** [**1**]), срединном пути (**чжун дао**; также см. **Ба бу чжун дао**), природе будды (*фо син*) и др. Осн. упор делался на теоретич. обоснование буд. истин.

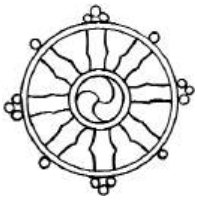
* *Хань Тин-цзе.* Цзи-цзан Саньлунь сюань и цзяо ши («Сокровенный смысл трех шастр» Цзи-цзана со сверкой и толкованиями). Пекин, 1987; *Chan Wing-tsit.* A Source Book of Chinese Philosophy. Princ.–L., 1963; ** Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993; *Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма: Индия и Китай. СПб., 1994; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1987; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Тан Юн-тун.* Суй Тан фоцзяо ши гао (Очерки по истории буддизма [династий] Суй и Тан). Пекин, 1982; *он же.* Хань Вэй лян Цзинь Нань Бэй чао фо-цзяо ши (История буддизма [эпох] Хань, Вэй, двух Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1983; *Фан Ли-тянь.* Фо-цзяо чжэсюэ (Буддийская философия). Пекин, 1987; *Фэн Ю-лань.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1961; *Хуан Чань-хуа.* Фо-цзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973; Чжунго сысян тун ши (Всеобщая история китайской идеологии). Т. 3, ч. 1. Пекин, 1959; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1–2. Шанхай, 1989; Чжунго фо-цзяо ши (История китайского буддизма) / Под ред. Жэнь Цзи-юя. Т. 2. Пекин, 1982; *Chen K.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964; *Cheng Hsueh-li.* Truth and Logic in San-lun Madhyamika Buddhism // International Philosophical Quarterly. 1981, vol. XXI, № 3; *Fox A.* Self-Reflection in the Sanlun Tradition: Madhyamika as the "Deconstructive Conscience" of Buddhism // JCP. 1992, vol. 19; *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. L., 1967.

См. также лит-ру к ст.: **Цзи-цзан**.

М.В. Анашина

САНЬМЭЙ

三昧



Саньмэй — самадхи (санскр.), «сосредоточенность», стабилизация сознания, упорядоченность психики, спокойствие, умиротворенность, уравновешенность. Буд. термин, обозначающий психич. состояние, в к-ром сознание целиком сосредоточено в едином фокусе («одной точке») и не подвержено хаосу. Один из важнейших методов буд. практики психич. саморегуляции.

Восемь звеньев «благородного восьмеричного пути» к просветлению (*ба чжэн дао*) объединяются в три группы, обозначаемые соответственно как праджня, шила, самадхи. Группа праджни включает «правильное ви́дение» и «правильную мысль», шилы — «правильную речь», «правильное действие» и «правильный образ жизни»; в группу самадхи входят «правильное усилие», «правильное внимание» и «правильное сосредоточение». В кит. **буддизме** различаются два вида самадхи: 1) «спонтанное (врожденное) самадхи» (*шэн дэ*); 2) «приобретенное благодаря совершенствованию» (*сю дэ*), под к-рым подразумевается самадхи, обретенное посредством развития интуитивной мудрости или «добродетельных заслуг» (*гун дэ*) и являющееся одной из шести парамит («совершенств», букв. «переправ»: милостыня, обеты, терпение, старание, медитация, мудрость). В буддизме махаяны и хинаяны существует множество классификаций самадхи: «три вида самадхи», «четыре вида», «108 видов» и т.п.

* Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1–2. Шанхай, 1989.

Н.В. Абаев, С.Ю. Лепехов

САНЬ ЦАЙ

三才

Сань цай — «три ценности», «три основы», «три начала». Обозначение трех гл. вселенских начал: Небо–Земля–Человек. Осн. репрезентант фундаментальной для кит. культуры троичной классифицирующей матрицы, имеющей разнообразные корреляты (напр., **син** [**2**] — «[телесная] форма», **ци** [**1**] — «пневма», **шэнь** [**1**] — «дух») и широко используемой в нумерологич. построениях и филос. выкладках.

Интегрирующую роль в этой триаде играет категория **тянь** [**1**] — одна из важнейших в кит. философии и культуре. Осн. значения иероглифа *тянь* [*1*] — небо (в т.ч. в астрономич. смысле), природа, бог, божество, сезон, день. В филос. и традиц. идеологич. контексте эта категория может обозначать: 1) верховное божество, высшую божественную силу; 2) высшее природное начало, соотносящееся с Землей — началом более низкого уровня — и производным от них человеком, носителем произвольной творческой активности; 3) природу как естеств. целостность, понятие, синонимичное биному *тянь ди* («небо и земля»), обозначающему биполярный универсум; 4) гл. природное начало в человеке (этимологически иероглиф *тянь* [*1*] восходит к пиктографич. изображению высокого человека).

Представление о *тянь* [*1*] как верховной божественной силе закрепилось в кит. культуре в эпоху Чжоу (XI–III вв. до н.э.). В начале ее *тянь* [*1*], видимо, было синонимично понятию *шан ди* («Верховный владыка», по др. версии — «верхние государи»), обозначавшему первопредка или предков — государей эпохи Шан-Инь (XVI–XI вв. до н.э.). Свержение в кон. XII — XI в. до н.э. протогосударства («династии») Инь племенным союзом Чжоу привело к разрыву понятия *тянь* [*1*] с представлением о первопредке, но персонификация Неба какое-то время сохранялась. На филос. уровне она зафиксирована в трактате «**Мо-цзы**» (V–III вв. до н.э.), где Небо объявляется имеющим желания, а «небесная воля» (*тянь чжи*) рассматривается как инструмент «для определения углов в Поднебесной» (критерий оценки человеч. действий), подобный циркулю или угломеру ремесленника. Небо толкуется как универсальная «порождающая и взращивающая» сила, реализующая возможность использования человеком миропорядка, установленного **дао** (смену времен года, выпадение осадков, позволяющих вести сельское хоз-во, и т.п.). Равной заботой Неба обо всем сущем моисты обосновывали доктрину «равной любви», объявленной выражением «небесной воли»: нарушение принципа «равной любви» правителем влечет за собой наказание для Поднебесной (*Тяньшя*), понимаемой как

социум с занимаемой им территорией, в виде «болезней, бедствий, злого голода».

В др. течениях древнекит. философии Небо было деперсонифицировано. У **Конфуция** Небо, «приводящее в движение четыре времени [года]», «рождающее сто вещей», «безмолвствует» («Лунь юй», XVII, 18), т.е. не способно к волеизъявлению. Основоположники философии **даосизма** акцентировали вторичный онтологич. статус Неба относительно *дао*: «Небо берет за образец *дао*, *дао* берет за образец само себя» («Дао дэ цзин», § 25).

В даос. же памятниках появляется бином *тянь ди* (небо и земля) как выражение природных начал. Этот бином стал подразумевать реализацию двоичной матрицы (**инь–ян**) в устройстве мироздания. В отличие от человека небо и земля не руководствуются надуманными этич. принципами — они «не гуманны» (*бу жэнь*) («Дао дэ цзин», § 5). В гл. XII «Тянь ди» «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н.э.) они выступают выражением «природности» и фактич. синонимом *тянь*. В этом значении бином *тянь ди* использовался в последующей кит. философии, особенно широко — в **неоконфуцианстве**.

Согласно «Чжуан-цзы», *дао* порождает Небо и Землю (гл. 6). Там же атрибутом Неба объявлено «недеяние» **(у вэй)**: «Действующее благодаря недеянию называется Небом» (гл. 12). Тем самым подчеркивается отсутствие у Неба возможности произвольного целеполагания в отличие от человека. В то же время в «Чжуан-цзы» понятие *тянь* впервые применено для обозначения природы отд. человека: «У совершенного человека природа (*тянь* [*1*]) сохраняет целостность». Видимо, там же (но, возможно, в «**Ли цзи**», V–II вв. до н.э.) впервые прозвучало понятие «небесный принцип» (*тянь ли*; см. **Ли** [**1**]), обозначавшее упорядочивающее начало, имманентное Небу и, т.о., всему сущему, в т.ч. человеку. Посредством «небесного принципа», согласно «Чжуан-цзы», осуществляется «[прямое] следование [порядку вещей] (*шунь*)» (гл. 33), т.е. *дао*.

Даос. трактовка Неба, содержащая представление о его материально-идеальной и психофизич. амбивалентности, была воспринята конф. философией (см. **Конфуцианство**). Гл. обр. в ее рамках получила дальнейшее развитие категория *тянь* [*1*]. Это было обусловлено особым значением для конф. мысли идеи личной ответственности за нормальное функционирование социума и потому — проблемы разграничения компетенции высших природных сил и человека в их упорядочивающем воздействии на природу и об-во. Этот вопрос стал ведущим в рамках комплекса проблем, объединенных установкой на определение специфики и связей «небесного» и «человеч.» *дао*.

В комментирующей части **«Чжоу и»** появляется понятие *сань цай*, включающее в триаду космич. сущностей Небо, Землю и человека. В «Си цы чжуани» (II, 10) эта триада представляет модусы, или аспекты, *дао*: *дао* Неба, *дао* Земли и *дао* человека; удвоение триады дает число черт гексаграмм-**гуа** [**2**], представляющих единство «трех ценностей». В «Шо гуа чжуани» с установлением *дао* Неба ассоциируются космич. силы *инь-ян*, с *дао* Земли — «мягкость» и «твердость» (*жоу ган*), предполагающие их проявленность в веществе, с *дао* человека — **жэнь** [**2**] — «гуманность», **и** [**1**] — «долг», «справедливость». Эти пары равно представляют дуальность «трех ценностей», т.е. сопряженность «троицы» с двоичной матрицей. Введение в триаду третьего члена — человека, порожденного Небом и Землей, во-первых, подразумевает его медиативную роль во взаимодействии гл. природных начал, во-вторых, обозначает путь к упорядочению космич. связей посредством реализации этич. принципов как деонтологич. нормы. Эти идеи восходят к древним представлениям о роли «истинного царя» — *вана* [*1*] как медиатора между Небом и Землей.

Осн. тенденции в решении вопроса о функциональном соотношении Неба и человека выразились в формулах: «совпадающее единство Неба и человека» (*тянь жэнь хэ и*), «взаимный отклик Неба и человека» (*тянь жэнь гань ин*), «разграничение Неба и человека» (*тянь жэнь чжи фэнь*).

Тезис о «совпадающем единстве» был выдвинут создателем ортодоксальной конф. идеологич. системы **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) («Чунь цю фань лу», гл. «Шэнь ча мин хао»). Этот тезис основывался на развитии положений,

содержащихся в предшествующих памятниках филос. мысли. В комментирующей части «Чжоу и» утверждается, что «благодать/добродетель (**дэ** [**1**]) великого человека» совпадает с «благодатью/добродетелью Неба и Земли» («Вэнь янь чжуань», ч. 1), т.е. человек может иметь равные возможности с гл. природными началами. В предначальной («прежденебесной», или «прежнего Неба» — *сянь тянь*) реальности великому человеку не препятствует само Небо, в «послененебесном» («последующего Неба» — *хоу тянь*) — феноменальном мире он «следует небесным временам» (там же), т.е. во всем органичен закономерностям космич. циклов. В **«Чжун юне»** (V–II вв. до н.э.) постулируется возможность «войти в триединство с Небом и Землей» для того, кто способен «исчерпывающе [раскрыть] свою природу (**син** [**1**])». **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) в развитие этой идеи объявляет «исчерпание собственного сердца (**синь** [**1**])», т.е. предельное выявление интеллектуальных, эмоционально-волевых и моральных потенций изначально «доброй» человеч. «природы» (*син* [*1*]), путем к познанию последней и т.о. — к познанию Неба («Мэн-цзы», VII A, 1), единосущного человеч. природе, к «[погружению личности] сверху донизу в общий поток с Небом и Землей».

В отличие от конфуцианца Мэн-цзы, подчеркнуто этизировавшего и переводившего в праксиологич. сферу акт «исчерпания сердца», выступающий как итог личного самосовершенствования, **Чжуан-цзы** акцентировал гносеопсихологич. характер единства человека и универсума. К нарушению этого единства приводит произвольная объективация окружающего мира, а недопущение такой объективации или ее преодоление обеспечивает способность «совершенномудрого» (**шэн** [**1**]) «действовать [в согласии со] всем в мире, не таясь [от него]» (гл. 25). В **«Люй-ши чунь цю»** (III в. до н.э.; см. **Цза-цзя**) связь человека и Неба обусловлена их онтологич. единством: «Человек и вещи суть превращения [сил] *инь–ян*, а творчество [сил] *инь–ян* приводит к формированию Неба»; все качества, присущие Небу и человеку в отдельности суть «принципы (*ли* [*1*]) вещей, наполняющих Небо» («Чжи фэнь»). Дун Чжун-шу, основываясь на предшествующих концепциях, ввел связи Неба и человека в систему всеобщих соответствий — онтологич., этич., психологич. и физиологич. Эти соответствия сопряжены с «образами (символами — *сян* [*1*]) солнца и луны», т.е. с универсальными классификационными рядами, позиции к-рых — качества, свойства, явления, тенденции — корреспондировали с понятиями *ян* [*1*] (ряд «солнца») и *инь* [*1*] (ряд «луны»). По Дун Чжун-шу, «пневмы (*ци* [*1*]) радости и гнева», к-рыми обладает Небо, соответствуют человеч. скорби или радости: однородные (*тун лэй*) человеческим «пневмы» Неба «обогащают» человека, а при полном их совпадении обеспечивают «единство Неба и человека» («Чунь цю фань лу», гл. «Инь ян и»).

Функциональный аспект концепции «совпадающего единства» акцентируется тезисом Дун Чжун-шу о «взаимном отклике Неба и человека». Его истоки помимо тех же пассажей древнекит. памятников, что заложили фундамент концепции «совпадающего единства», прослеживаются также в **«Цзо чжуани»** (IV в. до н.э.). Там «добрый человек» объявляется «основанием Неба и Земли», т.е. прямо постулируется зависимость гл. природных функций от человека. Согласно «Люй-ши чунь цю», Небо и человек проявляют схожие «реакции» («отклики» — *ин*) в том смысле, что явления природы могут быть сопоставимы с однородными человеч. качествами и проявлениями, а «благость» или жестокость государей как медиаторов между Небом и социумом ответственны за приведение масс людей к «благу» либо «неправедности». Нарушение же государем и его подданными регулярных закономерностей общения с природными силами (напр., нарушение ритуальных норм и хоз. установлений, предписанных для определенного сезона) объявлялось возможной причиной сбоя природных циклич. ритмов, стихийных бедствий и т.п. Согласно же концепции «взаимного отклика», разработанной Дун Чжун-шу, на ошибки в управлении страной и, соответственно, на дезорганизацию социума (Поднебесной) Небо реагирует сначала предупреждениями в виде стихийных бедствий. Если предупреждения безрезультатны, то Небо посылает чудесные знамения. И лишь

в том случае, если люди продолжают упорствовать в нарушении общекосмич. законов, социум приходит к гибели. Устроение же жизни об-ва гармонизирует мир, и все природные процессы протекают нормально. В целом, согласно Дун Чжун-шу, в Небе «находит свой исток *дао*» (в конф. смысле — как благой ход общественных событий и человеч. жизни).

Основоположники неоконфуцианства XI–XII вв. развивали преимущественно концепцию Неба, выраженную в «Мэн-цзы» и «Чжун юне» в русле доктрины «совпадающего единства». По **Чжан Цзаю** (XI в.), пространство Неба и Земли, ограниченное небесной сферой («крышкой» — *гай*), есть «мое и их (т.е. Неба, Земли и „тьмы вещей". — *А.Ю.*) тело», а «моя и их природа (*син* [*1*])» находятся «под водительством Неба». По мнению Чжан Цзая, «совпадающее единство Неба и человека» выражается в том, что «просветленный [разум]» дает возможность «ученому мужу» (*жу*) достичь «искренности» (**чэн** [**1**]) (главного условия должного контакта с людьми и природными силами), а последняя, в свою очередь, обусловливает «просветленность [разума]» («Чжэн мэн», гл. «Цянь чэн»). **Чэн И** и **Чэн Хао** солидаризировались в том, что Небо и человек «исконно недвойственны» и это вообще избавляет от необходимости говорить о каком-либо их «совпадении» (*хэ* [*2*]) («И шу», цз. 6). «Небо, Земля и человек суть единое *дао*», но различаются ипостасями: напр., ипостась («деятельное проявление» — **вэй** [*1*]) Неба — «предопределение» (*мин* [*1*]), человека — «индивидуальная природа» (*син* [*1*]). Обе ипостаси соединяются через управляющий ими центр, принадлежащий одновременно внутр. и внеш. природе, — «сердце» (*синь* [*1*]), а их общей «реальностью» (*ши* [*2*]) является *дао* (там же, цз. 18). Философы, в нек-рых классификациях относимые к материалистам, акцентировали гл. обр. субстанциальный аспект «совпадающего единства». Напр., **Ван Фу-чжи** (XVII в.) определял Небо как «подъем и опускание, взлет и колыхание пневмы (*ци* [*1*])»; эта субстанциальная активность «не действуя» (*у вэй*), тем не менее является «материальным началом» (*цзы чу*) «тьмы вещей». «Совершенномудрые» (*шэн* [*1*]) древности, говоря о «совпадающем единстве Неба и человека», не смешивали эти понятия, но лишь имели в виду, что «принципы» (*ли* [*1*]) Неба и человека имеют «общий исток», а со смертью человека его субстанции полностью возвращаются в «Великую пустоту» (*тай сюй*) («Чжан-цзы чжэн мэн чжу», гл. «Тай хэ пянь»).

Тезис о функциональном «разграничении Неба и человека» был предложен Сюнь Куаном (**Сюнь-цзы**, IV–III вв.). К «прерогативе» Неба он относил «совершающееся помимо [человеч.] деяний и получающееся помимо [человеч.] устремлений». Осн. аргумент Сюнь Куана — «постоянство небесного движения», т.е. астрономич. и природных циклов независимо от человеч. деяний; процветание и беды социума зависят от самих людей («Сюнь-цзы», гл. «Ван чжи»).

Наиболее отчетливо тезис Сюнь Куана, подразумевающий относительную автономность природных процессов и социальной практики, был развит в учении Лю Юй-си (кон. VIII — IX в.). Он определил Небо и человека как два противостоящих начала, обладающих разными «возможностями» (*нэн*). Лю Юй-си постулировал «телесную оформленность» (*син* [*1*]) и Неба, и человека («совершеннейшего из существ»). Совокупная «возможность» Неба — порождение «тьмы вещей», «возможность» человека — управление этими вещами. Небо и человек конкурируют, «одерживая победы» друг над другом. Условием «одержания победы» над внеморальным Небом служит человеч. искренность (*чэн* [*1*]) — предельная открытость мирозданию и людям, позволяющая прозревать вселенские законы, а средством достижения такой «победы» — юридич. законы, с помощью к-рых можно упорядочить социум и «управлять вещами», рожденными Небом. При несовершенстве законов «вещи» могут выйти из-под контроля.

По **Лю Цзун-юаню** (VIII–IX вв.), «Небо и человек не вмешиваются [в дела] друг друга» (*тянь жэнь бу сян юй*). «Процветание (природы) и засухи» — прерогатива Неба, «законность и смуты» — человека.

В неоконфуцианской мысли тезисы о «совпадающем единстве», «взаимном отклике» и «разграничении» обычно не рассматривались как взаимоисключающие. Возможность воздействия Неба и человека друг на друга объяснялась

их субстанциальным единством и подчиненностью единой системе закономерностей, имеющей нумерологич. выражение, а проблема «разграничения» касалась прежде всего уточнения сферы компетенции человека, вмешательство к-рого в прерогативы Неба могло быть бесполезным и даже пагубным. Обоснованием сужения или расширения полномочий человека по отношению к Небу стало то или иное толкование соотношения «небесного принципа» (*тянь ли*) и «человеч. страстей» (*жэнь юй*). Последние в целом понимались как выражение индивидуального человеч. произвола, противостоящего безличной регулярности общеприродного «принципа». Формулировка проблемы восходит к «Ли цзи», где безграничное пристрастие человека к вещам объявлено признаком того, что он «безмерно возлюбил зло» и сам «превращается в вещь» (*хуа у*). Это толковалось как «уничтожение [в человеке] небесного принципа и беспредельность человеч. страстей» (гл. 19).

Идея противостояния упорядочивающего «небесного принципа», воплощенного в этич. нормах, «человеч. страстям» отчетливо выражена в построениях представителей разных течений неоконфуцианства. Чэн И категорически требовал «умаления страстей» (*сунь юй*) как единственного средства «восстановления небесного принципа» («И шу», цз. 25). **Чжу Си** (XII в.) еще резче акцентировал их несовместимость: «победа человеч. страстей означает уничтожение небесного принципа» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 25). **Ван Ян-мин** отождествил с «небесным принципом» врожденное интуитивное знание — «благосмыслие» («благое знание» —– **лян чжи**). «Достижение благосмыслия» означает устранение «человеч. страстей»: древние «совершенномудрые» (*шэн* [*1*]) были таковыми потому, что «в их сердцах присутствовал только чистый небесный принцип и не было человеч. страстей» («Чуань си лу»).

Ряд мыслителей решал проблему соотношения «небесного принципа» и «человеч. страстей» в русле концепции «совпадающего единства». Напр., Ху Хун (XII в.) сближал понятия *тянь* [*1*] и «[индивидуальная] природа» (*син* [*1*]), считал, что у «небесного принципа» и «человеч. страстей» «общее тело („субстанция“ — *ти* [*1*]) и разные функции („применения“ — *юн* [*2*], см. **Ти–юн**)». «Расцвет человеч. страстей означает замутнение небесного принципа» («Чжи янь»), но для упорядочения «страстей» и служит «принцип», который тождествен нормам ритуальной «благопристойности» (**ли** [**2**]). Ло Цинь-шунь (XV–XVI вв.) акцентировал естественность «человеч. страстей», отрицая лишь «разгул чувственности и порабощение страстями» («Кунь чжи цзи»). Ван Фу-чжи считал «принцип» и «страсти» неразрывно связанными, полагал возможным в человеч. «страстях» узреть «принцип» и резко возражал против концепции их взаимоисключения («Ду сы шу да цюань шо», цз. 8). **Дай Чжэнь** (XVIII в.), отождествляя «страсти» и «чувства» (*цин* [*2*]), постулировал зависимость самого «принципа» применительно к человеку от наличия «чувств» (психоэмоциональной сферы). Он подверг критике «мертвящую» трактовку этой проблемы чжусианцами, считая, что они «посредством принципа убивают человека» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», гл. «Ли»).

Существенным коррелятом категории *тянь* [*1*] является понятие *мин* [*1*] («предопределение»). Коррелятивная связь между ними раскрывает представления кит. философов о свободе воли и принципиальных ограничителях человеч. вмешательства в сферу действия «небесных» провиденциальных сил, т.е. важную грань проблемы соотношения трех составляющих *сань цай* — «небесного», «земного» и «человеческого».

* Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 18–25; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002; *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 163–183; Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Том по истории китайской философии) // Чжэсюэ да цыдянь (Большой философский словарь). Шанхай, 1985, с. 76–91; Чжэсюэ (Философия) // Чжунго да байкэ цюаньшу (Большая китайская энциклопедия). Т. 2. Пекин, 1987, с. 870–877.

А.Г. Юркевич

三教

Сань цзяо — 1) «три учения»; 2) «три вида наставлений».

1) «Три учения». Обозначение **конфуцианства**, **даосизма** и **буддизма**, подразумевающее их сопоставимую доктринальную и мировоззренческую ценность. Эта идея восходит к первым попыткам соединения даосизма и буддизма (см. **Сунь Чо**; **Хуй-линь**) и отражает стихийное складывание религ. синкретизма при отсутствии единой офиц. религии, а также сознательные усилия буд. проповедников к адаптации своего учения в Китае и естеств. взаимопроникновение различных филос. доктрин. Кроме того, идея *сань цзяо* отражает традиц. представления об имп. власти, к-рая мыслилась зависимой от горних сфер (Неба и духов предков; см. **Тянь** [**1**]), но не от к.-л. доктрин. Поэтому текущий статус буддизма и даосизма в гос-ве мог определяться субъективными симпатиями двора.

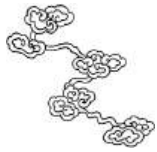
Учение о «единстве трех религий» (*сань цзяо и*, *сань цзяо вэй и*) в III–VI вв. означало единство буддизма и собственно кит. традиции. В XII–XIII вв. тезис «три религии пребывают в единстве» провозгласила своим принципом даос. школа **цюаньчжэнь-цзяо**, а назв. ее подшкол включали словосочетание *сань цзяо* (напр., *саньцзяо цзиньлянь-хуй* — «Об-во золотого лотоса трех религий»). В их пантеоне уживались даос. «бессмертные» (см. **Сянь-сюэ**), будды и бодхисаттвы. В XIV в. оформилась даос. школа *саньцзяо гуйи* («соединение трех религий»). Она подразделялась на «школу вост. направления» (*дун-пай*), или «школу будд-бессмертных» (*сяньфо-пай*), и «школу Трех пиков» (*саньфэн-пай*), по имени даоса Чжан Сань-фэна (XIV–XV вв.). Особое развитие «школа трех религий» получила в кон. XVI — нач. XVII в. благодаря проповеднику «внутр. алхимии» (*нэй дань*) У Чун-сюю.

В то же время идеология *сань цзяо* лишь в отд. периоды получала нечто вроде офиц. признания, напр. в эпоху Тан (VII–X вв.), в нач. эпохи Мин при императоре Тай-цзу (Чжу Юань-чжан), при нек-рых императорах маньчж. дин. Цин (1644–1911). В наиболее развитой форме она выражена в учении **Линь Чжао-эня** (XVI в.), основанном на доктрине *сань цзяо хэ и* («три учения соединяются в одно»). Различные версии этой доктрины характерны для народных религ. сект. Храмы «религии трех учений» (*саньцзяо*[*чжэн*]-*цзун*) Линь Чжао-эня сохранились в нек-рых странах Юго-Вост. Азии, напр. в Сингапуре и Малайзии.

** *Мартынов А.С.* Доктрина императорской власти и ее место в официальной идеологии императорского Китая // Всемирная история и Восток. М., 1989; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993, с. 247, 256, 264–265 и сл.; *Franke W.* Some Remarks on the Three-in-One Doctrine and It's Manifestation in Singapore and Malaya // Oriens extremus. 1972, № 1–2.

См. также лит-ру к ст.: **Линь Чжао-энь**.

2) «Три вида наставлений». Учение, получившее распространение в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.), начиная с **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), и отразившее холистич. взгляд на мир как единое целое, как на пространственно-временной континуум (см. **Юй чжоу**). Утверждает, что каждая из «трех [древних] династий» (*сань дай*) — Ся (XXIII–XVI вв.), Шан-Инь (XVI–XI вв.) и Чжоу (XI в. — 256 до н.э.) — воспитывала у людей особые положительные личные свойства, к-рые отличали государей и, под их влиянием, «благородных мужей» (**цзюнь цзы**). При Ся доминировала «искренность», или «преданность» (*чжун* [*2*]; см. **Чжун шу**), при Шан-Инь — «почитание», или «почтительность» (*цзин* [*4*]), при Чжоу — «цивилизованность» («культура», или «утонченная форма» — **вэнь**). Каждый вид «наставлений» был призван вернуть народ, живший в конце предшествующей дин. в условиях смуты, на истинный путь. В то же время каждый из них имел негативную оборотную сторону — «изъян», состоявший в том, что при этом виде «наставлений» у «низких людей» развивались определенные отрицательные свойства: при Ся — «дикость», или «неотесанность» (*е* [*2*]), при Шан-Инь — «суеверное поклонение духам (*гуй* [*1*])», при Чжоу — «неискренность» (*бао* [*3*], *сы* [*1*]). Установка на воспитание того или иного положительного свойства менялась от династии к династии: каждой



следующей предстояло исправить «изъян», развившийся при ее предшественнице. В эпоху Хань считалось, что воспитанная в людях при Чжоу «утонченная форма» привела к развитию «неискренности», к-рая в следующий историч. период должна быть преодолена «искренностью», чего не сумела добиться дин. Цинь (221–207 до н.э.) и чего достигнет Хань: т.о., пройдя три фазы, цикл *сань цзяо* завершался и начинался снова. В нумерологич. (см. **Сяншучжи-сюэ**) схемах «три вида наставлений» занимали определенное место в серии параллельных числовых рядов с тремя компонентами: «три династии»; «три исправления» (*сань чжэн*) — термин, отражавший представления о цикле изменений начального месяца года в календарях «трех династий»; «три царствования» (*сань тун*); «три материала», или «три начала» — Небо, Земля, человек (**сань цай**) и т.д.

Есть связь между циклом *сань цзяо* и двучленным циклом «природная сущность (*чжи* [*4*]) — утонченная форма (*вэнь*)» (или «природа — культура»). По словам **Конфуция**, преобладание в этой связке «природной сущности» делает человека «диким» (*е* [*2*]), а доминирование «утонченной формы» — «[неискренним, как] писец»; только «правильное сочетание» этих качеств делает человека «благородным мужем» — *цзюнь цзы* («Лунь юй», VI, 18). Первый и последний принципы управления в учении о *сань цзяо* образуют оппозицию «искренность — утонченная форма», причем отмечалось, что под влиянием наставления «искренности» «низкие люди» при дин. Ся стали «дикими». Т.о., «искренность» («преданность» — *чжун* [*2*]) в учении о *сань цзяо* замещает «природную сущность» (*чжи* [*4*]) в изречении Конфуция, а трехчленный цикл *сань цзяо* предстает развитием двучленного цикла «природная сущность — утонченная форма» применительно к истории.

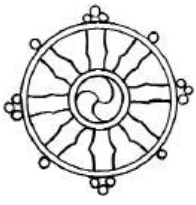
* Лунь хэн цзяо ши (Критические суждения и оценки. Сверенный [текст] с пояснениями [Хуан Хуя]). Тайбэй, 1964, гл. 56, с. 809; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи) / Пер. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. Т. 2. М., 1972, с. 199, 442, примеч. 235; Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990, с. 130, 150–151; ** *Конрад Н.И.* Полибий и Сыма Цянь // ВДИ. 1965, № 4; *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1970, с. 85–89, 100; *он же.* Конфуцианская и легистская концепции в «Янь те луне» (I в. до н.э.) // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1981, с. 56, 82, примеч. 3; *он же.* Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. 82–83, 92.

Ю.Л. Кроль

САНЬ ШЭН

三乘

Сань шэн (санскр. трияна) — «три колесницы». Используемый **буддизмом** махаяны (*да шэн* — «великая колесница») термин, обозначающий степени проникновения в глубины буд. учения.



Под «первой (низшей) колесницей» понимается уровень шраваков («слушающие голос», кит. *шэн вэнь* — «[воспринимающие] звуки [мудрости-]культуры»), как первоначально именовались ученики Будды Шакьямуни, а позднее — приверженцы хинаяны (*сяо шэн* — «малая колесница»). «Слушающие голос» признают осн. заповеди и гл. положения буддизма — всеобщность страдания, непостоянство сущего, отсутствие индивид. субстанциального «я» (см. **У во**), однако еще не готовы к принятию учения махаяны. «Вторая (средняя) колесница» — «колесница пратьекабудд» (*юань цзюэ фо, пи чжи фо* — «самостоятельно ставшие буддами»), т.е. аскетов, достигающих высшей цели буддизма — просветленного состояния (санскр. бодхи, кит. *пути*) и нирваны (см. **Непань**) самостоятельно, без участия наставника, и отказывающихся от проповеди учения. Как и шраваки, они считались последователями хинаяны. Выделялось два типа пратьекабудд: первые обретали просветление в присутствии будды, хотя и не становились его учениками, а вторые — исключительно в результате самостоятельных размышлений над бренностью и непостоянством сущего. «Третья (высшая) колесница» — «колесница бодхисаттв», т.е. собственно уче-

ние махаяны. Первоначально под бодхисаттвой (кит. *путисадо*, *пуса*) понимался будущий будда, позднее — любой человек, стремящийся к достижению полного «просветления», признающий учение махаяны и практикующий «шесть парамит» (кит. *боломи*, *боломидо*, *ду*) — «совершенств», «подобно плоту перевозящих на др. берег существования», т.е. в нирвану. К числу «шести парамит» относились: терпение, подаяние, нравственность (соблюдение буд. заповедей), мужество, медитация (созерцание), мудрость. В «классич.» махаяне бодхисаттва воспринимался как наделенный сверхъестеств. способностями святой, обладающий высшей премудростью и великим состраданием, в силу к-рого он отказывается от нирваны во имя «спасения всех живых существ». Бодхисаттва наделен полным пониманием учения махаяны, прежде всего — доктрины пустотности (шунья, кит. **кун** [**1**], *син кун*), или относительности всего сущего.

Помимо учения о «трех колесницах», окончательно оформившегося в системе взглядов школы *тяньтай* (см. **Тяньтай-цзун**) в VI в., в махаяне существовала доктрина «единой колесницы» (*и шэн*), характерная для ряда течений кит. буддизма, прежде всего для школы *хуаянь* (см. **Хуаянь-цзун**). Под «единой колесницей» понималось наивысшее учение, трактуемое как «четвертая колесница» — предельная степень проникновения в мудрость буддизма, либо как доктрина, включающая в себя достоинства всех остальных и потому их заменяющая.

** *Игнатович А.Н.* Буддистские толкования путей спасения (на примере Лотосовой Сутры) // XI НК ОГК. Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980; *он же.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987, с. 229–230; *Мялль Л.Э.* К буддистской персонологии // Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971; Сутра о Бесчисленных Значениях... / Пер. А.Н. Игнатовича. М., 1998, с. 339–343.

Е.А. Торчинов

СИН [1]

性

Син [**1**] — «[индивидуальная] природа» («качество», «характер», «натуральность», «пол»). Категория традиц. кит. философии и культуры. Этимология иероглифа *син* [*1*] (знаки «сердце, центр» и «жизнь, рождение») обнаруживает идею витального центра или психосоматич. основы живого существа. В древнейших текстах мог означать желания и потребности простого народа. *Син* [*1*] обозначает природные качества каждой отд. вещи, в особенности человека (без спец. определения — обычно человеч. «природу»). В филос. построениях категория *син* [*1*], как правило, фигурировала в соотношении с понятиями «добро» и «зло» (*шань* [*2*], э), «сердце» (**синь** [**1**]), «предопределение» (**мин** [**1**]), «чувства, чувственность» (*цин* [*2*]), «принцип» (**ли** [**1**]). В буд. текстах (см. **Буддизм**) соответствовала терминам «свабхава», «пракрити», «прадхана».

Конфуций (VI–V вв. до н.э.) постулировал единство человеч. «природы» и ее исходную нейтральность по отношению к морали: «По природе [люди] близки друг к другу, а по привычкам далеки друг от друга» («Лунь юй»). Его последователи стремились либо универсализировать различие человеч. качеств, превращая его в различие «природы» людей, либо его сгладить.

Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.) определил «природу» человека как изначально «добрую»; ее суть — «соболезнующее и сострадающее сердце»; «исчерпав собств. сердце», можно «познать собственную природу». «Чувства» единосущны с «природой» и потому «добры»; «предопределение» не связано с «природой» непосредственно: предполагается, что оно может быть познано и «утверждено» либо «устранено», т.е. возможно познание самого Неба (**тянь** [**1**]) посредством «знания своей природы». Гао-цзы, оппонент Мэн-цзы, утверждал, что «природа человека безразлична к добру и злу»; добрыми или злыми могут быть лишь формы, в к-рых она реализуется; т.о., подразумевалось, что она потенциально «добра» и «зла».

Согласно **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.), «человеч. природа — зла; то, что она добра, — искусственное приобретение»; «чувства» вторичны по отношению

к природе: «природа — то, что я не способен сотворить, но могу изменить... чувственность — то, чем я не обладаю [изначально], но могу сотворить».

Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) первым отчетливо выделил идею «доброты» *син* [*1*] как ее потенциального состояния, подчеркнув невозможность отождествления «добра» и «природы»: «[Человеч.] природа подобна рису на корню, добро — рису в зерне». «Тело/личность» (*шэнь* [*2*]) состоит из одинаково врожденных добротворной «природы» и злотворной «чувственности», к-рые соотносятся с качествами *ян* [*1*] и *инь* [*1*] соответственно (см. **Инь–ян**), человеч. «природа» в целом может считаться «доброй» по отношению к «природе птиц и зверей», но не «природе совершенномудрых (**шэн** [**1**])». **Лю Сян** (I в. до н.э.) выделил проблему соотношения «природы» и «чувственности», определив первую как «внутр.» свойства, вторую — как «внеш.» способность «соприкасаться с вещами», т.е. контактировать с объективной действительностью. Согласно **Ван Чуну** (I в. н.э.), Лю Сян в противоположность Дун Чжун-шу сопоставлял «природу» с качеством *инь* [*1*], а «чувственность» — с *ян* [*1*], считая открытым вопрос об их соотношении с «добром» или «злом».

Ян Сюн (I в. до н.э. — I в. н.э.) акцентировал амбивалентный характер *син* [*1*]: «добро» и «зло» в ней перемешаны и оба качества могут быть развиты (*сю* [*1*]). Исходя из положения Конфуция о неизменности «высшей мудрости» и «низшей глупости», он определил все высшие по сравнению с низшим уровнем разряды человеч. «природы» как «добрые», а все стоящие ниже высшего уровня — как «злые» относительно него. Ван Чун в отличие от Лю Сяна полагал, что «природа», как и «чувственность», «соприкасается с вещами»: напр., «[способность] отказывать [себе] и уступать [другому] является проявлением природы». «Природа и чувственность совместно получаются из [сил] *инь–ян*», поэтому они могут быть «изобильны и скудны» или, подобно яшме, «чисты либо пестры» и не могут быть исключительно «добрыми». Ван Чун принципиально преодолел идею сущностного единства «природы» людей, заявив, что высказывания Конфуция об их «взаимной близости по природе» относятся к «средним людям», а слова о неизменности «высшей мудрости» и «низшей глупости» — к носителям предельного (*цзи* [*2*]) «добра» и «зла». Понятия «природы» и «предопределения» у Ван Чуна максимально сближены: они рождаются одновременно с человеком, одинаково «наделены природной пневмой (**ци** [**1**])» и подчиняются естеств. закономерностям *инь–ян*.

Предтеча **неоконфуцианства Хань Юй** (VIII — нач. IX в.) вернулся к трактовке *син* [*1*] Сюнь-цзы: «Природа человека — это то, что дано ему от рождения, а чувственность — то, что порождается соприкосновением с вещами». Он выделил «три категории» (*сань пинь*) человеч. «природы»: высшая (*шан пинь*) — «добро», средняя (*чжун пинь*) — «добро» и «зло», низшая (*ся пинь*) — «зло», и «пять качеств» (*у цай*), «делающих природу тем, что она есть»: «гуманность» (**жэнь** [**2**]), «благопристойность» (**ли** [**2**]), «благонадежность» (**синь** [**2**]), «должная справедливость» (**и** [**1**]), «разумность» (**чжи** [**1**]). У высшей категории «пять качеств» присутствуют полностью, у низшей — отсутствуют, у средней возможно их частичное присутствие или отсутствие.

Связанная с категорией *син* [*1*] проблематика неоконфуцианства была во многом подготовлена филос. построениями буддизма, преимущественно **чань школы** — тезис о прозрении в собств. «сердце» сущностной, принадлежащей всем существам «природы будды» (*фо син*), и школы (дхармической) природы (**фасин-цзун**), отождествлявшей «природу» и «сердце», а также **даосизма**, в к-ром в I тыс. активно разрабатывалась проблема соотношения *син* [*1*] и *мин* [*1*] как обусловленного природными силами «[жизненного] предопределения», к-рое предполагалось возможным скорректировать вплоть до «обращения вспять» пути от рождения к могиле. Законченную форму этот тезис приобрел в учении **Чжан Бо-дуаня** (IX в.) об «одновременном совершенствовании природы и [жизненного] предопределения» (*син мин шуан сю*). *Син* [*1*] и *мин* [*1*] рассматривались даосами в качестве «пневмы» (*ци* [*1*]), причем «природа» соотносилась с «изначальным духом», т.е. разумным и психич. началом, а «[жизненное] предопределение» мыслилось как соматич. процессы, непосредственно не связанные с мышлением и психикой. В ряде течений даосизма *син* [*1*] предполагалось не «совершенствовать», а «преодолевать».

Подобные концепции оказали влияние на тезис **Чжан Цзая** и **Чэн И** (XI в.) о «преодолении» «природы пневменной материи» (*ци чжи чжи син*) с целью самосовершенствования и возвращения к «природе Неба и Земли» — *тянь ди чжи син* (Чжан Цзай), или «предельно коренной, совершенно изначальной природе» — *цзи бэнь цюн юань чжи син* (Чэн И).

Чэн И и **Чжу Си** (XII в.) подвергли критике буд. отождествление «сердца» (сознания) и «природы», подчеркнув онтологич. первичность *син* [*Л*]. Чжу Си воспринял проведенное Чжан Цзаем и Чэн И различение двух видов *син* [*Л*], окончательно сформулировав концепцию изначально общей «доброй природы», обладающей вторичными конкретными модусами. *Син* [*Л*], по Чжу Си, есть универсальный «принцип» (*ли* [*Л*]), «к-рый не может иметь недоброго», но «пневменная материя (*ци чжи*, т.е. вторичные модусы) не может не различаться». Чжу Си также ввел различение между «добром» и «злом» с онтологич. и антропологич. точки зрения: «В плане Неба и Земли добро — предшествующее, а природа — последующее... в человеч. плане природа — предшествующее, а добро — последующее» (т.е. проявление *син* [*Л*]).

Лу Цзю-юань (XII в.) отождествил «сердце», «чувства» и «природу», что дало повод для его обвинений в приверженности чань-буддизму. **Ван Ян-мин** (кон. XV — нач. XVI в.) принципиально отказался от различения «природы» и «пневмы», доказывая сущностное тождество *син* [*Л*] с «сердцем» и «принципом», но разграничил абс. добро, или «высшее благо» (*чжи шань*), и добро, соотносительное со злом; «высшее благо» есть «первосущность сердца» (*синь чжи бэнь ти*) и «небесный принцип» (*тянь ли*).

В XVII в. **Ван Фу-чжи** и в XVIII в. **Дай Чжэнь** сделали акцент на естеств. характере *син* [*Л*], определяемом взаимодействием сил *инь–ян*. По Дай Чжэню, *син* [*Л*] — это «реальная телесная сущность и реальное дело» (*ши ти ши ши*), или совокупность телесных и духовных качеств, соотносящихся с «предопределением», как индивид. «[телесная] оформленность» (**син** [**2**]) — с тем, что «рассеяно в **дао**» (т.е. содержится в структуре мироздания, — с закономерностями *инь–ян* и «пяти элементов» (**у син**).

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; *Чжу Си.* Син. Жэнь у чжи син (Природа-син. Природа-син человека и вещей) // Человек как философская проблема: Восток–Запад. М., 1991, с. 217–239; *Ван Тин-сян.* Разговор о природе / Пер. Е.Г. Калкаева // Человек и духовная культура Востока. М., 2003, с. 106–110; ** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. М., 1976, с. 140–144; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 249–286, указ.; *Краснов А.Б.* Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае. М., 1982, с. 126–148; *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы (Исследование и перевод). М., 1976, с. 120–135; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 218–220; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 279–308; *Сюй Фу-гуань.*Чжунго жэнь син лунь ши — сянь Цинь пянь (История концепций человеч. природы в Китае — до [эпохи] Цинь). Тайбэй, 1984; *Ames R.T.* The Mencian Conception of *Ren Xing*: Does It Mean "Human Nature" // Chinese Texts and Philosophical Contexts. La Salle, 1991, p. 143–175; *Chan Wing-tsit.* The Neo-Confucian Solution of the Problem of Evil // The Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica. 1957, vol. 28; *Dubs H.H.* Mencius and Hsündze on Human Nature // PEW. 1956, vol. 6, № 3; *Graham A.C.* Disputers of the Tao. La Salle, 1989 (index); *idem.* The Background of the Mencian Theory of Human Nature // *idem.* Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. Albany, 1990; *Hwang P. Ho.* What is Mencious Theory of Human Nature? // PEW. 1979, vol. 29, № 2; *Munro D.J.* The Concept of Man in Early China. Stanf., 1969; *idem.* The Concept of Man in Contemporary China. Ann Arbor, 1979; Human "Nature" in Chinese Philosophy // PEW. 1997, vol. 47, № 1; *Scarpiri M.* La concezione della natura umana in Confucio e Mencio. Venezia, 1991.

А.И. Кобзев

СИН [2]

形

Син [**2**] — «форма», «тело», «плоть», «фигура»**.** Категория кит. философии, означающая «телесно оформленную» вещь. В отличие от зап. филос. понятия «форма» *син* [*2*] не может быть истолкована как порождающая структура, противопоставляемая порождаемой вещи. Осн. корреляты *син* [2] — *мин* [*2*] («имя/понятие») и **шэнь** [**1**] («дух»).

В филос. контексте впервые встречается в **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.), в комментарии к **«Чжоу и»** («Си цы чжуань», IV в. до н.э.), а также у **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.). В «Мо-цзы» *син* [*2*] сопряжено с понятием *шэн* [*2*] («жизнь/рождение»): оно определяется как «совмещение формы и [со]знания», т.е. единство плоти и способности к восприятию. Согласно «Чжуан-цзы», *син* [*2*] — атрибут «вещи» (**у** [**3**]), «уже образованной» и «оформленной принципом (**ли** [**1**])». Совокупность «формы» и «имени» здесь определяется как признак «наличия/бытия» (*ю* [*1*]; см. **Ю–у**) (гл. «Тянь дао»), а *син* [*2*] и «дух» находят единство в **дао**: «эссенциальное семя» (**цзин** [**3**]) и «дух» порождаются *дао*, а уже из собственно «эссенциального семени» рождается «оформленная телесность» (*син ти*; см. **Ти-юн**) (гл. «Чжи бэй ю»). В «Си цы чжуани» впервые в качестве онтологич. уровней выделены «надформенное» (*син эр шан*), определяемое как собственно *дао*, и «подформенное» (*син эр ся*), квалифицируемое как «орудия» (**ци** [**2**]) (I, 12).

Прозвучавшая в «Чжуан-цзы» проблема соотношения «форм» и «имен» отразилась также в «Инь Вэнь-цзы» (см. **Инь Вэнь**) и «**Гунсунь Лун-цзы**» (IV–III вв. до н.э.). В «Инь Вэнь-цзы» проведено различение слова и обозначенной им вещи: если «имеющее форму обязательно имеет имя», то «имеющее имя» не обязательно должно обладать «формой». Вместе с тем отмечается контрольная функция «имени» по отношению к «форме» — «оформленным» вещам: они «устанавливают имена», давая им основание, но «поверяются именами», т.е. должны качественно и функционально соответствовать тем понятиям, к-рыми обозначены. В то же время соотношение «имен» и «дел» (*ши* [*3*] — «деяние», «функция», «сфера деятельности»; см. **Вэй** [**1**]) зеркально противоположно: «посредством имен устанавливаются дела, а посредством дел поверяются имена».

Особую роль проблема *син* [*2*] — *мин* [*2*] играла в построениях легистов (см. **Легизм**), где она интерпретировалась в русле их политич. учения. *Син* [*2*] истолковывалось как «речи и поступки», «имена» — как социальные роли, прежде всего официальные чины. **Хань Фэй** выдвинул положение о «проникающем тождестве форм и имен» (*син мин цань тун*). Согласно ему, государь может управлять посредством «недеяния» (**у вэй**) при том условии, что он сумел добиться указанного «проникающего тождества», правильно пользуясь наградами и наказаниями после сопоставления поведения («формы») должностного лица и обязанностей, определенных его статусом («именем»). Поскольку в легистских и раннеконф. текстах понятие *син* [*2*] могло заменяться омонимом *син* [*4*], имеющим также значение «наказание», проблема *син* [*2*] — *мин* [*2*] пересекалась с вопросом о соотношении «наказаний» (*син* [*4*]), т.е. административно-юридич. сферы, и «благодати/добродетели» (**дэ** [**1**]) — сферы морали.

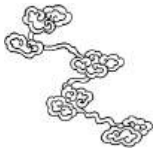
Начиная с III в. до н.э. из филос. проблем, затрагивающих категорию *син* [*2*], на первый план выдвинулась проблема соотношения «формы» и «духа» (*шэнь* [*1*]). Начало ее разработке в конф. мысли положил **Сюнь-цзы**, сформулировавший положение о зависимости психич. и духовной сферы от физиологич. функций «[телесной] формы»: «форма наличествует — дух рождается» (*син цзюй* [*эр*] *шэнь шэн*) («Сюнь-цзы», гл. «Тянь лунь»). В древнейшем медицинском трактате **«Хуан-ди нэй цзин»** («Канон Желтого императора о внутреннем», III–I вв. до н.э.) упорядоченность жизни связывается с «объединением формы и духа», т.о. достигается долголетие. Это положение легло в основу средневековых даос. теоретич. построений на тему физич. бессмертия и продления жизни. Тяготеющий к крайнему натурализму Хуань Тань сопоставлял «семя и дух» (*цзин шэнь*) с огнем свечи, где свеча — «оформленное тело» (*син ти*). **Ван Чун** (I в. н.э.) полагал, что *син* [*2*] невозможно без «пневмы» (**ци** [**1**]); в свою очередь, без

«[телесной] формы» немыслима функция познания: «бестелесная автономно познающая семенная душа», как огонь, не может существовать без топлива («Лунь хэн», гл. «Лунь сы»). У **Сюнь Юэ** (II в.) *син* [*2*] — синоним человеч. тела, к-рое наряду с «духом» составляет человеч. «природу» (**син** [**1**]).

Особую остроту проблема соотношения «формы» и «духа» приобрела в III–VI вв., в период наиболее жесткого противоборства буд. и контрбуддийской пропаганды. Буддист Хуй-юань, защищая тезис о «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**), утверждал, что дух переносится в «[телесную] форму», как пламя на новую порцию хвороста. Отстаивающий положение об уничтожимости духа **Фань Чжэнь** в своем соч. **«Шэнь ме лунь»** выдвинул тезис «[телесная] форма — субстанция, дух — ее применение» (*син чжи шэнь юн*), акцентировав «взаимодополнение (нерасторжимость) формы и духа» (*син шэнь сян цзи*).

В **неоконфуцианстве** проблема соотношения «формы» и «духа» отошла на задний план, но в целом господствовала идея их нерасторжимости. Наиболее отчетливо указанная проблема была выделена в построениях **Чжан Цзая** (XI в.), его последователя **Ван Тин-сяна** и Хэ Тана (оба — кон. XV — XVI в.). Чжан Цзай, отождествляя вещи с «концентрированной [телесной] формой», а форму — с «концентрированной пневмой», сформулировал положение о «разложении формы и возвращении к истоку» (*син куй фань юань*), связывая утрату формы с рассеиванием *ци* [*1*] и возвращением ее в исходное субстанциальное состояние «Великой пустоты» (*тай сюй*). «Дух» у Чжан Цзая имеет гл. обр. функциональное значение — как условие способности вещей к «взаимовосприятию», тем не менее не утрачивая субстанциальности. Он «пронизывает [пневму] чистотой, не способной [к созданию видимых] образов»; в то же время все природные явления суть «выжимка (сгущение) превращений духа», к-рый как субстанция и функция неуничтожим. Хэ Тан четко интерпретировал *син* [*2*] и «дух» как разные состояния «пневмы», поэтому его концепция получила назв. «учение о форме и духе как двух началах» (*син шэнь эр юань лунь*). Если *син* [*2*] может концентрироваться и рассеиваться, становясь соответственно видимым и невидимым, то «дух» лишен такой возможности и всегда невидим, проявляясь лишь в познавательной активности человека. «Форма» у Хэ Тана соотнесена с силой *инь* [*1*], а «дух» — с силой *ян* [*1*]. Ван Тин-сян, полемизируя с ним, характеризовал «дух» как гл. обр. функцию («утонченное применение» — *мяо юн*) субстантивированных в «пневме» сил **инь–ян** или отождествленной с ними «оформленной пневмы» (*син ци*). «Дух», по Ван Тин-сяну, «исходит из оформленной пневмы и утонченно [проникает] в нее» благодаря неуничтожимости «духовной пневмы» (*шэнь ци*) — субстантивации «духа», дифференцированно присутствующей во всем сущем («земля имеет земной дух, человек — человеч. дух, вещь — дух вещи»).

Существ. место в построениях неоконфуцианства получила тема различения «надформенного» (*син эр шан*) и «подформенного» (*син эр ся*). Неоконф. трактовки этой проблемы были во многом подготовлены толкованиями комментатора VI–VII вв. Кун Ин-да, к-рый противопоставлял «субстанциальное» (*ю чжи*) *син* [*2*] «бестелесному» (*у ти*) *дао*. Соответственно, «надформенное» — *дао* у него генетически предшествует «формам» — «орудиям» (*ци* [*2*]). Чжан Цзай, перенося проблему «над-» и «подформенного» в этич. плоскость, сопоставлял «отсутствие форм» (*дао*) с «щедростью Великой благодати/добродетели» (*да дэ* [*1*]; см. **Дэ** [**1**]), а «имеющие форму» «орудия» — с «благопристойностью» (**ли** [**2**]) и «долгом/справедливостью» (**и** [**1**]), конкретно и в разной степени воплощенными в «реальности [человеч.] дел». **Чэн И**, определяя «пневму»-*ци* [*1*] как «подформенное», а *дао* — как «надформенное», объединял эти понятия отождествлением того и другого с силами *инь–ян*. Гл. основоположник «учения о принципе» (*ли-сюэ*) **Чжу Си** развил эту мысль, квалифицировав «надформенное» *дао* как синоним структурообразующего «принципа»-*ли* [*1*], а «подформенные орудия» — как «пневму»-*ци* [*1*], имея в виду логич., а не онтологич. первичность «принципа», неотделимого от «пневмы». **Ван Фу-чжи** (XVII в.), подчеркивая телесность, субстанциальность видимого и невидимого миров,



их субстанциальное единство, объявил и «надформенное», и «подформенное» относящимися к сфере «имеющего формы» (*ю син*). «Форма» — условие существования «надформенного», а «подформенное» — условие существования «форм». Т.о., он акцентировал неуничтожимость мира и нескончаемость процесса воспроизводства космоса. По мнению **Дай Чжэня** (XVIII в.), *син* [*2*] — это «оформленное вещество» (*син чжи*), «надформенное» — то, что было «прежде [существования] форм», «подформенное» — ситуация после их появления.

Категория *син* [*2*] широко применяется в теории традиц. кит. медицины и систем психофизиологич. тренинга, где она означает «плоть», «основой» к-рой является кровь, а также подразумевает положения тела и зависящее от них состояние «плоти».

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 202–215; Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Том по истории китайской философии) // Чжэсюэ да цыдянь (Большой философский словарь). Шанхай, 1985, с. 314–316.

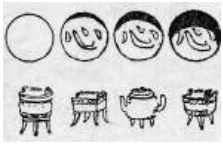
А.Г. Юркевич

СИНЬ [1]

Синь [**1**] — «сердце», «сердце/разум», «сердце/сознание» (также психика, сердцевина, субъективное, дух, сознание). Категория традиц. кит. философии. Имеет четыре осн. смысла: 1) функциональный орган — средоточие сознания и психич. возможностей, в т.ч. чувств и воли; 2) сердцевина, квинтэссенция возможностей любой «вещи», живой и неживой, в т.ч. человека; 3) функции сознания, психики и познания; 4) обозначение в совр. терм. идеального (стандартная оппозиция — **у** [**3**], «вещь»; ср. *вэйсиньчжуи* — «идеализм», *вэйучжуи* — «материализм»). Графич. элемент «сердце» как ключевой знак иероглифа обычно свидетельствует о его отношении к психогносеологич. и эмоциональной сфере (ср. тезис **Чжу Си**: «Иероглиф *синь* [*1*] — это только мать знаков. Поэтому иероглифы „природа“ (*син* [*1*]) и „чувственность“ (*цин* [*2*]) производны от *синь* [*1*]»).

Уже в древних протодаос. памятниках понятие *синь* [*1*] сопряжено с «духом» — **шэнь** [**1**]) — субстанцией, отвечающей за деятельность сознания и психики. Согласно **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.), «сердце» — это «дворец духа»; лишь при условии «очищения сердца» и освобождения от страстей дух возвращается в свое обиталище (*синь шу шан*). *Синь* [*1*] — своего рода окно в духовное пространство мироздания. Это подразумевается, в частности, у **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.), к-рый говорит о возможности «странствия сердцем по началу вещей», по «гармонии благодати/добродетели (**дэ** [**1**])», по «беспредельности». «Очищение сердца» («Гуань-цзы») корреспондирует с тезисом о «промывании сердца, удалении желаний»: лишь при этом условии реализуются возможности, к-рые дает сущностное единство мира и человека (см. **Ци** [**1**]; **Син** [**1**]), осуществляется полноценный контакт их «духовных» субстанций. Благодаря этому «сердце мудреца может взращивать в себе Поднебесную» («Чжуан-цзы»). С данным утверждением одного из основоположников **даосизма** перекликается заключение из конф. трактата, гласящее, что «исчерпание своего сердца» равносильно познанию собств. «природы» (*син* [*1*]) и, т.о., Неба (**тянь** [**1**]), т.е. собственно природы («Мэн-цзы», VII A, 1).

В **конфуцианстве** качество «сердца» рассматривалось как критерий отличия человека от животных и показатель уровня личных достоинств. Согласно «Мэн-цзы», человеком может считаться только тот, кто имеет «соболезнующее и сострадающее», «стыдящееся [за себя] и негодующее [на других]», «отказывающее [себе] и уступающее [другому]», «утверждающее и отрицающее сердце». Эти качества *синь* [*1*] суть начала «гуманности» (**жэнь** [**2**]), «долга/справедливости» (**и** [**1**]), «благопристойности» (**ли** [**2**]), «разумности» (**чжи** [**1**]) (VI A, 6). Тезис **«Чжоу и»** о «постоянстве сердца» как основе «совершенного мужа» соответствует положению **«Лунь юя»** (V в. до н.э.) о постоянстве



(в следовании внутр. моральным принципам) как единственно реально достижимой цели человеч. пути к идеалу — «благу», или «добру», — *шань* [*2*] (VII, 26; VIII, 13; XI, 20).

Благодаря **Мэн-цзы** в русло конфуцианства вошел характерный для даосизма тезис о «детскости сердца» как выражении лучших человеч. качеств, в т.ч. высшей мудрости (**«Дао дэ цзин»**, § 20, 55). По Мэн-цзы, великий человек «не утрачивает своего детского сердца» (*чи цзы чжи синь*) (VI Б, 12), т.е. чистоты и полноты восприятия, непосредственности реакций, реализующихся в должном действии. Во II в. до н.э. реформатор конфуцианства **Дун Чжун-шу**, связавший протодаос. натурфилос. и конф. этическую доктрины, объявил *синь* [*1*] «господином» (*чжу цзай*) — сувереном и вместилищем «пневмы» (**ци** [**1**]), к-рая «исходит из сердца» и управляется им.

Особую роль категория *синь* [*1*] сыграла в **неоконфуцианстве**, одно из направлений к-рого — школа **Лу Цзю-юаня — Ван Ян-мина** (*луван-сюэпай*) получила назв. *синь-сюэ* («учение о сердце»). Его основоположник Лу Цзю-юань (XII в.) начал разрабатывать тезис о тождестве «сердца» и структурообразующего универсального «принципа» (**ли** [**1**]). Этот тезис был развит в учении Ван Ян-мина (кон. XV — нач. XVI в.) как положение о «совпадающем единстве сердца и принципа». Благодаря этому единству человеч. «сердце» качественно и даже количественно «единотелесно» миру: оно составляет одно целое с Небом и Землей (см. **Сань цай**) и «тождественно телом с [другими] вещами». «Великие люди» сознают это, «ничтожные» — разделяют мир на «ты и я». Для правильного восприятия мира и должного поведения в нем необходимо сохранять в себе «детское сердце». **Ли Чжи** (XVI — нач. XVII в.) продолжил мысль Ван Ян-мина, отождествив «сердце ребенка» (*тун синь*) с «истинным сердцем» (*чжэнь синь*), к-рому присуще врожденное естеств. знание, здравый смысл и стремление к добру; более того, из «детского сердца» исходит «высшая культура» (**вэнь**) («Фэнь шу», гл. «Тун синь шо»).

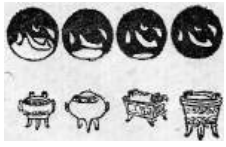
Основоположник неоконф. нумерологии **Шао Юн** (XI в.) определил «сердце» как «Великий предел» (**тай цзи**) — начало и «программу» всего сущего, а гл. создатель «учения о принципе» (*ли-сюэ*) Чжу Си (XII в.) — как способность «знать и чувствовать», присущую не только человеку, но даже растениям, и объединяющую «индивид. природу» (*син* [*1*]) и «чувства» (*цин* [*2*]).

В кит. **буддизме**, особенно в VI–IX вв., слово *синь* [*1*] служило обобщающим выражением психич. процессов и явлений, а в школе *фасян* (см. **Фасян-цзун**) оно стало синонимом «сознания-сокровищницы» (**алайе ши**) — высшей интегральной формы всех видов сознания. Основываясь на идеях гл. обр. буд. школы *тяньтай* (см. **Тяньтай-цзун**), **Тань Сы-тун** (XIX в.) выдвинул ориг. трактовку *синь* [*1*]. Он предложил концепцию «силы сердца» (*синь ли*) как универсальной творч. и созидающей духовной энергии, реализующейся в мировом «эфире» (**итай**). Чтобы она могла полностью проявиться, каждый должен «очистить и излечить [свой] сердечный источник», к-рый одновременно является «источником всех живых существ». В результате «очищения» собств. «сердца» становится возможным «спасение» других людей от страданий и от круга перерождений (сансары) (см. **Лунь хуй**).

Иероглиф *синь* [*1*] вошел в состав многих совр. науч. терминов, прежде всего связанных с психич. сферой: *синьли* — психика, *синьлисюэ* — психология и т.п.

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; О сознании (Синь): Из философского наследия Чжу Си / Пер. с кит. А.С. Мартынова и И.Т. Зограф. М., 2002; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 18, 42, 46; *De Bary W.T.* Neo-Confucian Orthodoxy and Learning of the Mind-and-Heart. N.Y., 1981; *Richards I.A.* Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition. L., 1932; *Shih V.Y.C.* The Philosophy of Mind as a Form of Empirism // Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica. 1969, vol. 39.

А.Г. Юркевич



СИНЬ [2]

信

Синь [**2**] — «благонадежность» (верность, искренность, надежность, подлинность, правдивость, честность, истинность, доказательство, свидетельство, вера). Категория кит. философии, совмещающая идею субъективной уверенности и искренности с идеей объективной достоверности и надежности. Этимологич. значение — «слова человека» или «слова из сердца». Термин впервые встречается в протоконф. классич. текстах кон. II — нач. I тыс. до н.э. **«Шу цзине»** («Канон писаний») и **«Ши цзине»** («Канон стихов»), где уже совмещает два смысла: объективный — «подлинность, истинность» и субъективный — «вера, искренняя убежденность», что связано с особенностями кит. языка, в к-ром иероглиф *синь* [*2*] наряду с обычным глагольным значением «испытывать доверие» имеет и каузативное — «внушать доверие». Подобный семантич. синкретизм был сознательно использован в гл. 6 **«Сюнь-цзы»** (III в. до н.э.): «Вера (*синь* [*2*]) в верное (*синь* [*2*]) верна (*синь* [*2*]), сомнение в сомнительном также верно (*синь* [*2*])».

В первом собственно конф. каноне (см. **Конфуцианство**) **«Лунь юй»** («Теоретические речи», VI–V вв. до н.э.) *синь* [*2*] передает одно из главных, наряду с «гуманностью» (**жэнь** [**2**]), «должной справедливостью» (**и** [**1**]), «сыновней почтительностью» (*сяо* [*1*]) и «братской любовью» (*ти* [*2*]; см. **Сяо ти**), социально-этич. понятий учения **Конфуция**. Само это учение (*цзяо* [*1*]) там определено как исходящее из четырех оснований: «культурности» (**вэнь**), «действенности» (*син* [*3*], см. **Чжи–син**), «преданности» (*чжун* [*2*]) и благонадежности (VII, 25). Здесь же близкие по смыслу знаки *чжун* [*2*] и *синь* [*2*] составляют терминологич. пару «преданность и благонадежность» («самоотдача и верность», «честность и искренность»), к-рая характеризует воплощение «благодати» (**дэ** [**1**]) и поведение «благородного мужа» (**цзюнь цзы**) (I, 8; V, 28; VIII, 4; IX, 25; XII, 10; XV, 6; XIX, 10). *Синь* [*2*] — это в первую очередь «необходимая достоверность слов» (*янь би синь*, XIII, 20). В гл. 40 синхронного канона моизма **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.) дана прямая дефиниция *синь* [*2*] как «совпадения слов и помыслов» (*янь хэ юй и*). В «Лунь юе» же *синь* [*2*] трактуется прежде всего как соответствие слов делам (*ши* [*3*], *син* [*3*]). В этой праксиологич. сфере качество *синь* [*2*] — одно из поведенческих (*син* [*3*]) составляющих гуманности (XVII, 5), к-рое должно отличать поступки вышестоящего, правителя (I, 5, XIII, 4, XIX, 10) и взаимоотношения равных, друзей (I, 4, 7, V, 26), имея в виде предпосылок «почтительную осторожность» (*цзин* [*4*]) и «осмотрительную уважительность» (*цзинь* [*4*]) (I, 5, 6).

Развивая идеи Конфуция, **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) связал «вертикальный» и «горизонтальный» аспекты социального проявления *синь* [*2*] в тезисе о том, что не имеющий этого качества среди друзей не удостоится и доверия свыше. Обретение же *синь* [*2*] в конечном счете обусловливается пониманием добра (*шань* [*2*]), к-рое делает личность подлинной (*чэн* [*1*]). «Подлинность — это Путь (**дао**) Неба, а помышление о подлинности — Путь человека. Еще не бывало, чтобы предельная подлинность не воплощалась в действии (*дун*; см. **Дун–цзин**), как и того, чтобы неподлинность могла воплотиться в действии» («Мэн-цзы», IV А, 13). Данная связь *синь* [*2*] с добром и подлинностью на Пути (*дао*) обретения «совершенномудрия» (**шэн** [**1**] была повторена и канонизирована в § 20 трактата **«Чжун юн»** («Срединное и неизменное», IV–III вв. до н.э.), входящего в оба гл. собрания конф. классики — в **«У цзин»** [**2**] («Пятиканоние»), в качестве гл. 31/28 **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности»), и в «Сы шу» («Четверокнижие»), в качестве второй его книги (см. **«Ши сань цзин»**). Давая дефиницию *синь* [*2*] как обладанию добром в самом себе, Мэн-цзы его объективизировал в качестве «небесного достоинства» (*тянь цзюэ*) вместе с «гуманностью», «должной справедливостью» и «преданностью», призванными обусловливать «человеч. достоинства» (*жэнь цзюэ*) в виде высших социальных рангов («Мэн-цзы», VII Б, 25; VI А, 16). В гл. 1 трактата **«Го юй»** («Государственные речи», IV–III вв. до н.э.) эти же четыре «достоинства» представлены проявлениями «благопристойности» (**ли** [**2**]).

Напротив, согласно основополагающему даос. памятнику (см. **Даосизм**) **«Дао дэ цзин»** («Канон Пути и благодати», VI–IV вв. до н.э.), «благопристойность устраняет преданность и благонадежность» (§ 38), а последняя представляет собой природное явление, присущее «духовному семени» (**цзин** [**3**]), к-рое пребывает в *дао* (§ 21). Подобная онтологизация отражена и в энциклопедич. трактате **«Гуань-цзы»**, где *синь* [*2*] определено как «отсутствие искажений в благодатном предопределении (**мин** [**1**])» (гл. 51) и означает «верность [порядка] четырех времен [года]» (гл. 45). А в гл. 19 легистского соч. (см. **Легизм**) **«Хань Фэй-цзы»** (III в. до н.э.) смысл *синь* [*2*] сужен до роли одного из инструментов власти наряду с наградами, наказаниями и «почтительной осторожностью».

Осуществивший первый универсальный синтез конфуцианства с идеями ведущих конкурировавших с ним школ, «Конфуций эпохи Хань» **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) выработал объединяющую онтологию с этикой формулу «пути пяти постоянств» (*у чан чжи дао*), к-рые суть «гуманность», «должная справедливость», «благопристойность», «знание» (*чжи* [*2*]; см. **Чжи–син**, в данном случае — синоним «разумности» — **чжи** [**1**]) и «благонадежность». Провозвестник **неоконфуцианства Хань Юй** (VIII–IX вв.) в трактате «Юань син» («Обращение к началу [человеч.] природы») признал эти «пять постоянств», среди к-рых благонадежность заняла срединное третье место, основами человеч. природы (**син** [**1**]). Такое понимание, закрепленное неоконфуцианством, стало стандартным для всей духовной культуры традиц. Китая.

Древние религ. коннотации *синь* [*2*], связанные со значением «вера», подверглись рационализации уже в первых конф. произведениях. В историко-идеологич. памятнике **«Цзо чжуань»** («Комментарий Цзо», V–III вв. до н.э.) зафиксировано высказывание, датированное 564 г. до н.э. (Сян-гун, 9 г.), согласно к-рому *синь* [*2*], знаменуя присутствие духа (**шэнь** [**1**]), представляет собой «благовестье для слов и руководство для добра». Подобное сведе́ние *синь* [*2*] к правильным словам и добрым поступкам было освящено Конфуцием посредством установления в качестве предмета такой веры не духовной или божеств. сущности, а древности (*гу* [*2*]), т.е. традиц. норм и ценностей («Лунь юй», VII, 1). Рационалистически настроенный Мэн-цзы в самих устоях прошлого отделил достойное веры-*синь* [*2*] от недостойного: «Лучше уж не иметь „[Канон] писаний“, чем полностью ему верить», — и на этой основе, антиномически дополняя тезис Конфуция, признал «не-необходимость достоверности слов» (*янь бу би синь*) для «великого человека» («Мэн-цзы», VII Б, 3; IV Б, 11).

С др. стороны, в кит. **буддизме**, иероглиф *синь* [*2*] специально использовался для обозначения религ. веры (санскр. шраддха). Это же значение он передает и в качестве осн. компонента ряда терминов совр. кит. яз., в частности, *синьян* (вера) и *синьянчжуи* (фидеизм).

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Мартынов А.С.* «Искренность» мудреца, благородного мужа и императора // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

А.И. Кобзев

«Суждения и беседы» *см.* **«Лунь юй»**

СУНЪИНЬ-СЮЭПАЙ

宋尹學派

Сунъинь-сюэпай — «школа Сун [Цзяня] — Инь [Вэня]». Филос. школа сер. IV в. до н.э., одно из влиятельных идейных течений в **Цзися академии**, созданное философами даос. (см. **Даосизм**) толка Сун Цзянем и **Инь Вэнем**. В библиографич. разд. **«Хань шу»** («История [дин.] Хань», I в. н.э.) упоминаются два соч. школы — «Сун-цзы» из 18 глав (*пянь*) и «Инь Вэнь-цзы» из 1 главы, к-рые до нас не дошли. Сведения об учениях Сун Цзяня и Инь Вэня содержатся в «Чжуан-цзы» (гл. «Тянь ся»), «Сюнь-цзы», **«Хань Фэй-цзы»**, **«Люй-ши чунь цю»**. Текстологич. исследование, проведенное Го Мо-жо, позволило ему сделать вывод о том, что в памятнике III в. до н.э. **«Гуань-цзы»** Сун Цзяню предположительно принадлежат гл. «Синь шу» («Искусство мышления») и «Нэй е» («Внутренняя деятельность»), а Инь Вэню — гл. «Бай синь» («Чистое мышление»). С мнением Го Мо-жо согласно большинство совр. исследователей.

Школа Сун Цзяня — Инь Вэня сосредоточила осн. внимание на проблемах сущности мира, его Пути-**дао** и процессе познания мира. Самое раннее упоминание об учениях Сун Цзяня и Инь Вэня в «Чжуан-цзы» позволяет заключить, что они воспринимались как общая концепция. Их филос. построения, развивающие материалистич. мотивы раннего **даосизма**, основаны на представлении о *дао* как естеств. основе вещей, движущей силе и начале Вселенной. Соблюдение *дао* на Земле — залог процветания правителя: «Тому, кто осуществляет *дао*, подчиняется вся Поднебесная, от того, кто пренебрегает *дао*, отворачивается народ, и он не может избежать гибели». *Дао* управляет Небом и Землей, определяет судьбу людей и существование всех вещей. *Дао* — это естественность самих вещей, от соблюдения к-рой зависит и благополучие людей. *Дао* само по себе не имеет формы — форму ему придает **дэ** [**1**]. «*Дэ* [*1*] — это вместилище *дао*, благодаря ему рождаются и развиваются вещи. Познав *дэ* [*1*], тем самым познают и сущность *дао*» («Гуань-цзы»). Следуя даос. традиции, восходящей к **Лао-цзы**, философы считали, что «недеяние (**у вэй**) и есть *дао*».

Важное место в учении занимает категория **ци** [**1**] — субстанция всего сущего. Это то, чем наполнены все тела. В человеке различаются два вида *ци* [*1*] — «тончайшая», к-рой Небо наделяет вещи, и «грубая», получаемая от Земли. «Тончайшая» *ци* [*1*] (*цзин ци*) образует духовное начало человека, «грубая» — его тело. «Гармония этих двух начал образует жизнь», — писали философы. Спокойствие *ци* [*1*] в человеке — залог его способности к разумному познанию вещей. В этом процессе гл. роль играет «тончайшая» *ци* [*1*] — источник разума, «ум». В природе «тончайшая» *ци* образует звезды, способствует росту вещей, рождает хлеба и называется «духом» (**шэнь** [**1**]). «Тончайшая» *ци* [*1*] — это «самая совершенная *ци* [*1*]». Когда циркулирует *ци* [*1*], «зарождается жизнь, благодаря жизни возникает мышление, от мышления появляется знание, позволяющее человеку установить предел своих действий» («Гуань-цзы»).

Осн. положения учения о познании, разработанного Сун Цзянем и Инь Вэнем, сводятся к концепции «сердца» («разума», **синь** [**1**]) и его связи с внутр. состоянием человека. «Сердце» — вместилище «тончайшей» *ци* [*1*]. Важнейшее условие правильного мышления — пребывание сердца в состоянии чистоты, сосредоточенности и «покоя» (*цзин* [*2*]; см. **Дун—цзин**). «Сердце должно освободиться от страстей, и тогда дух (тончайшая *ци* [*1*]) вселится в свое вместилище. Очистив сердце от всего того, что его засоряет, дух задержится в нем» («Гуань-цзы»). «Засоряющие сердце» страсти и излишние желания мешают человеку познавать мир. Кроме того, только «чистое сердце» способно управлять органами чувств в процессе познания. «Искусство сердца (мышления) состоит в том, чтобы посредством недеяния управлять внеш. органами» («Гуань-цзы»). «Сердце» (разум) человека должно быть не только «чистым», но и «пустотным» (**сюй**); когда «в нем не содержится ничего», тогда оно способно воспринимать внеш. мир, то, что составляет объект познания, «не-я».

Цель познания Сун Цзянь и Инь Вэнь определяли как способность человека «управлять вещами», устанавливать правильное соотношение между «именами» (*мин* [*2*]) и реальным содержанием вещей. Этот процесс философы

называли путем «уяснения начал вещей и явлений и определения их имен». Именно так человек познает естеств. Путь-*дао*. А это, в свою очередь, означает установление «правильных имен» (**чжэн мин**) — ключ к управлению страной: «Когда имена правильны, а законы совершенны, тогда совершенномудрые могут пребывать в недеянии». Философы, т.о., первыми среди даос. мыслителей сделали шаг навстречу как отд. положениям конф. политич. доктрины, так и взглядам сторонников моизма (**мо-цзя**) и **легизма**. Впоследствии этот процесс сближения ведущих учений древнего Китая продолжил Сюнь Куан (**Сюнь-цзы**).

* ЧЦЦЧ. Т. II, III, V, VI. Шанхай, 1935; ** *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961; *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976, с. 99–103; *Ян Хин-шун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984, с. 102–111; Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии) / Под ред. Жэнь Цзи-юя. Т. 1. Пекин, 1988, с. 117–127.

В.Ф. Феоктистов

«СУНЬ-ЦЗЫ»

孫子

«Сунь-цзы» — «[Трактат] Учителя Суня», полное назв. «Сунь-цзы бин фа» — «Сунь-цзы о военном искусстве» («Законы войны Учителя Суня»). Древнейший в мире трактат по военной теории из 13 глав (*пянь*), основополагающий текст «школы военной [философии]» (**бин-цзя**), главный в ее «Семикнижии военного канона» («У цзин ци шу»). Традиционно приписывается полководцу, стратегу и теоретику военного искусства VI–V вв. до н.э. Сунь-цзы, чьим именем озаглавлен, и соответственно датируется кон. VI — нач. V в. до н.э.

Сунь-цзы («Учитель Сунь»), или Сунь У («Воинственный»), по имени Чжанцин был потомком правителей «срединного» царства Чэнь, родился также в «срединном» царстве Ци (совр. Хуйминь пров. Шаньдун) и прославился победоносными боевыми действиями во главе войска «варварского» южн. царства У. Скудные биографич. данные о нем, прежде всего состоящие в трагикомич. анекдоте о жестоком обучении им военной дисциплине наложниц правителя, содержатся в цз. 65 **«Ши цзи»** («Исторические записки») **Сыма Цяня**.

Найденный в 1972 в захоронении нач. эпохи Хань (ок. 140 до н.э.) в Иньцюэшане уезда Линьи пров. Шаньдун новый расширенный вариант «Сунь-цзы» (англ. пер.: R.T. Ames, 1993) дает основания датировать его создание 2-й пол. V в. до н.э. (453–403), хотя нек-рые считают его написанным еще позже — в 1-й пол. или сер. IV в. до н.э. Совр. канонич. текст был сформирован на рубеже II–III вв. н.э. Первый комментарий к нему — «Вэй У-ди чжу Сунь-цзы» («„Сунь-цзы“, прокомментированный вэйским государем Воинственным») написал знаменитый полководец, политик и поэт Цао Цао (155–220). Базовым является офиц. издание трактата в эпоху Сун (XI в.) со сводным комментарием десяти авторов II–XI вв., связанное с введением «Семикнижия военного канона» в систему гос. экзаменов: «Ши и цзя чжу Сунь-цзы» («„Сунь-цзы“, прокомментированный одиннадцатью знатоками», где одиннадцатый — историк VIII — нач. IX в. Ду Ю (735–812), отразивший текст в энциклопедии «Тун дянь» [«Всепроницающий свод»; факсим. изд.: Шанхай, 1961]). Трактат был переведен на тангутский и маньчж. языки, в 1772 его перевел на франц. яз. миссионер-иезуит Ж.-Ж.М. Амио, что позволило ознакомиться с ним Наполеону. Первые англ. пер. опубликовали Э. Калтроп (1905) и Л. Джайлс (1910), первые рус. — Н.И. Конрад (1950) и Е.И. Сидоренко (1955). Имеются многочисленные совр. переводы на рус. (К.Б. Кепинг, 1979; В.В. Малявин, 2002), совр. кит. (Го Хуа-жо, 1962; Тан Мань-сянь, 1985), англ. (R. Ames, 1993; R.D. Sawyer, 1994), франц. (V. Niquel-Cabestan, 1990; J. Levi, 2000), нем., итал., чешский, япон., вьетнамский и др. языки.

Общая идеология «Сунь-цзы» совмещает в себе конф. устои (см. **Конфуцианство**) поддержания социального гомеостазиса с даос. диалектикой (см. **Даосизм**) вселенского **дао**, космич. циклизмом школы **инь–ян**, легистской

«политологией» (см. **Легизм**) и управленческим прагматизмом моистов (см. **Мо-цзя**). Этот синтез, представляющий войну (*бин*), с одной стороны, как «великое дело гос-ва», «почву жизни и смерти, Путь (*дао*) существования и гибели», а с другой — как «Путь обмана», обобщен в пяти принципах: «Пути» (единодушия народа и верхов), «Неба» (**тянь** [**1**] — соответствия времени), «Земли» (соответствия месту), «Полководца» (правильного руководства, в частности характеризующегося «благонадежностью» — **синь** [**2**] и «гуманностью» — **жэнь** [**2**]), «Закона» (**фа** [**1**] —организованности и дисциплинированности). Данные принципы должны быть реализуемы посредством семи «расчетов» (**цзи** [**12**] —стратагем): наличия у правителя *дао*, наличия у полководца способностей, постижения особенностей неба и земли, осуществимости законов и приказов, силы войска, обученности командиров и солдат, ясности наград и наказаний.

В дальнейшем эта диалектика верности и обмана, силы и слабости, воинственности и миролюбия стала одной из основных методологем традиц. кит. культуры.

* Сунь-цзы ши цзя чжу («Сунь-цзы» с комментарием десяти знатоков) // ЧЦЦЧ. Т. 6; Иньцюэшань Хань му чжу цзянь Сунь-цзы бин фа («Сунь-цзы о военном искусстве» на бамбуковых планках из могилы [эпохи] Хань в Иньцюэшане). Пекин, 1976; Сунь-цзы цзяо ши (Сверенный и растолкованный «Сунь-цзы» [с пер. на англ., франц., рус., япон. и итал. яз]). Пекин, 1992; Сунь-цзы / Пер. Е.И. Сидоренко. М., 1955; *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 5–304; «Сунь-цзы» в тангутском переводе / Пер. К.Б. Кепинг. М., 1979; У-цзин. Семь военных канонов Древнего Китая. СПб., 1998, с. 131–166; Сунь-цзы. Китайская военная стратегия / Сост., пер. В.В. Малявина. М., 2002, с. 118–210; *Giles L.* Sun Tzü on the Art of War. Pennsylvania, 1944; Sun Tzu. The Art of War / Tr. by S.B. Griffith. Oxf., 1963; *Ames R.T.* Sun-tzu: The Art of War: The First English Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts. N.Y., 1993; ** *Синицын Е.П.* Об авторстве и датировке трактата «Сунь-цзы» // НАА. 1964, № 4; *У Жусун*, *Ван Хунту*, *Хуан Ин.* «Искусство войны Сунь-цзы» и искусство исцеления. М.–СПб., 2004; Сунь-цзы синь тань: чжун вай сюэчжэ лунь Сунь-цзы (Новые исследования «Сунь-цзы»: китайские и зарубежные ученые о «Сунь-цзы»). Пекин, 1990.

А.И. Кобзев

СУНЬ ЧО

孫綽

Сунь Чо, Сунь Син-гун. 314, Тайюань (совр. пров. Шаньси), — 371. Гос. деятель, буд. идеолог и литератор. Выходец из влиятельного чиновничьего клана. Занимал высокие посты в администр. аппарате дин. Вост. Цзинь (317–419). Считается одним из самых значительных буд. идеологов периода формирования собственно кит. буд. школ (до **Кумарадживы**, IV — нач. V в.). Отстаивал популярный на раннем этапе распространения **буддизма** в Китае тезис об идейном тождестве учения Будды с традиц. кит. учениями и о духовном родстве их основателей («**Конфуций** — это Будда, Будда — это Конфуций»). Пытался интерпретировать учение о праджне — «мудрости» (*божэ*; см. **Божэсюэ**) с позиций проникнутой даос. идеями философии **сюань-сюэ**, способствуя тем самым «китаизации» буддизма. Его взгляды изложены в трактате «Дао юй лунь» («Аллегорические рассуждения о **дао**»), текст к-рого вошел в буд. антологию VI в. «Хун мин цзи» и поэтич. соч. «Ю Тяньтайшань фу» («Ода о восхождении на гору Тяньтай») — первом в кит. словесности художественном произведении с отчетливыми буд. мотивами.

* Из китайской классической поэзии: Цзя И, Чжан Хэн, Сунь Чо, Тао Цянь / Пер. и вступ. ст. Е.А. Торчинова // Петербургское востоковедение. Вып. 1, СПб., 1992; Религии Китая. СПб, 2001, с. 89–96; ** *Торчинов Е.А.* «Ода о восхождении на гору Тяньтайшань»: Сунь Чо (314–371) и проблема даосско-буддийского взаимодействия // ТПИЛДВ. М., 1986.

М.Е. Кравцова

СУНЬ ЯТ-СЕН

孫中山

Сунь Ят-сен (диалектное звучание имени Сунь И-сянь), в Китае чаще упоминается под именем Сунь Чжун-шань, псевд. Сунь Вэнь. 12.11.1866, уезд Сяншань (ныне Чжуншань) пров. Гуандун, — 12.03.1925, Пекин; похоронен в Нанкине. Обществ. деятель, революционер, мыслитель, первый президент Китайской Республики. Родился в зажиточной крестьянской семье. Окончил медицинский ин-т в Сянгане (Гонконге, 1892). В 1894 создал революц. организацию Синчжунхуй («Союз возрождения Китая»), ставившую целью свержение маньчж. дин. Цин. После неудачного вооруж. выступления 10.01.1895 эмигрировал, жил в Японии, США, Зап. Европе; разрабатывал планы вооруж. выступлений, добивался консолидации антиманьчж. сил, в т.ч. стремился получить поддержку кит. тайных об-в за рубежами Китая. В 1905 в Токио создал революц. организацию Тунмэнхуй («Объединенный союз»), руководившую в 1905–1911 антиманьчж. выступлениями в различных районах Китая, в т.ч. Учанским восстанием 10.10.1911, положившим начало Синьхайской революции (1911-й — год *синьхай* по традиц. кит. календарю).

В конце дек. 1911 возвратился из эмиграции и был избран первым временным президентом Китайской Республики (приступил к выполненню обязанностей 01.01.1912). 01.04.1912 был вынужден уступить этот пост Юань Ши-каю — лидеру бэйянских (северокит.) милитаристов. Преобразовал Тунмэнхуй в Нац. партию (Гоминьдан), а в период диктатуры Юань Ши-кая создал в эмиграции (Япония, 1914) Китайскую революц. партию (Чжунхуа гэминдан). В 1917–1918 возглавлял южнокит. правительство в Гуанчжоу. 07.04.1921 на чрезвычайной сессии парламента в Гуанчжоу был избран президентом Китайской Республики. В 1923 обратился к пр-ву СССР с просьбой направить в Гуанчжоу военных и гражд. советников. При участии сов. советников и кит. коммунистов в 1924 реорганизовал Гоминьдан, ставший коалицией политич. сил, объединившихся на антифеодальной, антиимпериалистич. платформе. Положил начало политич. курсу, в марксистской историч. лит-ре известному как «три осн. политич. установки»: союз с Советским Союзом, союз с компартией Китая, опора на рабочих и крестьян.

В обл. философии Сунь Ят-сен особое внимание уделял проблеме соотношения «знания и действия» (**чжи–син**): вначале разделяя мнение **Ван Ян-мина** о «совпадающем единстве знания и действия», впоследствии выработал собств. концепцию — «действие легко, знание трудно» (*син и чжи нань*), подняв статус знания выше предела, возможного для конф. традиции. Это стало следствием знакомства Сунь Ят-сена с зап. мыслью, в данном случае — с традицией платонизма. Дал гносеологич. истолкование этапам развития человечества: первый — люди «не знали и действовали»; второй — «действовали и затем уже знали»; третий — «знают и затем действуют». Отождествлял фундамент. категорию кит. философии **тай цзи** («Великий предел») с зап. понятием «эфир» (**итай**), в к-ром видел творящий хаос, порождающий материю и космич. тела. Принял эволюционную теорию Ч. Дарвина только в отношении окружающей человека природы, выделил в эволюции Вселенной три этапа: «[неживой] материи» (*у чжи*), «[живых] организмов» (*у чжун*) и «человечества» (*жэнь лэй*). Человеч. сознание рассматривал как некий итог развития «жизненного начала», «жизненного элемента» (*шэн юань*), подразумевая под ним биологич. клетку и в духе неовитализма наделяя ее «чувством и сознанием». В то же время в русле доктрины англ. дарвиниста Т. Гексли отрицал правомерность перенесения концепции борьбы за существование на человеч. об-во, противопоставлял социальный прогресс, основанный на «всеобщем законе» (*гун ли*) и «благосмыслии» (**лян чжи**), естеств. процессу. Отсюда резкое отрицание им марксистского тезиса о классовой борьбе. Взгляды Сунь Ят-сена на обществ. прогресс как результат сотрудничества и взаимопомощи сформировались под ощутимым воздействием идей амер. экономиста Г. Джорджа о всеобщей ассоциации и всеобщем равенстве. Вместе с тем социально-политич. построения Сунь Ят-сена, подкреплявшие его политич. программы, создавались на самобытной основе.

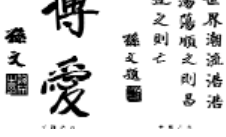
А.Г. Юркевич

乙

Впервые программа возрождения Китая была сформулирована Сунь Ят-сеном в «Представлении Ли Хун-чжану» (1894) — меморандуме на имя всесильного сановника. Сунь Ят-сен предлагал путь умеренных реформ сверху, нацеленных на ограничение произвола чиновников и коррупции, содействие гос-ва торговле и промышленности, просвещение народа, снятие ограничений на издание лит-ры по вопросам политики, географии, юриспруденции, военного дела, отмену запретов на нововведения, критику властей и т.п. Последующие построения Сунь Ят-сена относительно будущего Китая опирались на «три великих принципа» (*сань да чжуи*), известные также как «три народных принципа» (*сань минь чжуи*), сформулированные в 1905, — «национализм» (*миньцзучжуи*), «народовластие» (*миньцюаньчжуи*), «народное благосостояние» (*миньшэнчжуи*). До Синьхайской революции принцип «национализма» у Сунь Ят-сена подразумевал «нац. революцию» — ликвидацию господства маньчжуров и установление собственно кит. (ханьской) государственности, «народовластие» — «политич. революцию», т.е. свержение абсолютизма; «народное благосостояние» — «социальную революцию» и обеспечение социальной справедливости. По Сунь Ят-сену, история указ. принципов составляет историю поступательного развития стран Запада. Однако их обществ. строй несовершенен: капитал и машинное производство лишают трудящихся справедливой доли жизненных ресурсов. Имуществ. неравенство — гл. социальная болезнь Запада. Ее симптом — классовая борьба, отсутствовавшая в Китае домашинного периода. Хотя технич. и естественнонауч. достижения Запада необходимо использовать, следует предупредить возникновение капитализма в Китае, благо при всеобщей бедности там нет капитала. Поэтому в Китае осуществить принцип «народного благосостояния» будет легче, чем на Западе. Рост частного капитала там проистекает из бесконтрольного возрастания цен на землю, обогащающего отдельных лиц. Для предотвращения этого следует «уравнять права на землю», установив на нее фиксированные цены. По мере их возрастания в ходе развития промышленности разница между установленной и фактич. ценой через систему поземельного налогообложения будет сосредоточиваться в руках гос-ва — «всех». После образования в 1912 Китайской Республики Сунь Ят-сен стал трактовать «уравнение прав на землю» не только как уплату налога в соответствии с ценой на землю, но и как ее национализацию, осуществляемую через посредство единого налога в духе теории Г. Джорджа. Необходимо также обобществление капитала в духе К. Маркса — но путем не национализации малочисленных и маломощных частных предприятий, а создания крупного производства под контролем гос-ва как основы «гос. социализма».

В 1918 Сунь Ят-сен выступил с одним из гл. своих трудов — «Программой строительства государства» («Цзянь го фан люэ»). Высвободившиеся после мировой войны производственные мощности в зап. странах Сунь Ят-сен предложил конвертировать на выпуск продукции, поставляемой Китаю. Этот шаг будет способствовать сотрудничеству великих держав и созданию своего рода материальной основы Лиги Наций. План Сунь Ят-сена предусматривал гос. руководство экономикой и централизованный контроль над ж.-д. транспортом, осн. частью горнодобывающей промышленности, гл. морскими портами, энергетикой и инфраструктурой. Предполагалось также установление частичной гос. монополии внеш. торговли (зерно, шелк и чай), единой системы складского и элеваторного хоз-ва и т.п. Частное предпринимательство допустимо, если производство не имеет общенац. значения или лучше развивается при этой форме хозяйствования. Гос-во, в отличие от ситуации при капитализме, должно решать и вопросы распределения, в частности, ограничивать вывоз из Китая продуктов питания, создавать их запасы, оборудовать склады и элеваторы, налаживать транспорт и т.п.

В последние годы жизни Сунь Ят-сена «три народных принципа» были преобразованы в программу политич., социально-экономич. и идеологич. деятельности Гоминьдана. Принцип «национализма» перерос в учение о сплочении кит. нации для борьбы с империализмом, кит. милитаристами, за объединение страны. Принцип «народовластия» получил развитие в плане политич.



устройства, основанного на всеобщем избирательном праве и разделении властей. Как дань национальной политич. традиции план предусматривал установление (помимо исполнительной, законодательной и судебной власти) т.н. экзаменационной (ответственной за систему гос. аттестации) и контрольной власти. Переустройство страны должно пройти три этапа: «период военного правления» с задачей уничтожения сил реакции и распространения революц. идеологии; «период политич. опеки» — фактич. партийная диктатура для орг-ции новых политич. и экономич. форм; «период конституц. правления». Принцип «народного благосостояния» трактовался как «социализм, или, иначе говоря, коммунизм, т.е. принцип Великого единения (**да тун**)». От коммунизма его отличал метод реализации, поскольку в Китае нет условий для классовой борьбы, зато есть возможность для широкого сотрудничества неимущих социальных групп. Условия «народного благосостояния» — устранение иностранного экономич. гнета и осуществление принципа «каждому пахарю — свое поле». По мысли Сунь Ят-сена, аграрная революция должна быть осуществлена посредством выкупа земли у помещиков, поскольку конфискация земли в пользу крестьян вызовет недовольство интеллигенции, рабочих и купечества, в разной степени причастных землевладению. Подготовка к этой революции потребует длительной разъяснительной и организационной работы.

Социально-экономич. проекты Сунь Ят-сена исходили, во-первых, из положения о том, что феод. формы угнетения в Китае изжили себя уже в конце III в. до н.э. с появлением централизованных империй Цинь и Хань; во-вторых, из необходимости сохранения основ существовавшего обществ. строя и традиций гос. регулирования. Залог успеха своих проектов Сунь Ят-сен видел в превосходстве кит. цивилизации как культурно-гуманитарной традиции над западной даже в условиях временного естественнонауч. и технич. отставания.

Г.Д. Сухарчук

* *Сунь Чжун-шань.* Гофу цюаньшу (Полн. [собр.] соч. Отца государства). Тайбэй, 1970; Сунь Чжун-шань цюань цзи (Полн. собр. [соч.] Сунь Ят-сена). Т. 1–5. Пекин, 1981–1985; *Сунь Ятсен.* Избранные произведения. 2-е изд., испр. и доп. М., 1985; ** *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX в.). М., 1984; *Делюсин Л.П.* Спор о социализме. Из истории общественно-политической мысли Китая в начале 20-х годов. 2-е изд., испр. и доп. М., 1980; *Ефимов Г.В.* Сунь Ятсен: поиск пути, 1914–1922. М., 1981; *Крымов А.Г.* Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900–1917 гг.). М., 1972; *Кузьмин И.Д.* Конфуцианство и эволюция идеологии Гоминьдана: Сунь Ятсен, Дай Цзитао, Чан Кайши. Л., 1975; *Меликсетов А.В.* Социально-экономические взгляды Сунь Ятсена: происхождение, развитие, сущность // Китай: государство и общество. М., 1977; *он же.* Социально-экономическая политика Гоминьдана в Китае (1927–1949). М., 1977; *Сенин Н.Г.* Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ятсена. М., 1956; Сунь Ятсен. 1866–1986. К 120-летию со дня рождения. М., 1987; *Сухарчук Г.Д.* Социально-экономические взгляды политических лидеров Гоминьдана первой половины XX в. М., 1983; *Титаренко М.Л.* Сунь Ятсен о социальном прогрессе // ПДВ. 1987, № 2; *Тихвинский С.Л.* Завещание китайского революционера. Сунь Ятсен: жизнь, борьба и эволюция политических взглядов. М., 1986; *Ван Цзюэюань.* Миньшэн чжэсюэ шэньлунь (Философское содержание принципа народного благосостояния). Тайбэй, 1972; *Сяо Вань-юань.* Сунь Чжуншань чжэсюэ сысян (Философские взгляды Сунь Чжун-шаня). Пекин, 1981; *Bruce R.* Sun Yat-sen. L., 1969; *Hensman Ch.R.Y.* Sun Yat-sen. L., 1976; *Schiffin H.L.* Sun Yat-sen, Reluctant Revolutionary. Boston–Toronto, 1980; *Wu J.C.H.* Sun Yat-sen: The Man and His Ideas. Taibei, 1971.

СЫМА ГУАН

司馬光

Сыма Гуан, Сима Цзюнь-ши. 1019, Шаньчжоу уезда Ся (совр. пров. Цзянси), — 1086. Историк, философ, политич. мыслитель, гос. деятель. Был идейным вождем т.н. старой партии (*цзю дан*) — группировки, противодействовавшей реформам **Ван Ань-ши**. Гл. создатель **неоконфуцианства Чжу Си** причислял Сыма Гуана к самым выдающимся мыслителям эпохи Сев. Сун (960–1127) — «шести учителям» — наряду с **Шао Юном**, **Чжоу Дунь-и**, **Чэн И**, **Чэн Хао** и **Чжан Цзаем**. Из семьи крупного сановника, в 1038 получил высшую ученую степень *цзинь ши*. Занимал высокие правительств. посты, был членом академии **Ханьлинь**. Осн. соч. — историч. труд «Цзы чжи тун цзянь» («Всеобщее зерцало, управлению помогающее»), написанный в соавторстве с Лю Шу, Лю Бинем и Фань Цзу-юем, охватывает события с 403 до н.э. по 960 н.э. и носит назидательно-утилитарный характер. Гл. филос. труд — «Тай сюань чжу» (Комментарий к „[Канону] Великого сокровенного“», посвященный произв. **Ян Сюна**, I в. до н.э. — нач. I в. н.э.). Соч. Сыма Гуана сведены в «Сыма Вэнь-чжэн-гун цзи» («Собрание [произв.] Сыма — князя Культурной Правильности»), «Цзи гу лу» («Записи об учебе у древности») и др.

Натурфилос. воззрения Сыма Гуана складывались под влиянием учения Ян Сюна. Считал Небо (**тянь** [**1**]) гл. управляющим природным началом, «отцом тьмы вещей», награждающим за подчинение его «предопределению» (**мин** [**1**]) и наказывающим за попытки уклониться от него («Сыма Вэнь-чжэн-гун цзи», цз. 74). «Небесное предопределение» (*тянь мин*) тождественно человеч. «[индивидуальной] природе» (**син** [**1**]), в к-рой смешаны добро и зло и к-рая не может быть изменена («Тай сюань чжу», гл. «Сюань хэн» — «Взвешивание сокровенного»). В обл. учения о познании Сыма Гуан основывался на толковании понятия *гэ* [*2*] («различение, выверение»), входящего в бином **гэ у** («различение/выверение вещей»; см. **У** [**3**]) из конф. памятника **«Да сюэ»**, как «защиты» (*хань* [*2*]), «обороны» (*юй* [*7*]) сознания от внеш. вещей: это помогает выходу в сферу «чистого мышления» (*цзин сы*) и постижению **дао**; эталон мудрости — «духовное сердце» (*шэнь синь*; см. **Шэнь** [**1**]; **Синь** [**1**]) древних «совершенномудрых» (**шэн** [**1**]) правителей. Как политич. мыслитель считал необходимым постоянное нравств. совершенствование правителей и моральное воздействие на них конф. ученых. Благосостояния и спокойствия в стране древние правители достигали тем, что не изменяли законов предков, поэтому задача приближенных — оказывать поддержку государю в делах управления, а не заниматься преобразованиями. Реформы — практич. воплощение идей «низких людей» (*сяо жэнь*; см. **Цзюнь цзы**), стремящихся к выгоде, что противоречит конф. идеалу «долга/справедливости» (**и** [**1**]). Оспаривал программу реформ Ван Ань-ши с позиций защиты интересов частных земельных собственников, богатых торговцев и предпринимателей. Осуждал стремление реформаторов обогатить казну без увеличения налогов, за счет крупных торговцев. Доказывал взаимозависимость зажиточных и неимущих слоев населения: «богатые дают бедным взаймы, чтобы разбогатеть, бедные берут в долг у богатых, чтобы жить... они живут, поддерживая друг друга». Исходя из этого, выступал против системы гос. ссуд.

«Цзы чжи тун цзянь» Сыма Гуана был прокомментирован Чжу Си. Указ. труд стал образцом для последующих историков-конфуцианцев, напр. Ли Тао (XII в.), написавшего «Сюй Цзы чжи тун цзянь чан бянь» («Материалы, продолжающие „Всеобщее зерцало, управлению помогающее“»), Би Юаня (XVIII в.), ред. и составителя «Сюй Цзы чжи тун цзянь» («Продолжение „Всеобщего зерцала, управлению помогающего“»), Се Ся (XIX в.), написавшего «Мин тун цзянь» («Всеобщее зерцало [эпохи] Мин), и др.

* *Сыма Гуан.* Цзы чжи тун цзянь (Всебщее зерцало, управлению помогающее). Пекин, 1956; ** *Лапина З.Г.* Политическая борьба в средневековом Китае (40–70-е годы XI в.). М., 1970, с. 201–204, 223–230, 265 и сл.

З.Г. Лапина

СЫМА ЦЯНЬ

司馬遷

Сыма Цянь, Сыма Цзы-чжан. 145(?) до н.э., Сяян (к югу от совр. Ханьчэна пров. Шэньси), — 86(?) до н.э. Историк, литератор, мыслитель. Сын Сыма Таня, гл. историографа и астролога (*тай ши лан*) при дворе У-ди, императора дин. Зап. Хань (140–87 до н.э.). Сыма Цянь учился у **Дун Чжун-шу** и Кун Ань-го. В 20-летнем возрасте начал путешествовать по стране для сбора историч. сведений, преданий, изучения нар. обычаев. Начал службу при дворе в должности *лань чжун* (чин дворцовой охраны). В 108 до н.э., через три года после смерти отца, унаследовал его пост и получил доступ к имп. архивам. Вместе с Тан Ду, Ло Ся-хуном и др. учеными-сановниками руководил работой по усовершенствованию календаря, результатом к-рой стал «Тай-чу ли» («Календарь, [созданный в период правления под девизом] Тай-чу»), обнародованный в 104 до н.э.

В 99 до н.э. вступился за военачальника Ли Лина, потерпевшего поражение от *сюнну* (гуннов) и сдавшегося в плен, навлек на себя гнев императора, был заключен в тюрьму и подвергнут оскоплению. После освобождения занял должность гл. секретаря гос. канцелярии (*чжун шу лан*) и продолжил работу над первой в Китае историко-биографич. энциклопедией, материалы для к-рой начал собирать его отец. Получив впоследствии назв. **«Ши цзи»** («Исторические записки») и став канонич. для кит. историографии, была завершена в 92 до н.э.

Пань Фу-энь

Филос. взгляды Сыма Цяня складывались под воздействием идей разных школ: эклектич. **конфуцианства**, сильно повлиявшего на его философию истории и лит. теорию; эклектич. **даосизма** и **легизма** (ветви **Шэнь Бу-хая**), определивших его общефилос., политич., социальные и экономич. взгляды; **иньян-цзя**, наложившей отпечаток на мысли Сыма Цяня о человеке, космосе и истории. Представления Сыма Цяня о задачах и приемах историографии во многом восходят к идеям школы **«Гунъян чжуань»** (см. **Цзин-сюэ**), особенно в интерпретации Дун Чжун-шу. Сыма Цянь считал, что добрая воля человека, если ей помешали претвориться в действие, может воплотиться в лит. произв., к-рое прославит своего автора. Моделью такой ситуации, с к-рой Сыма Цянь соотносил и создание своего историч. труда, было для него написание **Конфуцием** летописи **«Чунь цю»**, явившей «путь [истинного] царя» (*ван дао*) и, т.о., нереализованные потенции самого Конфуция. По Сыма Цяню, эта летопись «исправляет» мир, как гномон придает прямизну тени, к-рую он отбрасывает: ее слова обладают магич. силой и устрашают нарушителей порядка. «Исправление» осуществляется посредством использования в «Чунь цю» особого языка. Так, по Сыма Цяню, называя двух правителей, присвоивших себе титул царя — *вана* [*1*], их княжескими титулами, летопись тем самым порицает их; она умалчивает о нек-рых историч. фактах, если они представляют собой нарушение ритуала; прибегая к умолчаниям, в неявной форме говорит о событиях, современных Конфуцию, и т.п. Так, согласно учению Гунъяна, образцовый историк не только добросовестно записывает факты, но и «исправляет» историю во имя утверждения идеала мироустроения. Этот подход и особый язык школы Гунъяна повлияли на практику Сыма Цяня. Так, он «исправил» историч. материал, введя повествование о племенах *сюнну* в разд. «Биографии», куда входили рассказы о подданных Хань, хотя правители *сюнну* тогда возглавляли независимое гос-во. Но если Конфуция он считал творцом — создателем «Чунь цю», то сам претендовал лишь на роль его продолжателя, передающего дела прошлого и «упорядочивающего» предания. «Ши цзи» Сыма Цянь рассматривал как произведение теоретич. мысли, выясняющее закономерности истории, соотношение между ее важнейшими силами — Небом (**тянь** [**1**]) и людьми, а совр. ему Китай — как итог предшествующей истории. Отмечал влияние древних правителей, перемещений столиц и переселений групп людей на образ жизни, нравы и обычаи. Делил мир на два района — *ян* [*1*] (см. **Инь–ян**), где живут «этические люди», китайцы, и *инь* [*1*], где обитают воинственные, корыстные варвары и китайцы, отличающиеся воинственностью. Вслед за Дун Чжун-шу считал, что правление каждой из предыдущих древних династий имело определенную нравств. специфику, соответствующую ступеням трехчленного историч. цикла (см. **Сань цзяо**, разд. 2). Кроме того, Сыма Цянь

усматривал действие в истории двухфазного цикла: «природной сущности» (*чжи* [*4*]) и «утонченной формы», или «культуры» (**вэнь**).

Необходимость чередования *чжи* [*4*] и *вэнь* Сыма Цянь обосновал идеей неотвратимости «расцвета и упадка вещей», восходящей к даос. и общекультурным представлениям о поочередном расцвете противоположностей (см. **Инь–ян**).

Считая человеч. «природу» (**син** [**1**]) и «чувства» (*цин* [*2*]) неизменными, он исходил из существования единых законов нравственности для всех времен. Хотя в основе желаний человека лежит корыстное «стремление к богатству», человек отличается от животных тем, что «лелеет в себе [природу, содержащую] пять неизменных добродетелей (*у чан*; см. **Сань ган у чан**)... таит в себе [чувства] любви и отвращения». Средства воспитания человека — «нормы поведения» (**ли** [**2**]) и ритуальная музыка. В целом разделяя мнение Дун Чжун-шу о «постоянстве» «пути [истинного] царя» (*ван дао*), Сыма Цянь делал акцент не на подражании «древности», а на учете изменчивости историч. обстоятельств и на современности. Так, он доказывал необходимость брать за образец не древних правителей, а государей «поздних времен» (идея **Сюнь-цзы**, IV–III вв. до н.э.).

Важным историч. фактором Сыма Цянь считал воздаяние за добродетельные или дурные поступки. Оно может последовать и при жизни человека, и через много поколений. Заслуга предка становится источником благ для рода, образует запас его благодати (**дэ** [**1**]), к-рая охраняет потомков, но этот запас постепенно иссякает. «Путь» (**дао**) правящей семьи вследствие этого может прийти в упадок, но мудрое и добродетельное правление способно восстановить благую силу **дэ** [**1**] (*сю дэ*). Однако воздаяние в истории совершается далеко не всегда: бывает, что дурные люди наслаждаются жизнью до глубокой старости. Закон воздаяния нормально проявляется в виде доброй или дурной славы, однако и это правило может не действовать, и долг историка — восстанавливать справедливость по отношению к людям прошлого.

Сыма Цянь придерживался взгляда на мир, наиболее отчетливо выраженного в построениях Дун Чжун-шу: Вселенная мыслилась как единый континуум, в к-ром мир людей и мир природы взаимосвязаны и подчинены всеобщим законам. Зависимость между миром небесных тел и об-вом, делами управления, поведением государя, подданных и т.п. выражается в системе соответствий, подчиняющейся схемам взаимодействия сил *инь–ян* и «пяти элементов» (**у син**). Этими соответствиями Сыма Цянь объяснял различия в принципах гадания, существовавших в разных районах, особенности рельефа, определяющие черты нац. характера разных народов (напр., воинственность), судьбы истории, личностей и династий. Движения планет могут влиять на урожай, определять судьбы войн: небесные знамения указывают, каким образом поступить правителю, и являются реакцией Неба на поступки людей, прежде всего самих правителей. Сыма Цянь приводит и комментирует слова Сыма Таня о том, что школа *иньянцзя* предусматривает «великое [количество] предзнаменований», «множество табу и вещей, к-рых следует остерегаться», а это «заставляет людей чувствовать себя связанными и многого бояться». С др. стороны, она же формулирует «великие [правила], как [людям] следовать четырем временам года», чего «нельзя упустить». Эти «великие [правила]» выходят за рамки экономич. (аграрной) сферы и переносят законы природы, выраженные в универсальных системах соответствий, на об-во (см. **Сяншучжи-сюэ**). Представления о законе воздаяния и о знамениях строились на идее взаимного влечения объектов «того же рода» (*тун лэй*): хорошее поведение (или правление) вызывает «того же рода» отклик со стороны Неба — счастье, награду; дурное поведение влечет отрицательную реакцию Неба и т.п. Сыма Цянь признавал вмешательство Неба в дела людей, объясняя «повелением Неба» (или «небесным предопределением» — *тянь мин*; см. **Мин** [**1**]) то, что не мог объяснить исходя из своих представлений о закономерности, — смену династий, нарушения закона воздаяния, редкостное везение и т.п. Понятия «Небо» и «повеление Неба» у него внутренне противоречивы. С одной стороны, «путь Неба» — законосообразная связь, к-рую необходимо учитывать людям, с другой — перед «повелением Неба» могут быть бесплодны всякие усилия человека.

При этом Сыма Цянь оставлял за человеком опред. сферу деятельности, в пределах к-рой необходимы сознательные усилия. Действия человека, прежде всего правителя, должны «удовлетворять» все вещи и существа мира, гибко приспосабливаться к переменам обстоятельств, развитие к-рых подчиняется всеобщим законам расцвета и увядания. Только так можно стать «повелителем всех вещей». В целом филос. взгляды Сыма Цяня эклектичны и отражают различные идеологич. тенденции его эпохи.

** *Конрад Н.И.* Полибий и Сыма Цянь // ВДИ. 1965, № 4 (то же: *он же.* Запад и Восток. М., 1972, с. 47–76); *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1970; *он же.* О влиянии «ассоциативного мышления» на «Записи историка» // Историко-филологические исследования. М., 1974; *он же.* Литературная теория и литературная практика Сыма Цяня («Ши цзи» и представления школы Гунъян о воле) // История и культура Китая. М., 1974; *он же.* О любви Сыма Цяня к необычному // XIII НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; *он же.* Некоторые наблюдения над нумерологическим аспектом ранних «образцовых историй» (чжэн ши) // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1987; *он же.* К проблеме объективности древнекитайского. историка // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1991; *Ли Чан-чжи.* Сыма Цянь чжи жэньгэ юй фэнгэ (Личность и художественный стиль Сыма Цяня). Шанхай, 1949; *Ми Чжэнь-хуай.* Сыма Цянь. Шанхай, 1955; *Се Цзе-минь.* Сыма Цянь. Пекин, 1959; Сыма Цянь: сюань цзы «Хань шу» (О Сыма Цяне: извлечения из «Истории [династии] Хань»). Пекин, 1985; *Сяо Ли.* Сыма Цянь пинчжуань (Критическая биография Сыма Цяня). Тунляо, 1986; *Чжэн Хао-шэн.* Сыма Цянь нянь у (Погодичная биография Сыма Цяня). Шанхай, 1956.

См. также лит-ру к ст.: **«Ши цзи»**.

Ю.Л. Кроль

СЫ СЯН

四象

Сы сян — «четыре символа». Нумеролого-методологич. и онтолого-космологич. термин кит. философии, восходящий к приписываемой **Конфуцию**, но реально сложившейся, вероятнее всего, в V–III вв. до н.э. комментирующей части **«Чжоу и»** — «Си цы чжуани» («Предание привязанных афоризмов»), где изложено учение о замкнутой, состоящей из 64 осн. ситуаций (гексаграмм — **гуа** [**2**]) структуре постоянно и циклически изменяющегося мира: «Перемены имеют Великий предел (**тай цзи**). Это рождает двоицу образцов (*инь* [*1*] и *ян* [*1*]; см. **Инь–ян**). Двоица образцов (*лян и*) рождает четыре символа (*сы сян*). Четыре символа рождают восемь триграмм (*ба гуа*)» («Си цы чжуань», I, 11).

В ицзинистике как центр. части методологич. «учения о символах и числах» (**сяншучжи-сюэ**) *сы сян* имеет несколько образных и понятийных интерпретаций. Графически *сы сян* изображаются в виде всех четырех возможных сочетаний двух черт — прерванной и целой, представляющих силы *инь–ян*. Им соответствуют такие элементы «преднебесного» (*сянь-тянь* — априорного) расположения гексаграмм, как великая и малая *инь* [*1*], великий и малый *ян* [*1*] (**Шао Юн**), или *инь* [*1*] и *ян* [*1*], твердое и мягкое (Шао Юн), или мантич. термины «счастье» (*цзи* [*9*]) и «несчастье» (*сюн*), «раскаяние» (*хуй* [*3*]) и «сожаление» (*линь*) (**Ван Фу-чжи**), или парные категории «счастье–несчастье», «изменение–превращение» (*бянь хуа*), «раскаяние–сожаление», «твердое–мягкое» (*ган жоу*) (**Чжан Цзай**), или четыре этапа гадательного процесса по гексаграммам (Хуй Дун, XVII–XVIII вв.). Согласно основному онтолого-космологич. истолкованию, *сы сян* — это четыре времени года (Юй Фань, II–III вв.; Чжан Цзай), но также и четыре элемента из пяти (**у син**): металл, дерево, вода, огонь (Кун Ин-да, VI–VII вв.).

** *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994*; Чжоу Цзунхуа.* Дао И-Цзина. Киев, 2000, с. 23–26; *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1997, указ.

А.И. Кобзев

僧肇

Сэн-чжао. 384, г. Чанъань (совр. Сиань пров. Шэньси), — 414. Буд. мыслитель, монах. Биографич. данные содержатся в соч. Хуй-цзяо (кон. V — VI в.) «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов», цз. 6). По причине бедности семьи был вынужден зарабатывать на жизнь переписыванием книг, по к-рым самостоятельно изучил историю и кит. канонич. произведения, особенно **Лао-цзы** и **Чжуан-цзы**. Под влиянием «Сутры о Вималакирти», к-рую прочел в переводе, выполненном еще до **Кумарадживы**, вступил в монашескую общину и начал изучать «Вайпулья-сутры» (т.н. «Развернутые сутры», кит. *фан дэн* — общее назв. махаянских сутр) и Трипитаку («Сань цзан»). Узнав о Кумарадживе, направился в г. Гуцзан (в Лянчжоу, в IV–V вв. — царство на территории совр. пров. Ганьсу) и примкнул к его ученикам. Сопровождал учителя до Чанъани, участвовал в его переводческой деятельности. Кумарадживa высоко оценил соч. Сэн-чжао «Божэ у [чжи] лунь» («Рассуждения о непознаваемости праджни») в две с лишним тыс. знаков. Через Лю И-миня, ученого-мирянина, жившего на горе Лушань, с соч. Сэн-чжао познакомился также один из ведущих буддистов того времени **Хуй-юань**. В это же время Сэн-чжао составил «Бу чжэнь кун лунь» («Суждения об отсутствии подлинной пустоты»; частичн. рус. пер.: К.Ю. Солонин, 1993), «У бу цянь лунь» («Суждения об отсутствии изменения вещей»), предисловия и комментарии к нескольким сутрам. После смерти Кумарадживы Сэн-чжао написал «Суждения о безымянности нирваны» («Непань у мин лунь»). Др. соч.: «Цзун бэнь и» («Основание учения»; рус. пер.: К.Ю. Солонин, 1993), «Цзюмолошэнь фа ши («Учитель Дхармы Кумараджива»), «Да Лю И-минь шу» («Ответное письмо» Лю И-миню»). На рубеже южн. династий Лян (502–557) и Чэнь (557–589) его произв. были объединены в сб. «Чжао лунь» («Суждения [Сэн-]чжао») (англ. пер.: W. Liebental, 1968).

Философ. взгляды Сэн-чжао основываются на концепциях «пустоты» (**кун** [**1**]), «двух истин» (**эр ди**), «условности» (*цзя* [*3*]), смысл к-рых постигается не посредством логич. умозаключений, а благодаря праджне (*божэ*) — мудрости, раскрывающей подлинную основу мироздания. В «Божэ у [чжи] лунь», одном из первых кит. соч., посвященных буддизму махаяны, рассматриваются фундаментальные идеи мадхьямики. Праджня — это священное знание, мудрость мудрых. С ее помощью постигается «подлинная истина» (санскр. парамартхасатья, кит. *чжэнь ди*), не познаваемая обычным путем, путем слов и знания. То, что освещается с помощью праджни, не имеет облика. Это непознаваемое, не имеющее облика, является «нереальностью сознания, реальностью отражения». Сознание не обладает целостностью, и в силу этого оно не может познать истинную реальность. Потому оно «нереально», «пустотно» (**сюй**). Вещи отличаются внеш. разнообразием, но в их основе лежит пустая (*кун* [*1*]) собств. природа. Вследствие этого они лишены облика (*у сян*), совпадают с истинной реальностью и, следовательно, являются непознаваемыми.

В соч. «У бу цянь лунь» рассматривается хинаянская идея «всеобщего непостоянства». Сэн-чжао понимает непостоянство как движение, единое с покоем. Ошибка последователей хинаяны, по мнению Сэн-чжао, заключается в том, что они не осознали этого тождества. В учении Нагарджуны (II в.) это тождество выводится из теории «восьми отрицаний» (см. **Ба бу чжун дао**) в форме положения «не приход, не уход» (*бу лай*, *бу цюй*).

В трактате «Бу чжэнь кун лунь» Сэн-чжао указывает на связь понятий «неподлинного» (*бу чжэнь*) и «условного» (*цзя* [*3*]). «Условные» имена — это своеобразный щит, которым прикрываются «неподлинные» вещи. «Неподлинность» вещей проистекает из «пустоты» их собств. природы. Собств. природа «пустоты» также «пуста», поэтому и она обладает качеством «неподлинности». Это утверждение о «неподлинности пустоты» (*бу чжэнь кун*) было новым для того времени и шло вразрез с пониманием «пустоты» (*кун* [*1*]) как простого «отсутствия» (*у* [*1*]) вещей. В связи с этим Сэн-чжао анализирует соотношение таких фундамент. понятий, как «наличие» (*ю* [*1*]) и «отсутствие» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**). «Наличие» и «отсутствие» — две стороны одного целого, взаимосвязанные величины. «Наличие» означает существование вещей как явлений, «отсутст-

вие» указывает на отсутствие собств. природы вещей. В этом также суть «отсутствия подлинной пустоты». Сэн-чжао критикует хинаяну за то, что она занимается «анализом категорий для понимания пустоты».

«Непань у мин лунь» посвящено нирване (см. **Непань**) и путям приближения к ней. Пути достижения просветления различны, так же как и пути к истине. Их невозможно выразить словами и представить. Продвижение к нирване включает в себя два этапа: первый — «постепенный» (*цзянь* [*6*]), второй — «внезапный» (*дунь* [*2*]; см. **Дунь у**).

Сэн-чжао является одной из ярчайших фигур раннего кит. **буддизма**. В своей философии он соединил инд. буд. идеи, прежде всего мадхьямики, с традиц. кит. мышлением. Его соч. впоследствии неоднократно цитировались и комментировались. Сэн-чжао оказал влияние фактически на все школы кит. буддизма. Считается одним из представителей школы *саньлунь* (см. **Саньлунь-цзун**), его высказывания и отрывки из сочинений вошли также в чаньские сборники (см. **Чань школа**).

* Чжао лунь (Суждения Чжао) // ТСД. Т. 45, № 1858; *Сэн-чжао.* Трактаты / Пер. К.Ю. Солонина // Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб., 1993; Религии Китая: Хрестоматия / Сост. Е.А.Торчинов. СПб., 2001; *Хуай-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов // Пер. М.Е. Ермакова. Т. II. СПб., 2005, с. 101–106; *Liebental W.* Chao Lun: The Treatises of Seng-chao. Oxf., 1968; ** *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Эйдлин А.И.* Относительно аутентичности трактата Сэнчжао «О безымянности нирваны» // IX НК ОГК. Ч. 1. М., 1978; *Тан Юн-тун.* Хань Вэй лян Цзинь Нань Бэй чао фо-цзяо ши (История буддизма [в эпохи] Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных династий). Пекин, 1983; *Berman M.* Time and Emptiness in the Chao Lun // Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1997, vol. 24; *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. L., 1967.

М.В. Анашина

乙

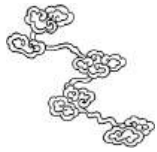
СЮАНЬ-СЮЭ

玄學

Сюань-сюэ — «учение о таинственном», «учение о сокровенном». Филос. течение III–IV вв., в зап. лит-ре часто называемое «неодаосизмом» и представляющее собой своеобразный синтез **даосизма** и **конфуцианства**, испытавший также влияние протологич. методологии «школы имен» (**мин-цзя**) и буд. метафизики (см. **Буддизм**).

Один из его основоположников Хэ Янь (кон. II – III в.) предлагал, «опираясь на **Лао[-цзы]**, проникать в конфуцианство». Специфику учения определила разработка онтологич. проблематики, выделявшейся из традиц. для кит. философии погруженности в космологию, с одной стороны, и антропологию — с другой, что иногда квалифицируется как уход в «метафизику и мистику», а бином *сюань-сюэ* понимается как «таинственное учение» и используется в совр. яз. как термин «метафизика» или «мистика». Осуществлялось это гл. обр. в форме комментариев к конф. и даос. канонам (см. **Цзин–вэй**): **«Чжоу и»**, **«Лунь юй»**, **«Дао дэ цзин»**, «Чжуан-цзы» (см. **Чжуан-цзы**), к-рые впоследствии сами стали классическими. Трактаты «Чжоу и», «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы» в эту эпоху назывались «тремя таинственными» (*сань сюань*).

Давшая название «учению о таинственном» категория *сюань* («тайна, таинственное, сокровенное, непостижимое, мистическое») восходит к первому параграфу «Дао дэ цзина», в к-ром она означает сверхъестеств. «единение» (*тун* [*3*]) «отсутствия/небытия» (*у* [*1*]) и «наличия/бытия» (*ю* [*1*]; см. **Ю–у**). В связанном с даосизмом древнейшем медицинском трактате **«Хуан-ди нэй цзин»** («Канон Желтого императора о внутреннем», III–I вв. до н.э.) подчеркнута процессуальность, входящая в понятие *сюань*: «Изменения и превращения суть деятельное проявление (*юн* [*2*]). В [сфере] небесного — это таинственное (*сюань*), в [сфере] человеческого — это **дао**, в [сфере] земного — это превращение (*хуа*). Превращение рождает пять вкусов, *дао* рождает разумность (**чжи** [**1**]), таинственное рождает дух (**шэнь** [**1**])». В центр филос. авансцены категорию *сюань* выдвинул **Ян Сюн**, посвятивший ей свой гл. труд «Тай сюань цзин» («Канон Великой тайны»), к-рый представляет собой альтернативное продолжение



«Чжоу и», т.е. универсальную теорию мировых процессов, и трактует *дао*, «пустое по форме и определяющее путь (*дао*) вещей», в качестве ипостаси «тайны», понимаемой как «предел деятельного проявления» (*юн чжи чжи*). Как показывает история категории *сюань*, знаменуемая ею «тайна» общемирового взаимодействия вещей конкретизируется в диалектике «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», «телесной сущности» (*ти* [*1*]) и «деятельного проявления» (*юн* [*2*]). Именно эти понятийные антиномии и оказались в центре внимания «учения о таинственном», в к-ром, в свою очередь, произошла внутр. поляризация, обусловленная контроверзой «теории превознесения отсутствия/небытия» (*гуй у лунь*) и «теории почитания наличия/бытия» (*чун ю лунь*).

Хэ Янь и **Ван Би** (III в. н.э.), исходя из определений *дао* и тезиса «наличие/бытие рождается из отсутствия/небытия» в «Дао дэ цзине» (§ 40), осуществили прямое отождествление *дао* с «отсутствием/небытием», трактуемым как «единая» (*и* [*2*], *гуа* [*1*]), «центральная» (*чжун* [*1*]), «предельная» (*цзи* [*2*]) и «главенствующая» (*чжу* [*1*], *цзун* [*4*]) «первосущность» (*бэнь ти*), в к-рой совпадают друг с другом «телесная сущность» и ее «деятельное проявление».

Развивая тезис «Дао дэ цзина» (§ 11) об «отсутствии/небытии» как основе «деятельного проявления», т.е. «использования», всякого предмета, крупнейший представитель «учения о таинственном» Ван Би признал возможность для «отсутствия/небытия» выступать не только в качестве *юн* [*2*], но и в качестве *ти* [*1*], т.о. в комментарии к § 38 «Дао дэ цзина» он первым ввел в филос. оборот прямую категориальную оппозицию **ти—юн**. Его последователь Хань Кан-бо в комментарии к «Чжоу и» достроил до конца эту понятийную конструкцию из двух пар коррелятивных категорий соотнесением «наличия/бытия» с *юн* [*2*].

Гл. теоретич. оппонент Ван Би — Пэй Вэй (III в.), в трактате «Чун ю лунь» («О почитании наличия/бытия») утверждавший онтологич. примат «наличия/бытия» над «отсутствием/небытием», настаивал на том, что именно первое представляет собой *ти* [*1*] и все в мире возникает благодаря «самопорождению» (*цзы шэн*) из этой телесной сущности.

Сян Сю (III в.) и Го Сян (III–IV вв.) заняли компромиссную позицию признания тождественности *дао* с «отсутствием/небытием»: «*Дао* везде, и везде оно ничто», но отрицали исходное порождение «наличия/бытия» из «отсутствия/небытия». Более того, «не только отсутствие/небытие не может стать наличием/бытием, но и наличие/бытие не может стать отсутствием/небытием». Подобная позиция устраняла возможность креационно-деистической трактовки *дао*. Согласно Го Сяну, вечно и постоянно существующее «наличие/бытие» представляет собой естественно и спонтанно гармонизированное множество «самодовлеющих» (*цзы дэ*) «вещей» (**у [3]**), к-рые, обладая «собств. природой» (*цзы син*; см. **Син** [**1**]), «самопорождаются» и «самостоятельно превращаются» (*ду хуа*).

В зависимости от признания всепроникающей мощи «отсутствия/небытия» в «теории превознесения отсутствия/небытия» или трактовки порождения «наличия/бытия» лишь как «самопорождения» вещей в «теории почитания наличия/бытия» «совершенномудрие» сводилось к воплощению в его носителе (желательно государе) «отсутствия/небытия» в качестве собств. телесной сущности (*ти у*) или к «недеянному» (**у вэй**), т.е. безынициативному, и «непреднамеренному» (*у синь*), т.е. безустановочному, следованию вещам в согласии с их «естественным» (**цзы жань**) самодвижением.

«Учение о таинственном», развивавшееся в аристократич. кругах, было связано с диалогич. традицией умозрительных спекуляций — «чистых бесед» (**цин тань**) и эстетизированным культурным стилем «ветра и потока» (**фэн лю**), оказавшим значительное влияние на поэзию и живопись. В обл. философии сыграло роль понятийно-терминологич. моста, по к-рому буддизм проник в недра традиц. кит. культуры. Это взаимодействие привело к упадку «учения о таинственном» и расцвету буддизма, к-рый также мог называться

сюань-сюэ. В дальнейшем «учение о таинственном» оказало существ. влияние и на **неоконфуцианство**.

** *Бежин Л.Е.* Под знаком «ветра и потока». М., 1983; *он же.* Се Линьюнь. М., 1980; *Малявин В.В.* Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае // Государство и общество в Китае. М., 1978; *он же.* Жуань Цзи. М., 1978; *Петров А.А.* Ван Би (226–249) // Из истории китайской философии. М.–Л., 1936; *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Тан Юн-тун.* Вэй Цзинь сюань сюэ луньгао (Очерк *сюань-сюэ* [периодов] Вэй и Цзинь). Пекин, 1962; *Balazs E.* Entre révolte nihiliste et évasion mystique: Les courants intellectuals en Chine au III siècle de notre ère // *Balazs É.* La Bureaucratie céleste. P., 1968, p. 108–135; *Holzman D.* Les Sept sages du bosquet de bambous et la société chinoise de leur temps // T'P. 1956, № 44, p. 317–346.

А.И. Кобзев

СЮЙ

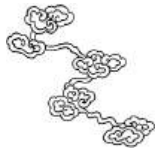
虛

Сюй — «пустота», также «пустое», «нереальное», «ложное». Категория кит. философии, выражающая понятие абс. вместимости в онтологич. и гносеопсихологич. смысле. Составляет стандартную оппозицию с понятием *ши* [*2*] — «наполненность, полнота», также «реальность, основательность». Первоначально понятие *сюй* разрабатывалось гл. обр. в протодаос. трактатах. **«Дао дэ цзин»** (IV в. до н.э.) представляет *сюй* как атрибут **дао**, корреспондирующий с понятием «покой» (*цзин* [*2*]; см. **Дун–цзин**) и определяемый как «постоянство знания» или «знание постоянства» (*чжи чан*; § 16). У **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.) «пустота» как прообраз целостности мироздания означает гл. обр. знаменующее присутствие *дао* в человеч. сознании состояние разума и психики — полную отрешенность («сердечное воздержание»). В «Чжуан-цзы» впервые прозвучала ставшая впоследствии популярной в **даосизме** формула «пустотное помещение порождает белизну/свет» (*сюй ши шэн бай*), подразумевающая духовное постижение «света» *дао* «опустошенным» (безгранично вместимым) «сердцем» (**синь [1]**) (гл. 4). Там же впервые появляется популярный впоследствии термин *тай сюй* («Великая пустота»), служащий метафорой пространственно-временной безграничности (гл. 22). Понятие *тай сюй* было конкретизировано уже в III–II вв. до н.э. в древнейшем медицинском трактате **«Хуанди нэй цзин»** («Канон Желтого императора о внутреннем»), обозначив некое пространство между человеком и Землей как онтологич. уровнями. Это условное пространственно-временное «уединенное вместилище Великой пустоты» (*тай сюй ляо го*) служит «субстанциальным началом (*цзы чу*) тьмы вещей» и одновременно — «итогом пяти трансформаций (*у юнь*; см. **У син**)», завершающих бытие высшего природного начала — Неба (**тянь [1]**).

В **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.; см. **Цза-цзя**) *сюй* — выражение Неба и субстанциальное «начало тьмы вещей». Там же понятие *сюй* входит в определение *дао* — «пустотное и не имеющее форм» (*сюй у син*; см. **Син [2]**).

Так же в энцикл. памятнике *цза-цзя* **«Люй-ши чунь цю»** (III в. до н.э.) *сюй* означает «чистоту и проясненность [ума]» (*цин мин*), благодаря к-рым «недеяние» (**у вэй**) становится равным продуктивной активности — «отсутствию недолжного действия» (*у бу вэй*).

В трактате **хуанлао-сюпэпай** «Цзин фа» (V–III вв. до н.э.) *сюй* — это изначально нерасчлененное «одно» (*и* [*2*]), некая «пелена мрака» (*ду мин*), из к-рой «рождается тьма вещей». «Пустота» парадоксальным образом «реальна», «наполненна» (*ши* [*2*]); «познание реальности пустоты» адекватно состоянию «Великой пустотности» (*да сюй*), к-рое отождествлено с «пронизывающим Небо и Землю семенем (**цзин [3]**)» — всепорождающим началом. Даже казалось бы «видимое и познанное *дао*» на самом деле «пустотно, и в нем отсутствует присутствие [чего-либо]» (*сюй у ю*; см. **Ю–у**). Становление «форм и имен» (*син мин*) в ходе космо- и социогенеза не препятствует такому осуществлению *дао* в социальной жизни, к-рое заключается лишь в «наблюдении за Поднебесной»



и «невмешательстве [ни во что]» (*у чжи*), «[неприсутствии] нигде» (*у чу*), «недеянии» (*у вэй*), «отсутствии эгоистичной [заинтересованности]» (*у сы*). Т.о., государь соединяет функции управления с функциями и характером действия *дао*, реализуя его «пустотность» (*сюй*) в отсутствие любой произвольной активности, не сообразной *дао*.

В конф. мысли (см. **Конфуцианство**) категория *сюй* нашла место, начиная с трактата «Сюнь-цзы» (IV–III вв. до н.э.; см. **Сюнь-цзы**). «Пустотность» определяется в нем как один из атрибутов сознания и психики-«сердца», делающих возможным познание *дао*. Познание осуществляется благодаря тому, что «сердце» достигает «пустотного единства и [т.о.] покоя» (*сюй и эр цзин*) (гл. 22). «Пустотность» здесь подразумевает также отсутствие разделения сознания, психики и объекта, а «покой» — выход за границы обычного способа мышления с его беспорядочными ассоциациями, хаотичной сменой мыслительных конструкций и субъективными умозаключениями. Достижение «пустотного единства и покоя» означает приведение разума в состояние «великой чистоты и просветленности» (*да цин мин*). *Сюй* обеспечивает усвоение новых знаний т.о., что ему не препятствуют уже имеющиеся знания (там же). **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) подразумевал под *сюй* гл. обр. «рафинированную (семенную) утонченность» (*цзин вэй*) универсальной субстанции — «пневмы» (**ци** [**1**]). Историограф Сыма Тань (II в. до н.э.) определял *сюй* как «постоянство (*чан* [*2*]) *дао*» («Ши цзи», цз. 130) — коренное отличие *дао* от любых других сущностей.

В VII в. даос. мыслитель Чэн Сюань-ин предвосхитил преимуществ. корреляцию понятия «Великая пустота» в **неоконфуцианстве**, определив *тай сюй* как «принцип (**ли** [**1**]) глубинной сокровенности», т.е. структурообразующее начало, соотносящееся с высшим онтологич. уровнем. Один из гл. создателей неоконфуцианства **Чэн И** (XI–XII вв.) сопрягал понятие *тай сюй* с категорией «принцип», имея в виду логич. первичность «принципа» по отношению ко всему сущему: «В Поднебесной пустота и наполненность исходят из принципа» («И шу», цз. 3). Особо важную роль понятия *сюй* и *тай сюй* играли в построениях другого основоположника «учения о принципе» (*ли-сюэ*) — **Чжан Цзая** (XI в.). Он усматривал в *сюй* исходное состояние «пневмы» — «глубочайшую единую бесформенность». Понятию «Великая пустота» Чжан Цзай однозначно придал высший онтологич. статус как «отсутствию [даже] отсутствия/небытия» (*у у*; «Чжэн мэн», гл. «Тай хэ»), «исконной телесности пневмы» (*ци чжи бэнь ти*), «[высшей] реальности Неба» (*тянь чжи ши*). В то же время «Великая пустота» есть «высшая реальность» сознания и психики-«сердца», а как природная сфера и порождающее начало тождественна Небу. *Тай сюй* у Чжан Цзая в равной степени субстанция («Великая пустота») и функция («Великая пустотность»): она проявляется как «чистота» (*цин* [*1*]), означающая «отсутствие преград» (*у ай*) между чем-либо в ней (ср. учение буд. школы *хуаянь*; см. **Хуаянь-цзун**) и тем самым свидетельствующая о своей «духовной» (**шэнь** [**1**]) природе («Чжан-цзы юй лу»). В развитие учения Чжан Цзая в нач. XVI в. **Ван Тин-сян** распространил доктрину «Великой пустоты» на сферу антропологии, определяя *тай сюй* как «коренное начало индивид. природы» (*син чжи бэнь чу*; см. **Син** [**1**]) («Шэнь янь», гл. «Дао ти пянь»). Крупнейший представитель неоконф. «учения о сердце» (*синь-сюэ*) **Ван Ян-мин** (кон. XV – нач. XVI в.) акцентировал гносеологич. «всеохватность» *сюй* как универсального вместилища разума: благодаря *сюй* индивид. сознание способно вместить все, что может увидеть, услышать, представить и помыслить человек. Врожденное интуитивное «благое знание» (**лян чжи**) Ван Ян-мин определял через сравнение с *тай сюй* и дефиницию *сюй* в § 16 «Дао дэ цзина» — «постоянство знания» («знание постоянства»). Не Бао, ученик Ван Ян-мина, усматривал в *сюй* синоним «безмятежности» (*ань* [*1*]) как средства «проникновения в восприятие всей Поднебесной» и «покоя» (см. **Дун—цзин**), главенство к-рого (в гигиене сознания и психики) позволяет «овладеть движением Поднебесной», т.е. постичь тайны правильного использования и регулирования природных и социальных процессов.

Тяготевший к материализму **Ван Фу-чжи** (XVII в.) определял *сюй* как «естественность» (**цзы жань**), действующую в пространстве «двух реальностей», т.е.

субстантивированных в общекосмич. «пневме» дуальных космич. сил **инь—ян** («Лао-цзы янь», *чжан* 16, коммент.). «Пустотность» (*сюй*) и «наполненность» (*ши* [*2*]) он толковал как разные состояния «пневмы»: «наполненность не препятствует пустотности», к-рая остается всеобъемлющей, а «познание пустотности» есть подлинное «всеобъемлющее наполнение [разума]» (*цзе ши*) («Сы вэнь лу», гл. «Нэй пянь»). В «Великой пустоте» Ван Фу-чжи усматривал изнач. субстанцию, определяющую возможность гармоничных и регулярных «пневменных» (*ци* [*1*]) трансформаций, именуя ее «коренной телесностью гармоничной циркуляции пневмы». В то же время понятие *тай сюй* у него имеет психогносеологич. измерение — «дух (*шэнь* [*1*]), наполняющий сердце» («Чжан-цзы чжэн мэн чжу», гл. «Тай хэ пянь»).

В построениях кит. мыслителей-буддистов применялись термины *сюй кун* (или *кун сюй*; см. **Кун [1]**) — «абс. пустота», основание спонтанного постижения собственно «природы будды» (см. **Хуй-нэн**), а также *сюй лин* — «чистый ум», выражающий идею отсутствия индивид. «я», или индивид. души.

Оппозиция *сюй — ши* [*2*] играла важную роль в традиц. кит. науке и сохраняет свое значение в теории кит. медицины как одна из базовых характеристик психич. и физиологич. процессов и состояний.

** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. М., 1976, с. 103; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. М., 1985; *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н.э.). М., 1979, с. 117, 121, 140–142, 167.

А.Г. Юркевич

СЮЙ ФУ-ГУАНЬ

徐復觀

Сюй Фу-гуань. 1903, Сишуй пров. Хубэй, — 1982, Сянган. Историк кит. филос. и общественно-политич. мысли, представитель **нового конфуцианства**. В 1920 поступил в педагогич. ин-т в Учане. В 1926 присоединился к 7-й Народно-революц. армии, участвовавшей в Сев. походе. В 1928–1931 жил в Японии, изучал экономику, затем прошел курс военного училища. Вернувшись на родину в 1931, служил в гоминьдановских войсках, был командиром полка, командовал округом. После ухода в 1947 в отставку возглавил в Нанкине ежемесячник «Сюэ юань» («Истоки учения»). После отъезда из Китая в мае 1949 создал в Сянгане (Гонконге) журн. «Миньчжу пинлунь» («Демократическое обозрение»), выходивший до авг. 1966. В журн., пропагандировавшем возрождение кит. культуры и «нац. самоидентичности», печатались многие представители нового конфуцианства. В 50-х гг. преподавал в Сельскохозяйств. академии в Тайчжуне (Тайвань), был проф. и деканом ф-та кит. яз. Ун-та Дунхай. После выхода на пенсию в 1969 преподавал в Кит. ун-те и Ин-те Новой Азии (Сянган).

Сюй Фу-гуань не пытался построить собств. культурно-филос. систему, поставив своей целью совр. прочтение кит. традиц. культуры. Значительное внимание Сюй Фу-гуаня к критич. осмыслению традиции авторитарной политич. власти императора дает основания охарактеризовать его как представителя либерального крыла в новом конфуцианстве. Сам Сюй Фу-гуань определял свою позицию как «гуманитарный либерализм» (*жэньвэньчжуи ды цзыючжи*). Он полемизировал с **Цянь Му**, представлявшим традиц. имперскую систему как своего рода просвещенный абсолютизм, неотъемлемый от историч. достижений Китая в сфере культуры. Вместе с тем Сюй Фу-гуань подчеркнуто отмежевывался от либерального «движения за новую культуру», распространявшего критику монархии на конф. традицию в целом.

Особый интерес Сюй Фу-гуань проявлял к исследованию кит. мысли доциньского периода (до 221 до н.э.) и эпохи Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.). Как и др. новые конфуцианцы, усматривал выражение конф. «протодемократич.» идеалов в доциньских и неоконф. учениях о природе человека (см. **Син [1]**). Считал, что идущая от **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) демократич. ориентация конф. мысли

была извращена давлением политич. власти, призывал к восстановлению «изнач. демократич. духа» кит. культуры. Подобно **Тан Цзюнь-и**, Сюй Фу-гуань усматривал возможность идеальной мировоззренч. опоры в «горестно-страдающем сознании», понимаемом как специфич. особенность традиц. кит. менталитета, коренящаяся в чувстве ответственности и корреспондирующая с психологич. состоянием «преодоления трудностей». В 1958 совместно с Тан Цзюнь-и, **Моу Цзун-санем** и Чжан Цзюнь-маем опубликовал **«Манифест китайской культуры людям мира»**, выражающий позицию нового конфуцианства относительно взаимодействия кит. и мировой культур.

Осн. соч. Сюй Фу-гуаня — «Лян Хань сысян ши» («История мысли эпохи двух Хань»), дополнения к нему — «Чжунго цзин сюэ ши ды цзичу» («Основы истории изучения канонов в Китае»), «Чжунго сысян ши луньцзи» («Сборник статей по истории китайской мысли»).

* *Сюй Фу-гуань.* Сян-шань сюэхэн (Ученость [Лу] Сян-шаня). Сянган, 1955; *он же.* Сюэшу юй чжэнчжи чжи цзянь (Между ученостью и политикой). Тайчжун, 1957; *он же.* Чжунго сысян ши луньцзи (Сборник статей по истории китайской мысли). Тайчжун, 1959; *он же.* Чжунго ишу цзиншэнь (Дух китайского искусства). Тайчжун, 1966; Сюй Фу-гуань луньвэнь лу (Сборник статей Сюй Фу-гуаня). Т. 1–4. Тайбэй, 1971; *он же.* Чжоу Цинь Хань чжэнчжи шэхуэй цзегоу чжи яньцзю (Исследование политических и социальных структур династий Чжоу, Цинь и Хань). Сянган, 1972; *он же.* Лян Хань сысян ши (История мысли эпохи двух Хань). Сянган, 1975; *он же.* Сянь Цинь пянь (Доциньский период) // Чжунго жэньсин лунь ши (История китайских учений о природе человека). Тайбэй, 1987; ** *Вэй Чжэн-тун.* И чуаньтунчжуи вэй дао, и цзыючжуи лунь чжэн (С позиции традиции защищая учение, с позиции либерализма рассуждая о политике) // Чжунго луньтан. Тайбэй, 10.10.1986; *Чжэн Цзя-дун.* Сяньдай синь жу-сюэ гайлунь (Очерк современного конфуцианства). Наньнин, 1990; *Ni Peimin.* Practical Humanism of Xu Fuguan // Contemporary Chinese Philosophy. Malden (Mass.) – Oxford, 2002, p. 281–304.

А.В. Ломанов

СЮН ШИ-ЛИ

熊十力

Сюн Ши-ли, Сюн Шэн-хэн, Сюн Цзы-чжэн. 04.01.1885, Хуанпу пров. Хубэй, — 23.05.1968, Шанхай. Философ, представитель **нового конфуцианства**, буддолог, обществ. деятель. В 1905 поступил в пехотное училище (пров. Хубэй), примкнул к революц. кругам. Принимал участие в Учанском восстании, Синьхайской революции 1911. В 1918 в Гуанчжоу поддержал деятельность **Сунь Ят-сена** по «защите конституции», после провала этого движения обратился к изучению **буддизма**. В 1920 стал учеником известного ученого-буддиста **Оуян Цзин-у**. В 1922 начал преподавать в Пекинском ун-те учение буд. школы *вэйши* (см. **Вэйши-цзун**). На основании идей *вэйши* и традиц. конф. мысли создал свою филос. систему — «новое учение о только сознании» (*синь вэйши-лунь*, известно также как «новая йогачара»). В период Войны сопротивления Японии (1937–1945) вел исследовательскую и преподавательскую работу. В 1946 по распоряжению Чан Кай-ши получил за книгу «Ду цзин ши яо» («Основные наставления в чтении канонов») премию в 2 млн. *юаней*, к-рую пожертвовал на нужды образования. После образования КНР был членом НПКСК 2, 3 и 4-го созывов, в последние годы жизни подвергался политич. нападкам.

Система *синь вэйши-лунь* ориентирована прежде всего на проблемы онтологии. Помимо доктрин буддизма махаяны она вобрала идеи **«Чжоу и»** и **неоконфуцианства** эпохи Сун (X–XIII вв.). Заметно также влияние Бергсона, Канта и Гегеля (хотя Сюн Ши-ли был знаком с зап. философией лишь в переводах). Следуя буд. традиции, он считал внеш. мир — «среду» (*цзин* [*7*]) и человеч. «сознание» (*ши* [*4*]) неразрывными, как неразрывны «дух» («сердце» — **синь** [**1**]) и чувственно воспринимаемые объекты. В основе мира лежит бытие — «изначальная субстанция» («коренная телесность» — *бэнь ти*), основание всех изменений, происходящих во Вселенной. Она абсолютна, единственна, неделима, пребывает вне пространства и времени. Идущая в *бэнь ти* трансформация сводится к двум осн.

процессам: «закрытию» (тенденция к интеграции) и «раскрытию» (тенденция к творч. индивидуализации). В ходе «закрытия» образуется закосневшее статичное производное — вещество-материя («вещи» — **у** [**3**]). Параллельный процесс «раскрытия» образует духовное. Оно присуще всем вещам, разница лишь в степени «раскрытия» *бэнь ти*, к-рая выше у человека. Эти две тенденции выступают как потенции *бэнь ти*, реализующие взаимопревращение духа и материи.

Сюн Ши-ли подвергал критике буд. и зап. философию за разделение сущности (*бэнь ти*) и явления (*сянь сян*). Считал материю иллюзорной, т.к. мир находится в непрерывном изменении. Движение как целенаправленный процесс также иллюзорно, абсолютно лишь порождаемое *бэнь ти* «изменение» (*бянь* [*2*]), к-рое немыслимо и концептуально невыразимо. В дальнейшем учение Сюн Ши-ли о неразрывности «среды» и «сознания» переросло в учение о «недвойственности основы и функции» (*ти юн бу эр*). Выступал против спекулятивного «раздвоения» мира за счет абсолютизации сущности («основы» — *ти* [*1*]; см. **Ти—юн**) и отрыва ее от существования («функции» — *юн* [*2*]), рассматривал «функцию» как проявление «основы», приписывая ей множественность и оформленность, а «основе» — абсолютность и отсутствие форм, причем проявление «функции» помимо «основы» полагал невозможным.

Задача человека — познать *бэнь ти* через выявление в себе «изначального сердца» (*бэнь синь*; см. **Синь** [**1**]), к-рое отличается от основывающегося на опыте и ощущениях «приобретенного сердца» (*си синь*). *Бэнь синь* в основе интуитивно и иррационально, оно дает человеку сознание единства с мирозданием. *Си синь* предоставляет возможность эмпирико-науч. освоения конкр. вещей. Обретается «изначальное сердце» посредством самосовершенствования человека, развития сознания, очищения его от ложных взглядов. Подобное толкование *бэнь синь* восходит к учениям буд. школы *чань* (см. **Чань школа**) об «озарении» и неоконф. школы *синь-сюэ* о «благом знании» (**лян чжи**; см. **Ван Ян-мин**). Сюн Ши-ли дал *бэнь синь* конф. антропологич. трактовку, отождествив его с «гуманностью» (**жэнь** [**2**]).

Положение о единстве сущности и явления Сюн Ши-ли распространил на учение о человеке. Осудил традиц. кит. мысль за одностороннее внимание к «внутр. мудрости» (*нэй шэн*) в ущерб «внеш. царственности» (*вай ван*), т.е. реальному выявлению внутр. нравственных ценностей, возможному лишь во внеш. действии. «Внеш. царственность» должна реализоваться через заимствование зап. способов организации политич. жизни. Несмотря на либеральные и демократич. идеалы, Сюн Ши-ли с тревогой относился к разрушению традиц. ценностей, сопровождающемуся умиранием «изначального сердца», что чревато утратой духа творч. способностей.

После 1949 Сюн Ши-ли продолжал исследование конф. учений в прежнем русле, интерпретируя их в духе антиавторитаризма, идей равенства, единства и свободы. Т.к. ученики Сюн Ши-ли **Тан Цзюнь-и** и **Моу Цзун-сань** стали крупнейшими фигурами новой конф. мысли Тайваня и Сянгана (Гонконга), влияние идей Сюн Ши-ли за пределами КНР намного сильнее, чем внутри страны.

* *Сюн Ши-ли.* Вэйши-лунь гайлунь (Очерк учения о «только сознании»). Пекин, 1923; *он же.* Синь вэйши-лунь (Новое учение о «только сознании»). [Б.м.], 1942 (переизд.: Пекин, 1985); *он же.* Ду цзин ши яо (Основные наставления в чтении канонов). Чунцин, 1945; *он же.* Ши-ли юй яо (Основные высказывания Ши-ли). Хубэй, 1949; *он же.* Ши-ли юй яо чусюй (Первое продолжение к «Основным высказываниям Ши-ли»). Сянган, 1949; *он же.* Юань жу (Начала конфуцианства). Т. 1—2. Шанхай, 1956; *он же.* Ти юн лунь (Рассуждения об основе и функции). Шанхай, 1958; *он же.* Мин синь пянь (Прояснение сердца). Шанхай, 1959; ** *Краснов А.В.* Сюн Шили и судьбы конфуцианства в КНР // XXIV НК ОГК. Ч. 2. М., 1993; *Го Ци-юн.* Сюн Ши-ли цзи ци чжэсюэ (Сюн Ши-ли и его философия). Пекин, 1985; *Tu Wei-ming.* Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence // The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China. Camb., 1976; Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.) – Oxford, 2002, p. 127—146.

А.В. Ломанов

СЮНЬ-ЦЗЫ

荀子

Сюнь-цзы («Учитель Сюнь»), Сюнь Куан, Сюнь (Сун) Цин. 313/290, гос-во Чжао (южн. часть совр. пров. Шаньси), — 238/215 до н.э., Ланьлин. Один из крупнейших философов древнего Китая, неортодоксальный основоположник **конфуцианства**, первым осуществивший универсальную интерпретацию классич. текстов «Пятиканония» (**«У цзин» [1]**) и представивший свое учение в систематич. виде, что нашло отражение в хорошо сохранившемся названном его именем трактате «Сюнь-цзы». Осн. достоверные сведения о его жизни изложены **Сыма Цянем** (II–I вв. до н.э.) в **«Ши цзи»** (цз. 74) и **Лю Сяном** (I в. до н.э.) в предисловии к «Сюнь-цзы».

Гос-во Чжао, где родился Сюнь-цзы, входило в число «срединных» (*чжун* [*1*]), т.е. противопоставленных «варварской» периферии кит. ойкумены. Сюнь-цзы совершал поездки в гос-ва Цинь, Ци и Чу, где побуждал правителей к практич. реализации своих социально-политич. и этико-правовых идей. В Ци возглавил **Цзися академию**. Будучи там оклеветанным, в 255 переехал в «варварское» гос-во Чу, где был назначен правителем уезда Ланьлин и получил почтительное прозв. Цин («Министр»). После отстранения от должности в 238 всецело отдался науч. и педагогич. деятельности, протекавшей, в частности, в организованной им школе. В этот период междоусобиц, предшествовавших победе гос-ва Цинь и установлению одноименной «безумной» династии (221–207 до н.э.), Сюнь-цзы, «стремившийся стать совершенномудрым (**шэн [1]**), прикинулся сумасшедшим (*куан*)» («Сюнь-цзы», гл. 32). В трактате I в. до н.э. «Янь те лунь» («Суждения о соли и железе», гл. 18) сообщается, что когда ученик Сюнь-цзы Ли Сы стал первым министром (*сян* [*2*]) у циньского императора Шихуан-ди, учитель «объявил голодовку». Следовательно, Сюнь-цзы мог еще жить в нач. эпохи Цинь. По словам Лю Сяна, «испорченный мир не был способен использовать» его «легко применимое» учение, и «этот человек скончался в простонародных трущобах, а его достижения и заслуги не стали зримыми в мире». Согласно Сыма Цяню, Сюнь-цзы умер ок. 238 или ок. 215 до н.э. и был похоронен в Ланьлине, оставив после себя «произведения в несколько десятков тысяч слов».

Это письменное наследие первым отредактировал Лю Сян, сличивший 322 гл. и изъявший из их числа 290 дублирующих друг друга. В итоге он составил «Новую книгу Сунь Цина» («Сунь Цин синь шу») из 32 гл. Принятая ныне архитектоника и название трактата появились в изд. его первого комментатора Ян Ляна в 818. Наиболее выверенные и тщательно прокомментированные тексты «Сюнь-цзы» были опубликованы Ван Сянь-цянем в 1891 («Сюнь-цзы цзи цзе»), Лян Ци-сюном в 1956 в Пекине («Сюнь-цзы цзянь ши»), Сюн Гун-чжэ в 1975 в Тайбэе («Сюнь-цзы цзинь чжу цзинь и») и филос. ф-том Пекинского ун-та в 1979 («Сюнь-цзы синь чжу»). В изд. Ван Сянь-цяня («Као чжэн» — «Текстологическое введение») и Пекинского ун-та, а также в трудах Лю Жу-иня и Ло Гэнь-цзэ реконструирована биография Сюнь-цзы. Совр. текст «Сюнь-цзы», как и у Лю Сяна, состоит из 32 гл., среди к-рых 21 с большой вероятностью написана самим Сюнь-цзы, пять (гл. 7, 8, 15, 16, 24) созданы с той или иной степенью его участия, а шесть последних — уже учениками, возможно, после его смерти.

Трактат переведен на англ. (H. Dubs, 1928; B. Watson, 1963; J. Knoblock, 1988–1994), нем. (H. Küster, 1967), франц. (I. Kamenarovic, 1987), япон. (Сасакава Римпу, 1920; Хаттори Унокити, 1922; Каная Осаму, 1962), совр. кит. (Сюн Гун-чжэ, 1975; Ян Лю-цяо, 1985) и рус. (В.Ф. Феоктистов, неполные 11 гл., 1976; И.Т. Зограф, неполные 2 гл., 2000) языки.

Восприняв даос. натурализм, Сюнь-цзы решительно отсек характерный для протофилос. и раннеконф. памятников религиозно-волюнтаристский смысл понятия «Небо» (**тянь [1]**) и ограничился его истолкованием либо как части Вселенной, составляющей пару Земле и входящей в «триаду» (*сань* [*3*]; см. **Сань цай**; **Сяншучжи-сюэ**) с Землей и человеком, либо как самое природу (естественность), порождающую все вещи и человека. В специально посвященной этой категории гл. 17 «Тянь лунь» («Суждения о Небе») дано определение Неба как «лишенного телесной формы (**син [2]**)» и «совершающего» (*чэн* [*2*]) все в мире, имея своим «назначением» (*чжу* [*6*]) — «совершать без [целенаправленного] деяния (**вэй [1]**)

и достигать (*дэ* [*2*]) без стремления». «Действиям (*син* [*3*]) Неба присуще постоянство (*чан* [*2*])», и продуктом этой законосообразной, но не преднамеренной деятельности является человек во всей полноте своих физич. и психич. качеств: «Когда небесное назначение установлено и небесный результат получен, образуется телесная форма и рождается дух (**шэнь** [**1**])». Производные отсюда эмоции суть «небесные чувства (*цин* [*2*])», органы чувств — «небесные чиновники (*гуань* [*2*])», а руководящее ими сердце — «небесный государь (*цзюнь*)».

Радикальная натурализация Неба повлекла за собой не только отрицание ранее приписывавшихся ему божественных и сверхъестеств. сил, но и признание за человеком возможности «познания Неба» и «подчинения (*чжи* [*8*]) небесного предопределения (**мин** [**1**])», т.е. определенного контроля над природой и собственной судьбой. То, что «совершенномудрый человек действует, не стараясь познать Небо», означает отказ от попыток произвольного воздействия на естеств. процессы, но все-таки доступное людям «познание Неба» подразумевает согласную с природным порядком вещей успешную жизнедеятельность. При таком подходе «благородный муж (**цзюнь цзы**) почитает находящееся в себе» и «сбережение Неба само приводит к сбережению Пути-**дао**».

Последняя категория стала у Сюнь-цзы выражением субстанциального единства мироздания и одновременно обобщением всех его закономерностей, как объективных, так и субъективных: «Тьма вещей является одним боком Пути-*дао*» (гл. 17), к-рый при этом находит свой «предел» (*цзи* [*2*]) в совершенномудром человеке (гл. 12). Пределом человеч. Пути-*дао* выступает «благопристойность» (**ли** [**2**]) (гл. 19). Познание Пути-*дао* предполагает его «телесное воплощение» (*ти* [*1*]) (гл. 21). Постоянный в своей телесной сущности, Путь-*дао* бесконечно изменчив, поэтому в отличие от обычных вещей неопределим по одной из своих сторон (гл. 21; ср. «Лунь юй», VII, 8). Посредством великого Пути-*дао* изменяются (*бянь* [*2*]), трансформируются (*хуа*) и завершаются (*чэн* [*2*]) все вещи (гл. 31). Следование Пути-*дао* предполагает обуздание страстей (гл. 20), индивид. «накопление благодати» (*цзи дэ*; см. **Дэ [1]**) (гл. 8), его предварительное «выявление» (*бяо*) (гл. 17) и познание. Последнее — задача сердца, исполненного пустоты (**сюй**), сосредоточенности и покоя, что заимствовано у Сун Цзяня и **Инь Вэня** (см. «**Гуань-цзы**»; **Сунъинь-сюэпай**). Знание Пути-*дао* дает возможность «взвешивать» (*хэн* [*2*]) всю «тьму вещей» (гл. 21). Наряду с «предельным» (*чжи* [*12*]) (гл. 8, 12), «великим» (*да* [*2*]) (гл. 12, 31), «генеральным» (*гун* [*2*]) (гл. 12, 13, 16), «всеохватным» (*чжоу* [*3*]) (гл. 5, 21), «упорядочивающим» (*чжи* [*6*]) (гл. 5), свойственным «благородному мужу» (гл. 4, 19) существует «малый» (*сяо* [*2*]) (гл. 18), «беспорядочный» (*луань*) (гл. 5), «порочный» (*се*) (гл. 8), «развратный» (*цзянь* [*5*]) (гл. 7, 8, 10), «воровской» (*тоу*) (гл. 10), а также присущий «ничтожным людям» (*сяо жэнь*) (гл. 4), «беспорядочным людям» (*луань жэнь*) (гл. 16), «развратным людям» (*цзянь жэнь*) (гл. 19) Путь-*дао*.

Начав связывать Путь-*дао* с понятием «принцип» (**ли** [**1**]) (гл. 2, 9, 12), Сюнь-цзы не ставил под сомнение телесную оформленность того и другого: «Предельный (*чжи* [*12*]) Путь-*дао* — великая телесная форма» (гл. 12), а *ли* [*1*] — это не только общие принципы вещей, но и их внешние физич. характеристики: «различаемая глазами фактура» вещи (гл. 22), «прожилки на кожном покрове» (гл. 4, 23), «фибры лица» как образ «фибров души»: «Человеч. сердце подобно воде в миске. Когда она ровно налита и неподвижна, густое и грязное оседает, а чистое и светлое оказывается наверху; и тогда в ней можно увидеть усы и брови, различить фибры (*ли* [*1*]) [лица]. Но достаточно слабого ветерка, чтобы густое и грязное пришло в движение, а чистое и светлое замутилось наверху; и тогда в ней не разберешь очертаний даже большой фигуры (*син* [*2*]). Таково и сердце. Поэтому руководить им надо посредством принципов (*ли* [*1*]), а пестовать посредством чистоты» (гл. 21). С помощью «принципов» подчиняются желания и чувства (гл. 22), ибо «должная справедливость — это принцип» (гл. 27) и «если искреннее (**чэн [1]**) сердце осуществляет (*син* [*3*]) должную справедливость, то [наличествуют] принципы» (гл. 3).

Присутствием «принципов» обусловлена также познаваемость всех вещей, входящих в контакт с познающей «природой» (**син** [**1**]) человека (гл. 21).

Однако эта универсальная познаваемость мира нуждается в ограничении определенными рамками в соответствии с практич. целями, выдвигаемыми человеч. сообществом: «В любом случае познающее — это человеч. природа, а познаваемое — принципы вещей. Если за счет способной познавать человеч. природы добиваться допускающих познания принципов вещей и при этом не думать ни о какой остановке, тогда за всю жизнь до конца своих дней не сумеешь все охватить. Пусть постигнутых принципов будет хоть десять, хоть сто тысяч, этого все равно недостаточно для полного охвата изменений тьмы вещей, и это равносильно глупости. [Так] изучая, сам состаришься, дети вырастут, а все будешь таким же, как любой глупец. Это подобно незнанию как противопоставлять. Такой называется вздорным человеком. Поэтому изучающий безусловно должен научиться останавливаться». Этой познавательной границей у Сюнь-цзы оказывается «исчерпание норм человеч. общежития» (*цзинь лунь*) — атрибут совершенномудрия (гл. 21).

Т.о., гносеология погружается в сферу социально-этич. норм и ценностей: «Учение доходит до конца в благопристойности (*ли* [*2*]), что называется пределом Пути-*дао* и благодати» (гл. 1). Развивая в гл. 1 концепцию учения (*сюэ*) как человекообразующего фактора, без к-рого люди остаются животными (*цинь шоу*), Сюнь-цзы утверждал, что таковое должно начинаться с канонов (*цзин* [*1*]), а завершаться трактатами о благопристойности. Сам он, как и др. древние авторы, использовал иероглиф *ли* [*2*] и для выражения понятия «благопристойность», и для обозначения одноименного трактата или трактатов, ныне представленных «тремя [канонами] о благопристойности» (*сань ли*) в составе «Тринадцатиканония» (**«Ши сань цзин»**): «И ли» («Церемониальность и благопристойность»), **«Чжоу ли»** («Чжоуская благопристойность») и **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности»). Причем в ряде случаев эти смыслы практически невозможно дифференцировать.

Двузначность термина *ли* [*2*], объединяющего «этику» и «ритуал», позволила двум гл. последователям **Конфуция** и основателям противоположных течений в конфуцианстве — **Мэн-цзы** и Сюнь-цзы — по-разному истолковать «благопристойность»: как внутр. моральное качество человека и как налагаемую на него извне социальную форму соответственно. Мэн-цзы утверждал, что «человеч. природа добра», а Сюнь-цзы в гл. 23 «Син э» («Зло [человеч.] природы»), напротив, доказывал положение «Природа человека зла, а доброе в нем — навык» (согласно неординарной концепции Каная Осаму, инкорпорированное туда его учениками под влиянием **легизма** [*фа-цзя*] **Хань Фэя**), ссылаясь на то, что человеку от рождения присущи желания и стремления, прежде всего любовь к «пользе/выгоде» (*ли* [*3*]) и плотские страсти (*юй* [*1*]), губящие «благопристойность». Правила же благопристойности были установлены в об-ве древними совершенномудрыми для обуздания злой природы человека и являются источником «культуры» (**вэнь**), к-рая выделяет человечество в соотношении с Небом и Землей (гл. 17) и, согласно Фэн Ю-ланю, составляет гл. предмет учения Сюнь-цзы, представляющего собой «философию культуры» (гл. 1, 22). В определении *ли* [*2*] Сюнь-цзы пользовался тем же биномом *гун цзин*, что и Мэн-цзы: «Благоговейная уважительность и почтительная осторожность (*гун цзин*) суть благопристойность» (гл. 13). С др. стороны, заявляя, что «отрицание благопристойности означает отсутствие закона (**фа** [**1**])» (гл. 2), под эту категорию он подвел и противоположное ей понятие *фа* [*2*] («[административно-юридич.] закон»), на основе к-рого строилась радикально оппозиционная конфуцианству доктрина легизма, принятая, в свою очередь, его учениками Хань Фэем и Ли Сы, придавшими ей офиц. статус при правлении дин. Цинь.

Вслед за Мэн-цзы Сюнь-цзы акцентировал «должную справедливость» (**и [1]**) в качестве важнейшего, наряду с «благопристойностью», человеч. признака. Однако, как и в ситуации с *ли* [*2*], *и* [*1*] для Мэн-цзы — прежде всего психич. образование («сердце» — **синь [1]**) и фактор духовного («пневменного» — **ци [1]**) роста, а для Сюнь-цзы — по-моистски интегрирующий оппозиционную «пользу/выгоду» формант социализации, позволяющий «побеждать вещи» (*шэн у*) и приносить «объединяющую пользу/выгоду (*цзянь ли*) Поднебесной»:

«Вода и огонь наделены пневмой, но не жизнью (*шэн* [*2*]). Трава и деревья наделены жизнью, но не знанием (*чжи* [*2*]). Птицы и звери (*цинь шоу*) наделены знанием, но не должной справедливостью. Человек наделен пневмой, жизнью, знанием и еще должной справедливостью, поэтому является самым ценным в Поднебесной. В силе [он] уступает быку, в беге — лошади, но почему же бык и лошадь используются [им]? Ответ: люди способны образовывать сообщество, а те — нет. Благодаря чему люди способны образовывать сообщество? Ответ: благодаря разделению обязанностей. Благодаря чему способны осуществлять разделение обязанностей? Ответ: благодаря должной справедливости» (гл. 9).

Сюнь-цзы, подобно Мэн-цзы, исходил из положения Конфуция об общности природы всех людей: «Природа [совершенномудрых] Яо и Шуня и [негодяев] Цзе и Чжи едина. Природа благородных мужей и ничтожных людей едина» (гл. 23). Но в отличие от Мэн-цзы он утверждал, что «[обычный] человек с улицы может стать [совершенномудрым] Юем» (гл. 23) только путем преодоления своих врожденных инстинктов и естеств. склонностей, путем преобразования своей изначальной природы (*фань юй син, хуа син*), а отнюдь не следования ей (*цун син*).

Мэн-цзы также развивал свой взгляд в полемике с философом Гао-цзы, к-рый утверждал, что «природа человека безразлична к добру и недобру» (*жэнь син чжи у фэнь юй шань бу шань*) («Мэн-цзы», VI A, 2). Гао-цзы и Сюнь-цзы, исходя из разных представлений о человеч. природе (первый — как нейтральной, второй — как злой), одинаковым образом истолковывали возникновение доброты в человеке. Оба философа отождествляли ее с благоприобретаемыми свойствами (Гао-цзы — с «гуманностью» (**жэнь** [**2**]) и «должной справедливостью», Сюнь-цзы — с «должной справедливостью» и «благопристойностью»), изменяющими изначальную природу человека точно так же, как изменяет иву превращение в чашу (Гао-цзы), а кривое дерево — искусственное выпрямление (Сюнь-цзы). Сюнь-цзы взаимоопределил понятия *цин* [*2*] и *син* [*1*]: «То, что таково от рождения, называется природой (*син* [*1*])... Обусловливаемые природой любовь и ненависть, веселье и гнев, печаль и радость называются чувствами (*цин* [*2*])» (гл. 22). Тождественный данному список эмоций содержится в более раннем тексте — **«Цзо чжуани»**, но там они не обозначены иероглифом *цин* [*2*] (Чжао, 25 г.). Согласно Сюнь-цзы, чувства вторичны по отношению к врожденной человеч. природе и представляют собой результат ее взаимодействия с внеш. миром. Различие врожденных (*син* [*1*]) и благоприобретенных (*цин* [*2*]) свойств он выразил в четкой формуле: «К природе (*син* [*1*]) относится то, что я не способен (*нэн*) сотворить (*вэй* [*1*]), но могу (*кэ* [*1*]) изменить. К чувственности (*цин* [*2*]) относится то, чем я не обладаю [изначально], но то, что я могу (*кэ* [*1*]) сотворить. Посредством шлифовки и полировки, обработки и тренировки изменяется природа» (гл. 8). Кроме того, Сюнь-цзы разграничивал чувства и страсти (*юй* [*1*]): «Природа есть воплощение Неба, чувства суть материал природы, а страсти суть реакции (*ин*) чувств» (гл. 22).

Трактовка *цин* [*2*] как вторичных, благоприобретаемых человеком свойств была философски новаторской. Во входящей в «Ли цзи» гл. 7/9 «Ли юнь» («Циркуляция благопристойности»), тексте, по-видимому, несколько более раннем, чем «Сюнь-цзы», перечисление семи человеч. чувств (*жэнь цин*), ставшее затем стандартным и частично совпадающее с шестичленным набором Сюнь-цзы, сопровождается замечанием, что они суть то, на что человек способен (*нэн*) без научения. В то же время в «Юэ цзи» («Записки о музыке»), тексте также входящем в «Ли цзи» (гл. 17/19) и, по-видимому, в той или иной степени связанном с творчеством Сюнь-цзы, после перечисления шести эмоций (как состояний сердца) следует заключение: «Эти шесть не природны (*фэй син*), являясь движениями, возникающими в результате восприятия вещей». Новаторство Сюнь-цзы в трактовке чувств-*цин* [*2*] как творимых самим человеком становится еще более заметным на фоне след. определения *цин* [*2*] в синхронном «Мэн-цзы» даос. каноне «Чжуан-цзы» (гл. 6), где этот иероглиф, как и в «Мэн-цзы», используется в более широком значении: «То, на что человек не может повлиять, — все это свойства (*цин* [*2*]) вещей».

В обобщен. виде гносеологич. воззрения Сюнь-цзы, подчиненные традиц. идее «превосходства действия (*син* [*3*]) над знанием (*чжи* [*2*])» (гл. 8), изложены в гл. 22 «Чжэн мин» («Правильное [употребление] имен»), название к-рой восходит к высказыванию Конфуция о методе «управления» (*чжэн* [*3*]), омонимически определявшегося им как «исправление», или «правильное [употребление]» (*чжэн* [*1*]) («Лунь юй», XIII, 3; XII, 17). Сюнь-цзы развил это высказывание в целостную теорию знания как адекватного соответствия реальности (*ши* [*2*]), проверяемого («высветляемого» — *мин* [*3*]) эффективным действием. В ней, в частности, нашли отражение высшие достижения древнекит. протологики, в качестве универсальной методологии конкурировавшей с нумерологией (**сяншучжи-сюэ**). Чувственные данные, согласно Сюнь-цзы, «разбираются» (*цзэ* [*2*]) сердцем, что составляет вторую ступень познания – «мышление» (*люй* [*2*]), за к-рой следует третья — «движение-действие» (*дун* [*1*]), благодаря «практике» (*си* [*2*]) становящееся «навыком» (*вэй* [*4*]). Результирующая деятельность подразделяется на «дела» (*ши* [3]) и «действия (*син* [*3*]): «Действовать, сверяясь (*чжэн* [*1*]) с пользой/выгодой, — это называется делом; действовать, сверяясь с должной справедливостью, — это называется действием». Все эти процессы связаны с употреблением «имен» (*мин* [*2*]), за формирование к-рых ответственны правители (*ван* [*1*]). Обозначая одновременно слова и понятия, «имена» по степени обобщения и грамматич. форме делятся на «одиночные» (*дань* [*1*]) и «объединенные» (*цзянь* [*2*]), «генеральные» (*гун* [*2*]) и «большие генеральные» (*да гун*), «различительные» (*бе*) и «большие различительные» (*да бе*).

В соответствии с общей установкой на то, что «учение доходит до конца в действии» (гл. 8), правильное употребление имен необходимо для правильного управления народом, с к-рым, однако, это не следует обсуждать. При олицетворяющем «небесную благодать» и реально бездействующем государе властные полномочия должны исполнять привлекаемые независимо от социального положения ученые, к-рые составляют иерархию от образованных служилых (*ши* [*13*]) до совершенномудрых (**шэн** [**1**]). Эти социально-политич. идеалы, близкие к моизму (см. **Мо-цзя**) и легизму соединением принципа «равных возможностей» с методом поощрений и наказаний, изложены в гл. 9 «Ван чжи» («Режим [совершенного] правителя», по мнению Го Мо-жо, частично написанной учениками), где также развита теория «пяти типов» (*у дэн*) гос. правления: 1) «[совершенного] правителя»; 2) «гегемона» (*ба* [*1*]); 3) «сохраняющегося в умиротворении» (*ань цунь*), или «едва сохраняющегося» (*цзинь цунь*); 4) «находящегося в опасности» (*вэй дай*) и 5) «гибнущего» (*ме ван*). Первое из них, основанное на добродетели, желательно; второе, основанное на силе, — допустимо; последние три — нежелательны.

Все творение Сюнь-цзы пронизано полемич. духом, направленным, по определению Сыма Цяня, прежде всего против конфуцианцев (*жу* [*1*]), моистов (*мо*) и даосов (*дао дэ*). В гл. 6, носящей выразительное назв. «Против двенадцати мыслителей (*цзы* [*3*])», предпринята одна из первых в Китае попыток классификации многообразия филос. взглядов, высказывавшихся в период «соперничества ста школ» (*бай цзя чжэн мин*). В ней, помимо пропагандируемого учения своих духовных наставников — Конфуция и его ученика Цзы Гуна (V в. до н.э.), автор выделил «шесть учений» (*лю шо*), попарно представленных двенадцатью мыслителями и подвергнутых резкой критике: 1) даосов То Сяо (VI в. до н.э.) и Вэй Моу (IV–III вв. до н.э.); 2) Чэнь Чжуна (V–IV вв. до н.э.) и Ши Цю (VI–V вв. до н.э.), к-рые могут быть оценены как неортодоксальные конфуцианцы; 3) создателя моизма **Мо Ди** (V в. до н.э.) и родоначальника близкой к даосизму самостоятельной школы Сун Цзяня (IV в. до н.э.); 4) даосолегистов Шэнь Дао (IV в. до н.э.) и Тянь Пяня (V–IV вв. до н.э.); 5) основоположников «школы имен» (**мин-цзя**) **Хуй Ши** (IV в. до н.э.) и **Дэн Си** (VI в. до н.э.); 6) канонизированных впоследствии конфуцианцев Цзы Сы (V в. до н.э.) и Мэнцзы. В гл. 21 трактата «Цзе би» («Освобождение от заблуждений») Сюнь-цзы также, отдавая учению Конфуция роль «единств. школы, достигшей всеобщего Пути-*дао* и овладевшей его применением (*юн* [*2*]; см. **Ти–юн**)», выделил шесть противостоящих ему «беспорядочных школ» (*луань цзя*): 1) Мо Ди;

2) Сун Цзяня; 3) Шэнь Дао; 4) легиста **Шэнь Бу-хая**; 5**)** Хуй Ши; 6) второго после **Лао-цзы** патриарха даосизма **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.).

В связи с подобными оценками, а также синтетич. характером учения Сюнь-цзы, соединившего конфуцианство с даосизмом и моизм с легизмом, издавна возникла проблема его собств. классификации. Ученик Сюнь-цзы Хань Фэй определил его как одно из восьми конф. учений, образовавшихся после смерти Конфуция («Хань Фэй-цзы», гл. 50). Однако в 213 до н.э., при проведении императором Цинь Шихуан-ди аутодафе конф. книг, трактат Сюнь-цзы избежал сожжения, что поставило под сомнение его конф. принадлежность. Правда, тут охранительную роль могло сыграть то, что при циньском дворе подвизались оба самых знаменитых ученика Сюнь-цзы — Хань Фэй и Ли Сы. После падения Цинь при дин. Хань в I в. до н.э. нек-рые тексты из «Сюнь-цзы» удостоились включения в конф. канон «Ли цзи» (гл. 17/19, 35/38), на рубеже н.э. **Ян Сюн** признал Сюнь-цзы «не отличающимся» от Конфуция («Фа янь» — «Законные слова», цз. 12), а в первом библиографич. каталоге «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), входящем в офиц. династийную хронику «**Хань шу**» («Книга [об эпохе] Хань», цз. 30), его произв. отнесено к разделу конф. лит-ры. Предтеча **неоконфуцианства Хань Юй** (VIII–IX вв.) в программном эссе «Юань дао» («Обращение к истоку Пути») отстранил Сюнь-цзы от магистрали конф. традиции, указав на ее разрыв после Мэн-цзы. Напротив, один из основоположников неоконфуцианства Сунь Фу (X–XI вв.) такого разрыва не усмотрел и включил Сюнь-цзы в цепь наследников Конфуция вплоть до Хань Юя и самого себя. Но уже крупнейшие неоконфуцианцы **Чэн И** (XI–XII вв.), **Чжу Си** (XII в.) и **Ван Ян-мин** (XV–XVI вв.) вновь признали провальной для конф. «передачи Пути-*дао*» (**дао тун**) почти полуторатысячелетнюю эпоху от Мэн-цзы до **Чжоу Дунь-и** и **Чэн Хао** (XI в.), тем самым вновь дезавуировав Сюнь-цзы. До апогея дошел один из гл. теоретиков реформаторского движения в кон. XIX в. **Тань Сы-тун**, обвинивший Сюнь-цзы в антиконфуцианстве под маской почтения к Конфуцию, приведшем к тому, что «подлинное учение» последнего заглохло и в течение более двух тыс. лет господствовали учения, подобные созданному Сюнь-цзы, к-рые ответственны за сходство всех правителей в этот период с «великим разбойником» Ши-хуан-ди и итоговое предельно кризисное положение в стране.

Среди совр. исследователей далеко ушедшим от изнач. конфуцианства к легизму или «энциклопедич. эклектизму» (**цза-цзя**) Сюнь-цзы считали А. Масперо, Х.Г. Крил, Ч. Фицджералд, Го Мо-жо, Ф.С. Быков, а оспаривали эту т.зр. А. Форке, Г. Дабс, Е. Ценкер, Фэн Ю-лань, В.Ф. Феоктистов, настаивавшие на том, что он адекватно наследовал идеи ортодокс. направления, идущего от Конфуция, Цзэн-цзы, Цзы Сы и Мэн-цзы.

* Сюнь-цзы цзи цзе («Сюнь-цзы» с собранием разъяснений) / Сост. Ван Сянь-цянь. Шанхай, 1935 (ЧЦЦЧ. Т. 2); Пекин, 1988; Сюнь-цзы цзянь ши («Сюнь-цзы» с простыми толкованиями) / Сост. Лян Ци-сюн. Пекин, 1956, 1983; Сюнь-цзы цзянь чжу («Сюнь-цзы» с простыми комментариями) / Коммент. Чжан Ши-тун. Пекин, 1974; Сюнь-цзы синь чжу («Сюнь-цзы» с новыми комментариями). Пекин, 1979; Сюнь-цзы гу и («Сюнь-цзы» с коммент. и пер.) / Коммент. и пер. Ян Лю-цяо. Цзинань, 1985; Сюнь-цзы цзинь чжу цзинь и («Сюнь-цзы» с совр. коммент. и пер.) / Коммент. и пер. Сюн Гун-чжэ. Тайбэй, 1985; Сюнь-цзы / Коммент. Ян Лян. Шанхай, 1989; Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 223–234; Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 142–209; *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исслед. и пер. М., 1976 (2-е изд.: М., 2005); Классическое конфуцианство / Пер., статьи, коммент. А. Мартынова и И. Зограф. Т. 2. СПб.–М., 2000, с. 143–176; The Works of Hsüntze / Tr. by H. Dubs. L., 1928; *Hsün Tzu.* Basic Writings / Tr. by B. Watson. N.Y.–L., 1963; *Hsün Tzu.* Sämtliche Schriften ins Deutsche ubertragen von H. Köster. Leiden, 1967; Xunzi (Siun Tsen) / Tr. par I. Kamenarovic. P., 1987; Xunzi / A Translation and Study of the Complete Works by J. Knoblock. Vol. 1–3. Stanf., 1988–1994; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 201–213; *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли.

М., 1989, с. 200–211; Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 47–51; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 302–362; История китайской философии. М., 1989, с. 142–163; *Конрад Н.И.* Неопубликованные работы. Письма. М., 1996, с. 155–159; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999, с. 77–81, указ.; *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи») / Пер. Р.В. Вяткина. Т. VII. М., 1996, с. 172; *Фань Вэньлань.* Древняя история Китая. М., 1958, с. 260–266; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 167–178; *Хань Юй. Лю Цзунюань.* Избранное. М., 1979, с. 35–36; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984, с. 143–151; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 376–399; *Гао Чжэн.* «Сюнь-цзы» баньбэнь юаньляо као (Исследование изданий памятника «Сюнь-цзы»). Пекин, 1992; *Кэ Сюн-вэнь* (*Antonio S. Cua*). Луньли луньбянь. Сюнь-цзы даодэ жэньшилунь чжи яньцзю (Рассуждения о морали. Исследование моральной гносеологии Сюнь-цзы). Тайбэй, 1990; *Ли Дэ-юн.* Сюнь-цзы гунъюань цянь сань шицзи Чжунго вэйучжуи чжэсюэцзя (Сюнь-цзы — китайский философ-материалист III в. до н.э.). Шанхай, 1959; *Хуй Цзи-син.* Сюнь-цзы юй Чжунго вэньхуа (Сюнь-цзы и кит. культура). Гуйян, 2001; *Cua A.S.* Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology. Honolulu, 1985; *Dubs H.H.* Hsüntze, the Moulder of Ancient Confucianism. L., 1927; *Ivanhoe P.J.* Humane Nature and Moral Understanding in Xunzi // International Philosophical Quarterly. 1994, vol. 34; *Munro D.J.* The Conception of Man in Early China. Stanf., 1969; *Rozemont H.J.* State and Society in Hsün-tzu: A Philoslphical Commentary // Monumenta Serica. 1970/1971, vol. 29; *Scarpari M.* Xunzi e il problema del male. Venezia, 1997.

А.И. Кобзев

СЮНЬ ЮЭ

荀悦

Сюнь Юэ, Сюнь Чжун-юй. 148, Инъинь обл. Инчуань (совр. Сюйчан пров. Хэнань), — 209. Философ, каноновед (см. **Цзин-сюэ**), историк. Потомок конф. мыслителя IV–III вв. до н.э. **Сюнь-цзы**. Состоял на гос. службе. Осн. соч. — «Шэнь цзянь» («Расширенное зерцало») и написанный в подражание **«Цзо чжуани»** с использованием переработанного текста **«Хань шу»** («История [династии] Хань», I в. н.э.) историч. труд «Хань цзи» («Записки [о дин.] Хань»). Был сторонником идеи «естественного» (**цзы жань**) «взаимного реагирования Неба и человека» (см. **Тянь** [**1**]), подчиняющихся одним и тем же природным законам, с к-рыми человек призван согласовывать свое поведение. Трактовал понятие «дух» (**шэнь** [**1**]) как не субстанциальное, а функциональное начало, присущее «[телесной] форме» (**син** [**2**]); последняя есть «пневменное» (**ци** [**1**]) образование, тогда как наличие «духа» обусловливает чувства любви и ненависти, радости и гнева. Полагал, что в человеч. «природе» (**син** [**1**]) соединены доброе и злое начала, разделял мнение **Лю Сяна** (I в. до н.э.) о том, что «природа» и «чувственность» человека не противостоят друг другу как добро злу. Предложил идею «трех категорий» (*сань пинь*) — трех качеств. уровней человеч. «природы», из к-рых верхний и нижний неизменны соответственно в преобладании добра и зла. В свою очередь, и каждый из этих уровней имеет три градации. Качеств. рост человека обусловлен «научением» (*цзяо* [*Л*]) и осуществлением юридич. закона (**фа** [**1**]), к-рые соотносятся как универсальные полярные силы – соответственно *ян* [*Л*] и *инь* [*Л*] (см. **Инь–ян**), причем «доброта» формируется за счет «научения», а «зло» подавляется посредством закона. Оба средства в социально-политич. сфере призваны содействовать в первую очередь благосостоянию народа и т.о. обеспечивать должную направленность его воли. Идея «трех категорий» человеч. природы получила развитие в учении **Хань Юя** (VIII — нач. IX в.).

* Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Лян Хань бу (Избранные материалы по истории кит. философии. Раздел двух эпох Хань). Т. 2. Пекин, 1960; *Ch'en Ch'i-yuen.* Hsun Yueh and the Mind of Late Han China. A Translation of the *Shen-chen* with Introduction and Annotation. Princ., 1980; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.

А.Г. Юркевич

СЮ ШЭНЬ

修身

Сю шэнь — «самосовершенствование», «совершенствование своего тела/личности». Принятое гл. обр. в **конфуцианстве** обозначение активности, нацеленной на приведение личности в соответствие с задачей максим. самореализации в поддержании социальной и вселенской гармонии. Содержание понятия *сю шэнь* опирается на традиционное для кит. философии и культуры представление о личности как нерасчленимой при жизни психосоматическо-духовной целостности — *шэнь* [*2*] («тело»). Вследствие этого личное совершенствование в конф. идеологии рассматривалось как «обработка», «обтесывание» (*сю* [*1*]) данного от природы «тела/личности». Впервые термин *сю шэнь* появился, видимо, в трактате **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.) для обозначения подвергнутого критике конф. подхода к воспитанию и самовоспитанию (у **Конфуция** в **«Лунь юе»** речь шла о пагубных последствиях такой ситуации, когда «благодать/добродетель не совершенствуется» — *дэ чжи бу сю* [VII, 3]). В конф. мысли термин *сю шэнь* утвердился начиная с трактатов «Мэн-цзы» (IV–III вв. до н.э.; см. **Мэн-цзы**), «Сюнь-цзы» (IV–III вв. до н.э.; см. **Сюнь-цзы**) и **«Да сюэ»** (V–II вв. до н.э.). Мэн-цзы полагал «совершенствование тела» средством «установления [должного] предопределения (**мин** [**1**])» (VII A, 1), предписывал «каждодневное совершенствование (*сю* [*1*]) в сыновней почтительности и братской любви (**сяо ти**), верности (*чжун* [*2*]; см. **Чжун шу**) и благонадежности (**синь [2]**)». В «Сюнь-цзы» назв. *сю шэнь* носит одна из глав, в к-рой излагаются взгляды автора на цели, задачи, средства и пути самовоспитания. В «Да сюэ» *сю шэнь* фигурирует как одно из «восьми основоположений» — четвертая ступень иерархич. пирамиды взаимообусловленных задач индивидуума, соотнесенных с его нравств., интеллектуальным, духовным ростом и с повышением социальной ответственности от персонального уровня до уровней семьи и Поднебесной (социума). Термин *сю шэнь* широко вошел в кит. культуру, его исходные конф. трактовки были развиты в **неоконфуцианстве** и оказали воздействие на средневековую даос. мысль (см. **Син** [**1**]).

** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Ivanhoe P.J.* Confucian Moral Self Cultivation. 2nd ed. Atlanta, 2000.

А.Г. Юркевич

СЯНШУЧЖИ-СЮЭ

象數之學

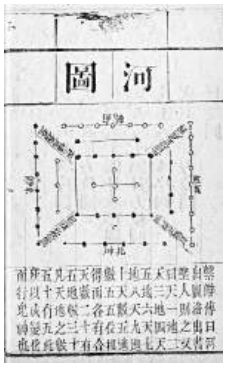
Сяншучжи-сюэ — «учение о символах и числах»; зап. обозначения — нумерология, символаритмология, системология. Термин сформировался в эпоху Сун (X–XIII вв.), так, в частности, обозначалось учение **Шао Юна** (XI в.), но истоки этого словосочетания значительно древнее: они восходят к суждениям о «символах и числах» в текстах VI–IV вв. до н.э., прежде всего в **«Цзо чжуани»**, **«Го юе»**, «Хун фане» (см. **«Шу цзин»**) и «Си цы чжуани» (см. **«Чжоу и»**). В широком смысле *сяншучжи-сюэ* — универсальная теоретич. система, генетически производная от архаич. познавательных структур, прежде всего мантич. классификационизма; играла в традиц. Китае роль наиболее общей формальной методологии филос. и науч. знания, выступая в качестве функционального аналога формальной логики, не возникшей там как самостоятельная наука. В узком смысле — одно из концептуальных оформлений указ. системы, созданное в период правления дин. Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) гл. обр. усилиями придерживавшихся «учения о канонах в совр. знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*) комментаторов «Чжоу и», синтезировавших общеметодологич. принципы **конфуцианства**, **даосизма** и **иньян-цзя** и связавших их с природными закономерностями, почерпнутыми в основном из астрономии, техники календарных расчетов и теории музыки. В последнем смысле историч. альтернативами *сяншучжи-сюэ* были сначала «оракуло-апокрифические учения» (*чэньвэйчжи-сюэ*; см. **Цзин вэй**) в I в. до н.э. — V в. н.э., потом «учение о планах и письменах» (*хэтучжи-сюэ*; см. **Хэ ту, ло шу**) в XI–XIII вв. В первом же смысле все эти учения охватываются общим понятием *сяншучжи-сюэ*. *Сяншучжи-сюэ* строится на всеобъемлющем классификационизме и особом типе обобщения-генерализации (**гун** [**1**] / *гун* [*2*]), т.е. представлении класса

объектов путем выделения из него самого характерного (ценного, главного и т.п.) объекта в качестве репрезентанта без абстрагирования свойств класса. Так, репрезентантом класса людей является царь, поэтому, напр., в разных списках **«Дао дэ цзина»** термины *жэнь* [*1*] («человек») и *ван* [*1*] («царь») взаимозаменимы при описании четвертого уровня бытия, следующего после **дао**, Неба и Земли (§ 25).

Фундамент *сяншучжи-сюэ* составляют три типа нумерологич. построений, каждый из к-рых представлен в двух разновидностях: 1) «символы» (*сян* [*1*]) — три-, гексаграммы (**гуа [2]**); 2) «числа» (*шу* [*1*]) — *хэ ту* («план [из Желтой] реки»), *ло шу* («писание [из реки] Ло»); 3) «символы и числа» — **инь–ян** («темное и светлое»), **у син** («пять элементов [фаз]»). Сама эта система нумерологизирована, поскольку основана на двух исходных нумерологич. числах — 3 и 2. В ней также отражены все три гл. вида графич. символизации, использовавшиеся в традиц. кит. культуре: 1) «символы» — геометрич. формы, схемы, рисунки; 2) «числа» — цифры, циклич. знаки; 3) *инь–ян*, *у син* — иероглифы.

Образующие *сяншучжи-сюэ* элементы — математич. и математикоподобные построения, т.е. пространств. («геометрич.») структуры и числовые («арифметич.») комплексы, — связаны друг с другом широким кругом связей: математич., символич., ассоциативных, фактуальных, эстетич., мнемонич., суггестивных и др. Так, приведены во взаимное соответствие члены фундаментальных нумерологич. пар: круг–квадрат/прямоугольник, 3–2, Небо–Земля, *ян–инь*, Цянь–Кунь (см. **Гуа [2]**) и т.д. Всем важнейшим категориям *сяншучжи-сюэ — тай и* (Великое единое), *лян и* (два образца), **сань цай** (три начала), **сы сян** (четыре символа), *у син* (пять элементов), *ба гуа* (восемь триграмм), *ло шу* (магич. квадрат из чисел от 1 до 9), *хэ ту* (магич. крест из чисел от 1 до 10) и др. — присуща как «арифметич.», так и «геометрическая» ипостась. Онтологич. базис этого тотального классификационизма осмыслялся с т.зр. общепринятого в кит. философии представления об органич. (телесном) целостности мироздания, однородные (*тун лэй*) элементы к-рого взаимодействуют по принципу резонанса или магнетизма. Подобно пифагорейству, *сяншучжи-сюэ* может быть определено как учение о музыкально-числовой структуре космоса.

В «Цзо чжуани» (Си-гун, 15 г.) происхождение *сяншучжи-сюэ* выведено из соединения двух древнейших (кон. II — нач. I тыс. до н.э.) видов гадательной практики — на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота, или скапулимантии (*бу* [*1*]), и с помощью стеблей тысячелистника, или ахиллеомантии (*ши* [*7*]). Результатами более древней и авторитетной практики *бу* [*1*] были геометризированные и соотнесенные с пространств. координатами (странами света) мантич. фигуры, т.е. «символы» (*сян* [*1*]) — первичные элементы *сяншучжи-сюэ*. Результатами появившейся позднее практики *ши* [*7*] являлись вероятностные комбинации стеблей, прототипы счетных палочек, т.е. «числа» (*шу* [*1*]), — вторичные элементы *сяншучжи-сюэ*.



Первый и главный теоретич. синтез того и другого был осуществлен в каноне «Чжоу и» (VIII–IV вв. до н.э.), основу к-рого составляют геометрич. символы (черты, три-, гексаграммы и др.), обладающие числовыми значениями и даже цифровыми обозначениями («шесть» и «девять» — названия двух типов черт: прерванной и целой). В указ. месте «Цзо чжуани» была также определена онтологизированная иерархия «символов» и «чисел»: «Рождаются вещи, а затем возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа». Это положение получило методологич. формулировку в «Чжоу и», где при теоретич. движении в обратном направлении «за доведением до предела чисел следует установление символов Поднебесной» («Си цы чжуань», I, 10), и нашло отражение в исходном математич. каноне «Чжоу би» («Чжоуский гномон»): «Законы чисел исходят из круглого и квадратного». Однако позднее Шао Юн выдвинул противоположный тезис о первичности чисел: «Числа рождают символы».

Особое развитие *сяншучжи-сюэ* получило в период правления дин. Хань, обретя общепризнанный методологич. статус и подавив зачатки протологики, возникшие в учениях моистов (**мо-цзя**), «школы имен» (**мин-цзя**) и **Сюнь-**

цзы. Венцом этого процесса стало создание трактатов «Чжоу и цянь цзо ду» («Пронзающее измерение творчества „Чжоуских перемен“»), «Тай сюань цзин» («Канон Великой тайны», англ. пер.: D. Walters, 1983; M. Nylan, 1993; рус. пер.: Д. Уолтерс, 2002) **Ян Сюна** (I в. до н.э. — I в. н.э.), «И линь» («Лес перемен») Цзяо Гуна (I в. н.э.) или Цуй Чжуаня (I в. до н.э. — I в. н.э.). Развитие *сяншучжи-сюэ* стало одним из факторов возникновения **неоконфуцианства**, в рамках к-рого ведущие нумерологич. учения создали Шао Юн и Цай Шэнь в XI–XII вв. Печать *сяншучжи-сюэ* в той или иной мере лежит не только на всех главных философско-религ. учениях (конфуцианстве, неоконфуцианстве, даосизме, **буддизме** и др.), науч. и квазинауч. дисциплинах (особенно математике, астрономии, хронометрии, топографии, медицине, макробиотике, алхимии, геомантии, физиогномии, астрологии, мантике), но и на лит-ре, искусстве и в целом культуре традиц. Китая. Нумерологич. клише обладают особой архетипич. устойчивостью, продолжая действовать и в совр. об-ве, о чем свидетельствует, напр., весь спектр реформистских лозунгов в Китае XX в. от «трех народных принципов» (*сань минь чжуи*) и «пяти властей» (*у цюань*) **Сунь Ят-сена** до «четырех модернизаций» (*сыгэ сяньдайхуа*) Чжоу Энь-лая и «трех шагов» (*саньгэ буцзоу*) Дэн Сяо-пина. Носители культуры, построенной по принципам *сяншучжи-сюэ*, до сих пор считают своими высшими символами такие фундаментальные нумерологич. схемы, как «двоичный» (*лян и*) «Великий предел» (**тай цзи**), состоящий из образов *инь-ян* и четырех основных триграмм, соответствующих четырем странам света (*сы фан*) в расположении Фу-си, на гос. флаге Южной Кореи; «пять элементов» в виде пяти звезд на гос. флаге КНР; 12 циклич. знаков (*ди чжи*) в качестве 12 солнечных «лучей» на гос. флаге Китайской Республики на Тайване, а также «пять элементов» с «троицами и пятерицами» (*сань у*) как пять лепестков с пятью триадами тычинок на еще одном символе этого гос-ва — стилизованном изображении цветка сливы-*мэй*, корреспондирующем и с «тремя народными принципами» и «пятью властями» Сунь Ят-сена, и с нумерологич. астролого-мантич. системой Шао Юна, описанной в трактате «Мэй хуа и шу» («Числа „Перемен“, [усмотренные в] цветах сливы-*мэй*», частичный рус. пер.: Б.Б. Виногродский, 1993, 2003; изложение: Liu Da, 1979).

* *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи») / Пер. Р.В. Вяткина. Т. IV. М., 1986; *Уолтерс Д.* «Книга Великой тайны»: забытое дополнение к «Книге Перемен». Киев–Москва, 2002; Даосская алхимия бессмертия. Антология древнекит. эзотерики / Сост., пер. Б.Б. Виногродского. М., 2003; *Чжу-гэ Лян.* Шень шу. Гадание на монетах и книга мудрости Древнего Китая / Пер. Т. Мёдингер. М., 2004; *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 2003; Уроки Вэнь-вана. Книга Перемен / Пер., сост. Б.Б. Виногродского. М., 2006; *Nylan M.* The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the *T'ai hsüan ching*. Albany, 1993; ** *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2002; *он же.* Чертеж антропокосмоса. М., 1993; *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская системология: генеральная схема и приложения. Препринт № 44 ИИЕТ РАН. М., 1990; *он же.* Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. Препринт № 25 ИИЕТ РАН. М., 1989; Китайская геомантия. СПб., 1998; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; *он же.* Число и человек: древнекитайская концепция «семи утрат и восьми обретений» // Математика и практика. Математика и культура. № 2. М., 2001, с. 107–113; *Кузнецов В.С.* Представления китайцев о фатальной значимости цифр // VIII Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 2002, с. 86–89; *Лип Э.* Китайская нумерология. М., 2004; *У Цзинь, Ван Юншэн.* Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». Киев, 2001; *Чжу Бо-кунь.* И-сюэ чжэсюэ ши (История философии «Чжоу»). Кн. 1–4. Пекин, 1986–1995; *Fung Yulan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 2. Princ., 1953, p. 7–150, 454–476; *Liu Da.* I Ching Numerology. N.Y., 1979; *Nielsen B.* A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology. L.–N.Y., 2003; *Sherrill W.A., Chu W.K.* An Anthology of I Ching. L. etc., 1977.

См. также лит-ру к ст.: **«Чжоу и»**; **Сянь-сюэ**.

А.И. Кобзев

СЯНЬ-СЮЭ

仙學

Сянь-сюэ — «учение о бессмертии». Одна из важнейших доктрин **даосизма**, аспект даос. теории и практики «вскармливания жизни» (*яншэн-сюэ*), к-рая в европ. лит-ре иногда именуется макробиотикой и в целом ассоциируется с «даос. алхимией» (*дань* [*3*]). Эти даос. искусства, тесно связанные с традиц. медициной, предполагали в качестве конечного результата достижение телесного бессмертия. Адепты, достигшие искомого состояния, назывались «бессмертными» (*сянь* [*1*] или *шэнь сянь*). Нек-рые из «бессмертных» получили необычайную популярность в фольклорной традиции и стали темой бесчисленных произведений словесного и изобразит. искусства. Таковы, напр., знаменитые «восемь даос. бессмертных» (*ба сянь*), большинство из к-рых преданием возводятся к реальным историч. прототипам. Предполагалось, что «бессмертные» живут в уединении, чаще всего в глубине гор, лишь время от времени вступая в контакт с людьми, особенно при необходимости передать кому-нибудь достойному свое тайное знание, иногда обозначаемое термином *сянь-сюэ*, к-рый может быть истолкован и как «наука достижения бессмертия», и как «наука бессмертных мудрецов».

В более узком смысле под *сянь-сюэ* иногда подразумевают совокупность алхимич. практик, к-рые в традиции подразделялись на «внешние» (*вай дань*), связанные с приготовлением «эликсира бессмертия», и «внутренние» (*нэй дань*), имеющие целью замещение с помощью спец. упражнений смертного тела адепта на бессмертное: последнее постепенно «выращивается» из некоего «зародыша», создаваемого внутри первого при помощи особой психотехники. Считается, что *сянь-сюэ* как последовательное вероучение сформировалось в общих чертах в IV–III вв. до н.э. на территории древних царств Янь и Ци в среде магов (*фан ши*) и даосов (*дао жэнь*), в основном занимавшихся целительством. Нек-рые фрагменты «Чжуан-цзы» (см. **Чжуан-цзы**) и чуской поэзии («Чуские строфы» — «Чу цы») свидетельствуют о том, что в царстве Чу существовал свой вариант «шаманизма», лишь отчасти сходный с практикой др. эзотериков. Поисками путей к бессмертию активно интересовались правители ранних империй, напр. Цинь Шихуан-ди и ханьский император У-ди, о магах-советниках к-рых сохранились довольно подробные сведения в **«Ши цзи»** («Исторические записки») **Сыма Цяня** (цз. 6, 12). В танскую эпоху увлечение нек-рых императоров даосизмом привело к дальнейшему развитию культа «бессмертных» и их искусств, что, в частности, выразилось в их своеобразной специализации. Так, стали различаться «земные бессмертные» (*ди сянь*), в основном обитающие на горе Куньлунь в обществе «Хозяйки Запада» (Си-ван-му), «небесные бессмертные» (*тянь сянь*), живущие на небесах и превосходящие всех других своими способностями, «люди-бессмертные» (*жэнь сянь*), занимающиеся созерцанием и свободные от земных соблазнов, но еще не достигшие бессмертия, собственно «гении-бессмертные» (*шэнь сянь*), пребывающие на о-вах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу в Восточном море (с ними искал встречи Цинь Шихуан-ди), и, наконец, «демоны-бессмертные» (*гуй сянь*), неприкаянные души казненных преступников, утопленников и лиц, не оставивших потомства, ведущие призрачное существование и порой представляющие опасность для людей. «Бессмертным» посвящена обширная лит-ра, в т.ч. одно из наиболее известных — «Жизнеописания святых-бессмертных» («Шэнь сянь чжуань») **Гэ Хуна**, в к-ром приведены биографии более 80 персонажей. В этих популярных историях «бессмертным» приписываются самые разнообразные чудесные способности: они владеют искусством превращения, умеют летать, используют драконов в качестве ездовых животных, опускаются на морское дно, питаются «изначальным эфиром („пневмой“-**ци** [**1**])». Они обладают необычной внешностью, но иногда любят затеряться среди простого люда. Тесное переплетение в этих историях вымысла и реальности придает им удивительную жизненность, редкую в агиографич. лит-ре. Несмотря на легендарный колорит, рассказы о «бессмертных», безусловно, имеют и аспекты, достойные внимания историков науки.

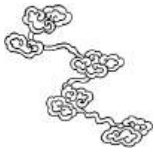
Г.А. Ткаченко

СЯО ТИ

孝悌

Сяо ти, или *сяо ди* — «сыновняя почтительность (благочестие) и почитание старшего брата». Категории конф. этики (см. **Конфуцианство**). Понятие *сяо* [*1*] — «сыновняя почтительность (благочестие)» встречается еще в **«Шу цзине»**, где Чжоу-гун применяет его в качестве определения одного из непременных свойств человека. В **«Лунь юе»** (V в. до н.э.) сочетание *сяо ти* толкуется как «корни гуманности (**жэнь** [**2**])» (I, 2) и гарант соблюдения обществ. установлений (II, 21). В оппозиционном конфуцианству памятнике **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.) *сяо* [*1*] — доставление «пользы/выгоды» (*ли* [*3*]) исключительно старшим родственникам и исходящая из этого ущербная любовь. **«Дао дэ цзин»** возможность «возвращения народа к сыновней почтительности и милосердию» связывает с решительным отказом от «гуманности» и «долга/справедливости» (**и** [**1**]) как факторов деградации мира (§ 19). Легист **Хань Фэй** (III в. до н.э.) усматривал в «сыновней почтительности» внутр. стимулятор заботы о благосостоянии родителей. В даос. соч. **«Тай пин цзин»** (I–VI вв.) человек как «сын Неба и Земли» объявляется «непочтительным сыном» (*бу сяо*) в том случае, если он не стремится к гармонии с природой и служению ей (цз. 114). В последующей конф. традиции получил распространение тезис об «управлении/врачевании Поднебесной посредством сыновней почтительности», к-рая рассматривалась как гл. задача обучения и воспитания, осн. идеологический устой об-ва.

А.Г. Юркевич



乙

«СЯО ЦЗИН»

孝經

«Сяо цзин» — «Канон сыновней почтительности», «Канон сыновнего благочестия». Один из канонич. текстов **конфуцианства**, в эпоху Хань (кон. III в. до н.э. — нач. III в. н.э.) вошедший в число «Семи канонов» («Ци цзин») наряду с **«Лунь юем»**, **«Ши цзином»**, **«Шу цзином»**, **«Ли цзи»**, **«Чжоу и»**, **«Чунь цю»**. В конф. традиции считается записью поучений по поводу принципа «сыновней почтительности (благочестия)» (*сяо* [*1*]; см. **Сяо ти**), адресованных **Конфуцием** (VI–V вв. до н.э.) его ученику Цзэн-цзы. Составлен, вероятно, в IV–II вв. до н.э. Имел хождение в двух версиях — «школы текстов современных письмен» и «школы текстов древних письмен» (см. **Цзин-сюэ**). Первая версия, в 18 *чжанах* (статьях), была во II в. н.э. прокомментирована Чжэн Сюанем; вторая, в 22 *чжанах*, была утрачена, а в кон. VI в. фальсифицирована Лю Сюанем, пустившим ее в оборот с комментарием, якобы составленным Кун Ань-го (II в. до н.э.). В 719 по указу Сюань-цзуна, императора дин. Тан, была проведена экспертиза обоих текстов, результаты к-рой получили офиц. признание в 743: комментарий Чжэн Сюаня был сочтен неудовлетворительным, комментарий Кун Ань-го — поддельным. Известная ныне версия «Сяо цзина» опирается на комментарии Сюань-цзуна и Син Бина (X — нач. XI в.). В XVIII в. вновь вошли в канонноведческий оборот привезенные из Японии комментарии Кун Ань-го и Чжэн Сюаня, к-рые были исследованы, в частности, Янь Кэ-цзюнем (XVIII–XIX вв.) и Пи Си-жуем (XIX — нач. XX в.).

* *Хуан Дэ-ши.* Сяо цзин цзинь чжу цзинь и («Канон сыновней почтительности» с совр. комментарием и совр. переводом). Тайбэй, 1979.

А.Г. Юркевич

«ТАЙ ПИН ЦЗИН»

太平經

«Тай пин цзин» — «Канон Великого равновесия (равенства, благоденствия)». Один из важнейших даос. (см. **Даосизм**) текстов, формирование к-рого относится к первым векам н.э. В сб. даос. текстов **«Дао цзан»** представлены две версии «Тай пин цзина» — книга в 170 гл. (сохранилось 57) и ее резюме, т.н. *чао*, в 10 гл., пронумерованных циклич. знаками десятеричного набора (*тянь гань*). Обнаруженная в 1910 в Дуньхуане (пров. Ганьсу) рукопись «Тай пин цзина» с полным оглавлением удостоверяет тождественность совр. текста с текстом кон. VI в., тогда как резюме-*чао* было составлено Люйцю Фан-юанем в IX в.

Самая ранняя из не дошедших до нас версий «Тай пин цзина» носила название «Тянь гуань ли бао юань Тай пин цзин» («Дарованный небесным чиновником, основанный на календаре и объемлющий изначальное канон Великого благоденствия»). Трактат был преподнесен ханьскому императору Чэн-ди (32–7 до н.э.). При императоре Шунь-ди (126–145 н.э.) двору был представлен трактат «Тай пин цин лин шу» («Книга чистого правления Великого благоденствия»), принадлежащий даосу Юй Цзи (Гань Цзи). Видимо, учение, изложенное в этом тексте, легло в основу идеологии восстания Желтых повязок во главе с Чжан Цзюэ в 184. Согласно докладу сановника Сян Кая, в трактате говорилось о необходимости почитания Неба и Земли (см. **Сань цай**; **Тянь [1]**), приведении жизни в соответствие с «пятью первоэлементами» (**у син**) и содержались наставления по достижению процветания гос-ва. Даос. традиции известен также «Канон о вмещающем пределе Великого благоденствия» («Тай пин дун цзи цзин»), к-рый якобы был вручен божеством Лао-цзюнем (см. **Лао-цзы**) основателю школы **чжэнъи-дао** — «небесному наставнику» (*тянь ши*) Чжан Дао-лину (I–II вв.). Все эти тексты в той или иной мере легли в основание «Тай пин цзина», появившегося к кон. VI в.

Канон провозглашает идеалом установление на земле царства «Великого благоденствия», или «Великого равновесия» (*тай пин*), понимаемого как об-во абс. гармонии, базирующейся на имитации гармонии космоса, уравнительном распределении, свободном обращении продуктов производства и равновесии всех интересов и потребностей. Согласно «Тай пин цзину», этот идеал был реализован в «совершенной древности» (*шан гу*), но позже утрачен. Несмотря на сильную эгалитарную тенденцию, учение «Тай пин цзина» предполагает абс. власть сакрализованного монарха и довольно жесткую социальную иерархию, источником к-рой считается иерархия природных сил. Восстановление древних порядков возможно благодаря откровению «небесного наставника» — божеств. существа. Значит. место отводится рассуждениям о методах обретения долголетия и бессмертия, учение о к-ром, как и вся идеология «Тай пин цзина», основано на космологич. представлениях о мировой гармонии и свободной циркуляции первосубстанции — «изнач. пневмы» (*юань ци*; см. **Ци [1]**). В целом философия «Тай пин цзина» имеет натуралистич. и натурфилос. характер. Вместе с тем религ. аспект изложенного в трактате учения сохраняет мн. черты архаич. форм религии (в особенности магии). Пророческо-мессианские элементы идеологии «Тай пин цзина» свидетельствуют о ее связи с традицией ханьских «апокрифов» (*чэнь вэй*).

Трактат оказал значит. воздействие на развитие даос. утопич. мысли, на идеологию крестьянских движений вплоть до тайпинов (XIX в.). Определенное влияние уравнительных идей «Тай пин цзина» прослеживается во взглядах кит. реформаторов кон. XIX — нач. XX в. (см. **Кан Ю-вэй**; **Лян Ци-чао**; **Тань Сы-тун**).

* *Ван Мин.* Тай пин цзин хэ цзяо (Сводный текст «Тай пин цзина»). Пекин, 1960; Тай пин цзин (Каноническая книга Великого благоденствия) / Пер. Е.А. Торчинова, С.Ф. Лейкина // НАА. 1989, № 5; Тай пин цзин (фрагмент) / Вступ. ст. и пер. Е.П. Синицына // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; ** *Лейкин С.Ф.* Условия достижения «Великого благоденствия» в «Тай пин цзине» // XXI НК ОГК. Ч. 1. М., 1990; *Kaltenmark M.* The Ideology of the *T'ai-p'ing ching* // Facets of Taoism. New Haven–London, 1979.

Е.А. Торчинов

ТАЙ ЦЗИ

太極

Тай цзи — «Великий предел». Категория кит. философии, выражающая идею предельного состояния бытия, антонимичная категории *у цзи* — «отсутствие предела», «беспредельное» или «предел отсутствия/небытия». Общий для обоих антонимов иероглиф *цзи* [*2*] несет понятие предела (высшей и гл. позиции или степени), охватывающее два смысла: «край» («оконечность», «полюс», «конек крыши») и «центр». Термин *тай цзи* впервые встречается в **«Чжоу и»** («Си цы чжуань»), где сказано, что изначальные и универсальные «перемены (*и* [*4*]) имеют *тай цзи*», из к-рого путем последовательного удвоения рождаются сначала «два образца» — **инь–ян**, «четыре символа» (**сы сян**), «восемь триграмм» (**гуа** [**2**])», а затем все сущее (см. рис. 1).

Древнейшая комментаторская традиция трактует *тай цзи* в этом исходном употреблении как синоним *тай чу* («Великого начала»), *тай и* («Великого единого») и **дао**, т.е. обозначение исходно-целостного, хаотически-недифференцированного состояния мирообразующей «пневмы» (**ци** [**1**]), и в то же время как конец пракосмического единства, начало космогенеза и его причину, что позволило первым христианским миссионерам (иезуитам, особенно Ж. Буве, XVII–XVIII вв.) увидеть тут идею Бога. **Ян Сюн** (I в. до н.э. — I в. н.э.), чтобы подчеркнуть безмерность и непостижимость истоков бытия, заменил *тай цзи* альтернативным понятием *тай сюань* — «Великая тайна», которому посвятил специальное сочинение — «Канон Великой тайны» («Тай сюань цзин»). Мыслители филос. течения **сюань-сюэ** («учение о таинственном»), в т.ч. **Ван Би** (III в. н.э.), отождествляли *тай цзи* с «отсутствием/небытием». Кун Ин-да (VI–VII вв.) в противоположность Ван Би и его единомышленникам объяснил суть *тай цзи* с помощью понятия *юань ци* («изначальная пневма»).

В основополагающем для **неоконфуцианства** лапидарном трактате «Изъяснение Плана Великого предела» («Тай цзи ту шо») **Чжоу Дунь-и** (XI в.) сопряг *тай цзи* с понятием *у цзи*, восходящим к **«Дао дэ цзину»** и укоренившимся в **даосизме**, где оно выражает нерасчлененную и неисчерпаемую первозданность как «отсутствие/небытие предела» («беспредельное», аналог др.-греч. апейрона) или «предел отсутствия/небытия». Представив космогенез следствием движения самого *тай цзи*, Чжоу Дунь-и положил начало трактовке последнего в кит. традиц. науке как «генотипа», или «преднебесной» (*сянь тянь*), априорной программы мировых трансформаций. **Лу Цзююань** (XII в.) истолковал антиномичное сопряжение *у цзи* и *тай цзи* в качестве последовательности — первичного и вторичного соответственно (по модели «Дао дэ цзина»: «наличие/бытие рождается из отсутствия/небытия»), а **Чжу Си** (XII в.) — как сущностное тождество. По Чжу Си, *тай цзи* есть совокупность всех «принципов» (**ли** [**1**]), единая и одновременно присутствующая в каждом человеке и каждой вещи, подобно отражению луны во всякой водной поверхности. **Фэн Ю-лань** (XIX–XX вв.) усмотрел в этой трактовке аналог идеи Блага у Платона и Перводвигателя у Аристотеля. В XX в. **Сунь Ят-сен** использовал термин *тай цзи* как своеобразную анаграмму (с общим иероглифом *тай*) для передачи зап. понятия «эфир» (**итай**), тем самым на новом уровне вернувшись к его древней идентификации с «изначальной пневмой» в стиле Кун Ин-да.

Как элемент общеметодологич. «учения о символах и числах» (см. **Сяншучжисюэ**) *тай цзи* имеет не только смысловую, но и изобразит. ипостась, т.е. выступает в качестве визуального символа, известного в трех различных видах: 1) пустого (белого) круга, выражающего тождественность *тай цзи* и *у цзи*; 2) круга, разделенного на две половины и три концентрич. пояса, зеркально противоположных друг другу по пустотности и заполненности (белизне и черноте) центрально-симметричных элементов, и, видимо, представляющего собой соединение закругленных до полукруга триграмм (**гуа** [**2**]) Ли (*ли* [*8*] — огонь, солнце, *ян* [*1*]) и Кань (*кань* — вода, луна, *инь* [*1*]) (см. рис. 2), что выражает признание *тай цзи* следующим после *у цзи* этапом космогенеза, внутри к-рого уже произошло разделение *инь* [*1*] и *ян* [*1*]. Первый и второй виды идентифицируются соответственно с верхним и расположенным под

Рис. 1. Схема порождения Великим пределом двух образцов (инь ян), четырех символов (сы сян) и восьми триграмм (ба гуа)

Рис. 2. Реконструкция образования второго вида изображения Великого предела из триграмм Ли и Кань

ним кругами «Плана Великого предела», т.е. диаграммы, «изъяснением» к к-рой является трактат Чжоу Дунь-и (см. рис. 3, 4). Прототипами этой диаграммы, соединяющей двоичную модель *инь–ян* с пятеричной моделью **у син** (пяти элементов/фаз), отсутствовавшей в исходном для *тай цзи* тексте «Чжоу и», были аналогичные мироописательные схемы, сложившиеся в даос. алхимич. традиции: а) *у цзи ту* («План беспредельного» или «План предела отсутствия/небытия») даос. наставника Чэнь Туаня (ок. X в.); б) *тай цзи сянь тянь чжи ту* («Преднебесный план Великого предела»), из входящего в **«Дао цзан»** («Сокровищницу *дао*») даос. трактата, созданного не позднее середины VIII в., «Шан фан да дун чжэнь юань мяо цзин ту» («Планы чудесного канона высочайшего и величайшего проникновения в истинное начало»); 3) к Чэнь Туаню также восходит получивший наибольшее распространение и мировую популярность третий вид изображения *тай цзи* в форме круга, состоящего из двух различно окрашенных «запятых», «рыб» или кругов, знаменующих собой циркуляцию роста и упадка с взаимным переходом в противоположность двух мировых сил — *инь* [*1*] и *ян* [*1*], а также их внедренность друг в друга, представленную инородными точечными вкраплениями в их «головах». Диаграмма Чэнь Туаня под названием *сянь тянь тай цзи ту* («План преднебесного Великого предела») носила эзотерич. характер и не имела широкого хождения, однако была узнана и передана Чжу Си его единомышленником ученым-нумерологом Цай Юань-дином. Чжу Си связал данное изображение, на к-ром круг *тай цзи* соотнесен со

Рис. 5. «План преднебесного Великого предела» Чэнь Туаня

Рис. 7. «План Великого предела» Лай Чжи-дэ

Рис. 8. «Современный план Великого предела» Хуан Юань-бина

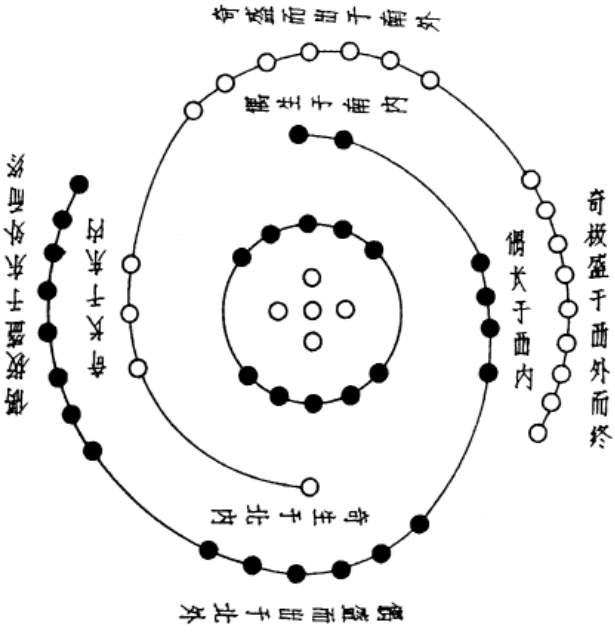


Рис. 9. «План [из Желтой] реки» с раздельным соединением четных и нечетных чисел

Рис. 6. «Древний план Великого предела» Ху Вэя

странами света и соответствующими им гексаграммами и триграммами (см. рис. 5), с изображением *тай цзи* в «плане» Чжоу Дунь-и, сделав эту идентификацию канонической.

Данная диаграмма, подобно второму виду изображения *тай цзи*, осмыслялась как интегральное представление *гуа* [*2*]. При разделении четырьмя диаметрами, равноудаленными друг от друга и от ближайших триграмм, она предстает совокупностью восьми конусообразных секторов, в к-рых соотношение темных и светлых площадей точно соответствуют чертам *инь* [*1*] и *ян* [*1*] в маркирующих эти секторы восьми триграммах. Такое членение диаграммы Чэнь Туаня (см. рис. 6), названной *гу тай цзи ту* («Древний план Великого предела»), фигурирует в трактате Ху Вэя (XVII–XVIII вв.) «И ту мин бянь» («Высветляющее рассмотрение планов „Перемен“»).

У Лай Чжи-дэ (XVI–XVII вв.) в сочинении «Чжоу и цзи чжу» («„Чжоуские перемены“ с собранием комментариев»), или «И цзин Лай чжу ту цзе» («„Канон перемен“ с комментариями Лая и разъяснением планов»), представлена диаграмма, объединяющая третий вид изображения *тай цзи* с первым (см. рис. 7). Расположенный в центре пустой круг Лай Чжи-дэ определил как «первосущность» (букв. «коренное тело» — *бэнь ти*) Великого предела. В произв. Хуан Юань-бина (XX в.) «И сюэ жу мэнь» («Введение в ицзинистику») аналогичная диаграмма (см. рис. 8) названа *цзинь тай цзи ту* («Современный план Великого предела»). Там же и в других диаграммах *тай цзи*, определяемый как «коренное число» (*бэнь шу*), или «единица» (*и* [*2*]),

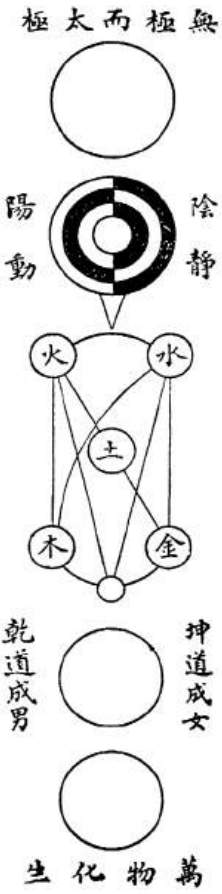


Рис. 3. «План Великого предела» Чжоу Дунь-и

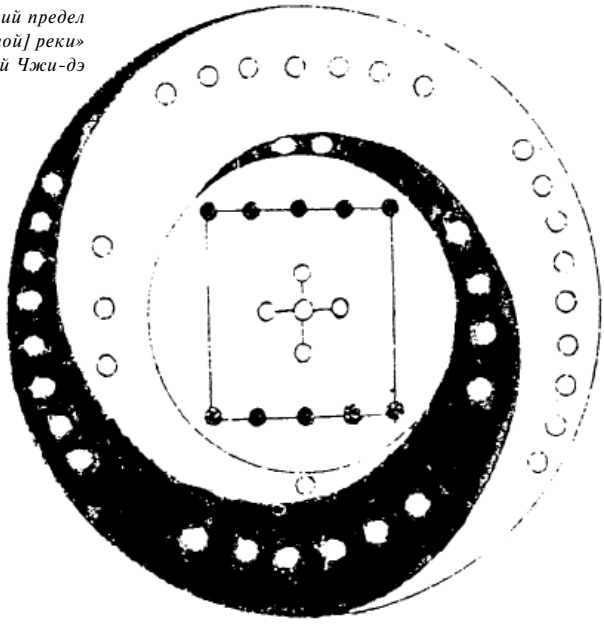


Рис. 10. «Великий предел и План [из Желтой] реки» Лай Чжи-дэ

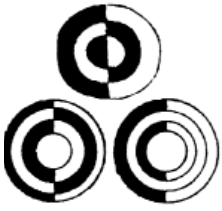


Рис. 4. Варианты второго вида изображения Великого предела

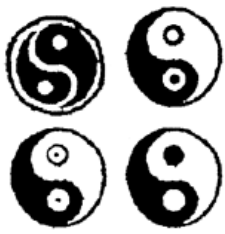


Рис. 11. Варианты третьего вида изображения Великого предела

«представляющее как *инь* [*Л*], так и *ян* [*Л*]», изображен в виде черного круга в отличие от пустого круга, представляющего «безóбразный образ» (*у сян чжи сян*) *у цзи*.

По утверждению Хуан Юань-бина, как «магический крест» *хэ ту* («План [из Желтой] реки»), так и магический квадрат *ло шу* («Письмена [из реки] Ло») (см. **Хэ ту**, **ло шу**) оба суть символы (*сян* [*Л*]) Великого предела, однако традиционной является идентификация двух «планов» *тай цзи ту* и *хэ ту*. В основе этой идентификации лежит общность спиралевидной структуры, к-рую демонстрирует стандартное соединение в *хэ ту* отдельно четных и нечетных чисел (см. рис. 9) и к-рую Лай Чжи-дэ представил в единой диаграмме *тай цзи хэ ту* («Великий предел и План [из Желтой] реки») (см. рис. 10).

Хотя прототипы подобного S-образного символа (см. рис. 11) ныне обнаруживаются в древнейших произведениях кит. материальной культуры, восходящих к неолиту (напр., в орнаментах на сосудах *ху* крашеной керамики культуры *яншао,* IV–II тыс. до н.э.) и имеющих аналоги в культурах майя и инков, его последний (третий) вид был либо выработан, либо рассекречен и распространен в эпоху Сун (X–XIII вв.), видимо, не без влияния буд. мандал. Зап. интерпретаторы (М. Гране, за к-рым следовал, в частности, С.М. Эйзенштейн) усмотрели в нем фундаментальную для всей мировой культуры схему логарифмич. спирали (см. рис. 12). Н. Бор признал в нем наилучшую иллюстрацию для своего физич. принципа дополнительности. Его совр. изображения фигурируют в широком диапазоне символов и эмблем от флага Южной Кореи до рекламы пепси-колы, а беллетризированный образ проник в новейшую рус. лит-ру (*Пелевин В.О.* Священная книга оборотня. М., 2004).

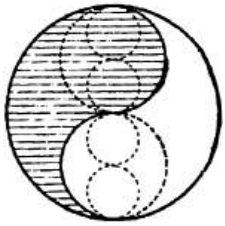
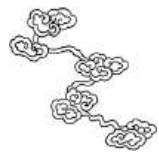


Рис. 12. Интерпретация изображения Великого предела как схемы логарифмической спирали

* *Чжоу Дуньи.* Объяснение схемы Великого Предела // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994, с. 209–213; *Ван Тинсян.* Разговор о Великом пределе / Пер. Е.Г. Калкаева // Человек и духовная культура Востока. Вып. 1. М., 2003, с. 98–100; ** *Голыгина К.И.* «Великий предел». Китайская модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.). М., 1995; *Еремеев В.Е.* Чертеж антропокосма. М., 1993, с. 13–33; *Калкаев Е.Г.* Категория «Великий предел» в философии Шао Юна // Человек и духовная культура Востока. Вып. 1. М., 2003, с. 105–142; *Кобзев А.И.* Происхождение и смысл «Великого предела» // XXXI НК ОГК. М., 2001; *он же.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 239–240, указ.; *У Цзинь*, *Ван Юншэн.* Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». Киев, 2001, с. 159–178; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 291–292, 316–317; *Ван Хуай.* Инь-ян юй тай цзи ту юаньлю тань-си (Исследование происхождения плана Великого предела [в виде] рыб и [сил] инь–ян) // Исюэ юй кэсюэ (Ицзинистика и наука). 2003, № 1, с. 68–77; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 39–57; *Ли Дэ-юн.* Ван Фу-чжи лунь тай цзи (Ван Фу-чжи о Великом пределе) // Ухань дасюэ сюэбао (Шэхуй кэсюэ бань). 1982, № 6; *Чжан Дай-нянь.* Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Пекин, 1982, с. 25, 38; *Чжэн Вань-гэн.* Тай цзи // Чжунго чжэсюэ яньцзю. 1986, № 3; *Huang Siu-chi.* The Concept of T'ai-chi (Supreme Ultimate) in Sung Neo-Confucian Philosophy // JCP. 1974, vol. I, № 3–4, p. 275–294; *Robinet L.* The Place and Meaning of *Taiji* in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty // HR. 1990, vol. 29, № 4, p. 373–411.

А.И. Кобзев



ТАН И-ЦЗЕ

湯一介

Тан И-цзе. 03.1927, уезд Чунмэй пров. Хубэй. Историк кит. философии. Сын видного буддолога Тан Юн-туна (1893–1964). В 1951 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та, до 1956 преподавал в партшколе Пекинского горкома КПК. Работал на филос. ф-те Пекинского ун-та, с 1962 — преподаватель, с 1980 — доцент, с 1983 — проф. Заведовал кафедрой истории кит. философии, чл. ученого совета Пекинского ун-та, чл. правления Об-ва изучения истории кит. философии, Междунар. ассоциации кит. философии, в окт. 1984 возглавил Академию кит. культуры. Осн. сфера науч. интересов — история кит. **буддизма**, религ. традиции **даосизма**, философия **сюань-сюэ**.

Участвуя в развернувшейся в 60-е гг. дискуссии о филос. взглядах **Конфуция**, рассматривал его философию как материалистич.: Конфуций унаследовал и развил критицизм и атеизм эпохи Чунь-цю (VIII–V вв. до н.э.) по отношению к Небу (**тянь** [**1**]) и духам, «атеистич. и материалистич. элементы были осн. стороной его воззрений на мироздание». Относительно мировоззрения **Лао-цзы** Тан И-цзе пришел к выводу, что оно отражает интересы мелких рабовладельческих слоев, а его материалистич. направленность обусловлена их протестом против религ. идеализма господствовавшей тогда рабовладельческой аристократии. В противоположность **Фэн Ю-ланю** и Жэнь Цзи-юю Тан И-цзе считал **Чжуан-цзы** релятивистом (оговариваясь, что он создал учение «об относительном в абсолютном»), система взглядов к-рого ни при каких условиях не могла превратиться из реакционной в прогрессивную. В нач. 80-х гг. Тан И-цзе выступил в дискуссии о категориях кит. философии. Исходя из того, что понятия и категории отражают степень познания человеком объективного мира, Тан И-цзе предложил рассматривать их как критерии уровня теоретич. мышления различных историч. эпох: изучение историко-филос. процесса конкретизации и обогащения содержания категорий, становления их целостной системы способно раскрыть внутр. законы развития филос. мысли.

* *Тан И-цзе.* Кун-цзы сысян цзай Чунь цю мо ци ды цзоюн (Роль идей Конфуция в конце эпохи Чунь-цю) // Кун-цзы таолунь вэньцзи (Сборник материалов обсуждения [учения] Конфуция). Цзинань, 1962; *он же.* Ван Би юй Вэй Цзинь сюань-сюэ (Ван Би и учение о сокровенном при дин. Вэй и Цзинь) // Сюэшу юэкань. 1963, № 1; *он же.* Лунь Чжунго чуаньтун чжэсюэ фаньчоу тиси ды чжу вэньти (Об основных проблемах системы категорий традиционной китайской философии) // Чжунго шэхуй кэсюэ. 1981, № 5; *он же.* Го Сян юй Вэй Цзинь сюань-сюэ (Го Сян и учение о сокровенном при дин. Вэй и Цзинь). Чанша, 1983; *он же.* Лунь Чжунго чуаньтун чжэсюэ чжун ды чжэнь, шань, мэй вэньти (О проблемах истины, добра и красоты в традиционной китайской философии) // Чжунго шэхуй кэсюэ. 1984, № 4; *он же.* Вэй Цзинь Нань бэй чао шици ды дао-цзяо (Даосизм при дин. Вэй, Цзинь, Южных и Северных). Сиань, 1988; ** Чжунго чжэсюэ сыши нянь (Сорок лет китайской философии). Пекин, 1989.

А.В. Ломанов

ТАН ЦЗЮНЬ-И

唐君毅

Тан Цзюнь-и. 1909, Ибинь пров. Сычуань, — 1978, Сянган (Гонконг). Философ, представитель **нового конфуцианства**. Учился в Пекинском ун-те и Нанкинском Центральном ун-те, филос. ф-т к-рого окончил в 1932. Во время учебы испытал влияние идей **Лян Шу-мина и Сюн Ши-ли**. После переезда в Сянган в 1949 вместе с **Цянь Му** и Чжан Пи-цзе основал Академию Новой Азии, в к-рой занимал должности проф., проректора по учебной работе, декана филос. ф-та. После того как академия вошла в Китайский ун-т Сянгана (1964), работал в нем до 1974. Выйдя на пенсию, возглавил Ин-т Новой Азии.

В молодости увлекался идеями англо-амер. неореализма, в первую очередь идеей имплицитного существования универсалий. Под влиянием работы Ф.Г. Брэдли «Явление и реальность» перешел на позиции классич. идеализма. В круг его интересов попали гегелевское учение о феноменологии духа, труды И. Канта, А. Уайтхеда.

С нач. 40-х гг. занимался проблемами кит. традиц. философии. В 1958 он совместно с **Моу Цзун-санем**, **Сюй Фу-гуанем** и Чжан Цзюнь-маем опубликовал «**Манифест китайской культуры людям мира**», формулирующий позицию нового конфуцианства по проблемам кит. культуры и ее взаимодействия с мировой культурой. Сравнивая культуры Китая и Запада, Тан Цзюнь-и пришел к выводу, что «фундамент. духом» первой являются мораль и искусство, второй — религия и наука. Зап. культура нацелена на мир природы и способы существования в ней человека, что приводит к забвению эмоционально-субъективного компонента человеч. бытия. Поскольку стержнем кит. культуры является интерес к человеку как единичному субъекту, на совр. этапе миссия кит. философии заключается в освобождении человека от «овещения» (*у хуа*), в реализации его индивид. ценности, в содействии его становлению в качестве независимого «морального субъекта». Тан Цзюнь-и пришел к выводу о неприемлемости для Китая как зап. капитализма, так и социализма. Первому присущи пороки индивидуализма, национализма (идея «гос-ва одного народа», ведущая к империализму), демократизма, несовместимого с традиц. кит. идеалом «выдвижения талантов» («**Конфуций** опускает один бюллетень, глупый мужик и глупая баба — тоже»); при социализме же неизбежны апология коллективизма и насильств. уничтожение традиции с повсеместным насаждением марксизма. Третий путь, по Тан Цзюнь-и, заключен в «этич. гуманизме» кит. культуры, способной установить систему «наставнических и дружественных» отношений между членами об-ва. Своей задачей Тан Цзюнь-и считал работу во имя возрождения индивид. морального и историч. сознания кит. нации, с тем чтобы сделать соотечественников «вновь китайцами».

Специфику кит. культуры Тан Цзюнь-и усматривал в ее гомогенности, единстве лит-ры, истории и философии, единении морали и политики. **Конфуцианство**, по его мнению, как осн. ветвь традиции, делает акцент на преемственности и воспроизводстве; дополняющие кит. традицию **даосизм** и **буддизм** обращены гл. обр. к «изменению», «превращению» (*хуа*), существующим в пределах некоего культурного постоянства. Впитав в себя присущие первобытной религии представления о Небе (**тянь** [**1**]) и «духах» (**шэнь** [**1**]), конфуцианство избегло характерного для зап. культуры разрыва духовной и секулярной ипостасей, идущего из Древней Греции.

В кит. традиции человек выступает не как «тварь» («творение»), противопоставляемая Творцу, но как моральный субъект, способный духовно трансформировать Небо и Землю. По мнению Тан Цзюнь-и, стабилизирующее воздействие на зап. культуру могут оказать присущие кит. культуре «дух восприятия существующего как истинного» (способный приостановить гонку бессмысленного преобразования мира), мудрость «полноты и духовности» в отображении целостной и не во всем вербализуемой картины бытия, «дух избегающей крайностей середины». Для Запада может быть полезен и опыт непрерывного развития кит. культуры в течение нескольких тысячелетий, а для будущего мира без границ — идея Поднебесной (*Тянься*) как единого социума. Считал «ограниченными» укоренившиеся на Западе пути выведения философии из принципов какой-либо конкр. науки или построения философии над этими принципами в качестве некой метанауки, призванной логически пояснять и анализировать науч. понятия. Полагал практич. деятельность человека основой подлинно филос. рефлексии, к-рая должна базироваться на «благом знании» (**лян чжи**) как «источнике всего морального разума и всей моральной деятельности человека». «Благое знание» трактовалось Тан Цзюнь-и не только как моральное, но и как гносеологич., эстетич., религ., ценностное сознание индивида. В поздних работах Тан Цзюнь-и обозначил сферу этого сознания как «жизненное существование», к-рое выражается в различных видах духовной деятельности человека, включая моральную.

* *Тан Цзюнь-и.* Чжун си чжэсюэ сысян бицзяо яньцзюцзи (Сборник сравнительных исследований философских идей Китая и Запада). Чунцин, 1943 (переизд.: Тайбэй, 1978); *он же.* Даодэ цзыво чжи цзяньли (Установление морального «я»). Шанхай, 1946; *он же.* Жэньвэнь цзин-

шэнь чжи чжунцзянь (Переустройство человеческого духа). Сянган, 1954 (переизд.: Тайбэй, 1974); *он же.* Тан Цзюнь-и цюаньцзи (Полн. собр. соч. Тан Цзюнь-и). Тайбэй, 1985; *он же.* Чжунхуа вэньхуа юй данцзинь шицзе (Китайская культура и современный мир). Т. 1–2. Тайбэй, 1985; *он же.* Чжунго вэньхуа чжи цзиншэнь (Духовная ценность китайской культуры). Тайбэй, 1987; ** *Ли Ду.* Тан Цзюнь-и сяньшэн ды чжэсюэ (Философия г-на Тан Цзюнь-и). Тайбэй, 1983; *Ли Цзун-гуй.* Тан Цзюнь-и ды вэньхуа синтай цзи ци чжунго вэньхуа гуань (Тезис Тан Цзюнь-и о культурной духовной форме и его взгляд на китайскую культуру) // Сяньдай синь жу-сюэ яньцзю луньцзи (Сборник статей о современном новом конфуцианстве). Вып. 1. Пекин, 1989; *Лэн Дэ-си.* «Хунда эр пи, шэньхун эр сы»: Тан Цзюнь-и Чжун Си вэньхуагуань шуяо («Великая и критичная, глубокая и свободная»: Очерк воззрений Тан Цзюнь-и на культуры Китая и Запада) // Чжэсюэ юй вэньхуа. 1986, т. 13, № 10; *Лю Го-цян.* Тан Цзюнь-и сяньшэн ды шицзайгуань (Воззрения г-на Тан Цзюнь-и на реальность) // Э ху. 1986, № 137; *Сунь Шань-хао.* Дуй дандай синь жу-цзя ды шицзянь вэньти шэньтао (шан): Тан Цзюнь-и чжэсюэ чжун шицзянь вэньти (Исследование проблемы практики в современном новом конфуцианстве. Ч. 1. Проблема практики в философии Тан Цзюнь-и) // Чжэсюэ юй вэньхуа. 1986, т. 13, № 10; *Чжэн Цзя-дун.* Сяньдай синь жу-сюэ гайлунь (Очерк современного нового конфуцианства). Наньнин, 1990.

А.В. Ломанов

ТАНЬ СЫ-ТУН

譚嗣同

Тань Сы-тун, Тань Фу-шэн, Тань Чжуан-фэй, Тань Лю-ян, псевдоним Хуа-сянчжун-шэн (Существо пред Образом Будды Амитабхи на Лотосовом троне). 10.03.1865, Пекин, — 28.09.1898, Пекин. Мыслитель, философ, поэт, лидер радикалов в реформаторском движении в Китае кон. XIX в., добровольно принявший мученическую смерть. Семья Тань Сы-туна происходила из уезда Люян южн. пров. Хунань, однако родился он в столице, где служил зам. начальника налогового управления его отец Тань Цзи-сюнь, видный ученый-конфуцианец, получивший высшую ученую степень *цзинь ши* в 1860, и гос. деятель, достигший поста губернатора пров. Хубэй (1890–1898). В 12 лет Тань Сы-тун остался без матери. С детства отличался выдающимися способностями, сочетая энциклопедич. начитанность с практич. навыками в боевых искусствах и верховой езде. Несколько лет прослужил младшим офицером при губернаторе захолустной зап. пров. Синьцзян, затем ок. 10 лет пребывал в разъездах по стране. В начале 90-х гг. увлекся изучением зап. наук, что было стимулировано знакомством в 1893 с англичанином Дж. Фрайером, к-рый, прибыв в Китай в 1861, занимался пропагандой зап. науч. идей и переводом соответствующей лит-ры. В 1895 у себя на родине в г. Люян Тань Сы-тун для распространения зап. знаний основал Школу математики и естеств. наук (*Суань-сюэ гэ-чжи гуань*), что стало отправной точкой развития реформаторского движения в Хунани.

После поражения Китая в японо-кит. войне 1894–1895, во время общего нарастания кризисных явлений в стране Тань Сы-тун, желавший познакомиться с лидером реформаторов **Кан Ю-вэем** и организованным им Обществом науки об усилении [гос-ва] (*Цянсюэ-хуй*), приехал в Пекин. Кан Ю-вэя не было в столице, но Тань Сы-тун установил тесную связь с его ближайшим учеником, исполнительным секретарем об-ва **Лян Ци-чао**.

В 1896, прибыв в Нанкин для устройства на службу префектом, Тань Сы-тун увлекся **буддизмом** под влиянием ученого буддиста-мирянина Ян Вэнь-хуя, к-рый вместе с тем был знатоком зап. культуры, поскольку работал в кит. посольствах в Лондоне и Париже.

В 1897 губернатор пров. Хунань Чэнь Бао-чжэнь привлек Тань Сы-туна в родные места для содействия в проведении реформ и модернизации управления. Там с 1897 Тань Сы-тун начал издавать первую в Хунани газету «Сян сюэ синь бао» («Новый вестник хунаньской науки»). Свои идеи он также распространял через реформаторское Южное науч. об-во (*Наньсюэ-хуй*), в к-ром сопредседательствовал.

11 июня 1898 император Дэ-цзун (Гуан-сюй, правил в 1875–1908), реагируя на реформаторские меморандумы, обнародовал декрет «Об установлении осн. линии гос. политики» («Мин дин го ши»), содержавший признание необходимости перемен. В этот же день член **Ханьлинь академии** Сюй Чжи-цзун подал на высочайшее имя доклад, к-рый был инспирирован его сыном Сюй Жэнь-чжу, главой департамента просвещения Хунани и другом Тань Сы-туна. В докладе Кан Ю-вэй, Лян Ци-чао, Тань Сы-тун и др. реформаторы были рекомендованы трону в качестве советников в новом начинании. После личной аудиенции Кан Ю-вэя у императора начался период «ста дней реформ» (11.06.–20.09.1898). Тань Сы-тун был призван в столицу, где впервые встретился с Кан Ю-вэем, и после аудиенции у Дэ-цзуна 5 сент. в качестве одного из четырех «специально прикомандированных к особе императора сановников, участвующих в проведении новой политики», был назначен секретарем 4-го разряда в Высший совет. Этот своеобразный «внутр. кабинет», в к-рый вошли также Ян Жуй, Линь Сюй и Лю Гуан-ди, готовил для императора доклады и проекты указов на основе реляций и меморандумов, поступавших во дворец из разных инстанций.

В лагере реформаторов Тань Сы-тун занимал самую решительную позицию, настаивая на избираемости монарха, т.е. фактически на введении республиканского строя. Для отпора иностр. агрессии, ставшей постоянным жупелом в китайском политико-идеологич. обиходе со времени первой «опиумной» войны (1840–1842), он предлагал создать союз пяти азиатских государств: Китая, Кореи, Афганистана, Персии и Турции, объединенных схожими проблемами и общей задачей замены монархии республикой. В противоположность Кан Ю-вэю, отметавшему насильств. меры и ратовавшему за осторожность и постепенность, Тань Сы-тун открыто одобрял Тайпинское восстание (1850–1864; см. **Хун Сю-цюань**; **Хун Жэнь-гань**) и осуждал содействовавших его подавлению англичан и своих земляков — хуньаньских помещиков.

Реформаторская деятельность вызвала резкое сопротивление консервативных сил, к-рые возглавляла вдовствующая императрица Цы-си, начавшая грозить Дэ-цзуну отрешением от трона. 14 сент. тот обратился за помощью к Кан Ю-вэю и четырем членам совета. Они призвали командующего корпусом «новых войск», охранявших столицу, генерала Юань Ши-кая. После аудиенций у императора 16 и 17 сент. он был произведен в ранг зам. главы Воен. ведомства. Ночью 17 сент. Тань Сы-тун посетил Юань Ши-кая с предложением выступить против его начальника маньчжура Жун-лу, к-рый, будучи опорой Цы-си, занимал пост наместника столичной пров. Чжили и командовал столичным воен. округом. Юань Ши-кай сначала согласился, но затем все выдал Жун-лу, который 20 сент. проинформировал Цы-си. На след. день она с помощью преданной ей маньчж. гвардии совершила дворцовый переворот и возложила на себя регентство, отправив императора до конца жизни под домашний арест.

Тань Сы-тун отверг предложение скрыться и эмигрировать, подобно Кан Ю-вэю и Лян Ци-чао, и принял сознательное решение пожертвовать собой, заявив: «В любом гос-ве реформы не могут увенчаться успехом без кровопролития, а в нынешнем Китае еще не слыхали, чтобы кто-нибудь пролил кровь за реформы, потому это гос-во и не процветает, так что во имя такового прошу начать счет с Сы-туна». 25 сент. его арестовали, а через три дня без суда и следствия обезглавили на пекинской площади вместе с Ян Жуем, Линь Сюем, Лю Гуан-ди, цензором Ян Шэнь-сю и братом Кан Ю-вэя Кан Ю-пу. Свои предсмертные чувства Тань Сы-тун выразил в стихах, написанных на стене тюремной камеры.

Полное собр. его соч. («Тань Лю-ян цюань цзи») впервые было опубликовано в 1925 г.

Гл. труд Тань Сы-туна — **«Жэнь сюэ»** («Учение о гуманности») — был написан в 1896–1897 и опубликован через несколько месяцев после его смерти, сначала в кит. эмигрантской периодике в Японии (Лян Ци-чао в «Цин и бао» — «Вестник чистых обсуждений» и Тан Цай-чаном в «Ядун шибао» — «Совр. вестник Вост. Азии»), а затем отд. изд. в Шанхае (англ. пер.: Chan Sin-wai, 1984; рус. пер. фрагм.: 1961).

Назв. книги предполагает его двоякое понимание, что обусловлено двумя осн. смыслами термина **жэнь** [**2**] («гуманность»), к-рые разъяснены в авторском предисловии. Естеств. и общепринятое понимание как «учение о гуманности» основано на осмыслении автором иероглифа *жэнь* [*2*] в качестве обозначения универсального принципа мироздания, этимологически восходящего к идее взаимосвязанности людей, к к-рой точно так же этимологически восходят другие обозначения всеобщей основы мира — *юань* [*1*] («первоначало») и *у* [*1*] («отсутствие/небытие»; см. **Ю—у**). Понимание сущностного единства этих трех принципов объединяет Будду, **Конфуция** и Иисуса Христа. В свою очередь, связующим звеном между **конфуцианством** и христианством является моизм (см. **Мо-цзя**), выдвинувший идею «объединяющей любви» (*цзянь ай*). Он же сочетал в себе два направления: «гуманистическое» (*жэнь* [*2*]), связанное с деятельностью бескорыстных «рыцарей» (*жэнь ся*), и «научное» (*сюэ*), связанное с естествознанием (*гэ чжи*; см. **Гэ у**; **Чжи—син**). Отсюда возможно более специальное истолкование названия книги как «Гуманность и наука».

По форме она представляет собой собрание философ. фрагментов, а по содержанию — сочетание конфуцианских, даосских (в версии **Чжуан-цзы**, противопоставленной **Лао-цзы** и идентифицированной с конфуцианством), моистских, буддийских, христианских и естественнонауч. положений (см. **Даосизм**; **Буддизм**). В своем пристрастии к научности Тань Сы-тун попытался формализовать, даже прибегая к математич. символике, основополагающие идеи «учения о гуманности» в 27 тезисах предпосланной осн. тексту «дефиниции» (*цзе шо*). Хотя неизвестно, был ли знаком Тань Сы-тун с рукописью гл. произведения Кан Ю-вэя «Да тун шу» («Книга о Великом единении»), влияние на него осн. идей последнего несомненно. Сам Тань Сы-тун генезис своего труда связывал с буддизмом школ *хуаянь*, *чань* и *фасян* (см. **Хуаянь-цзун; Чань школа; Фасян-цзун**), христианством и зап. науками: математикой, естествознанием и социологией, а также с кит. учениями, отраженными в конф. классике: **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены», VIII—IV вв. до н.э.), «[Чунь цю] Гунъян чжуань» («Комментарий Гунъяна к [летописи „Вёсны и осени“]», V—II вв. до н.э.), **«Лунь юй»** («Теоретические речи», V в. до н.э.), **«Ли цзи»** («Записки о благопристойности», IV—I вв. до н.э.), «Мэн-цзы» («[Трактат] Учителя Мэна», IV—II вв. до н.э.), даос. каноне «Чжуан-цзы» («[Трактат] Учителя Чжуана», IV—III вв. до н.э.), моистском каноне **«Мо-цзы»** («[Трактат] Учителя Мо», V—III вв. до н.э.), основополагающем историограф. сочинении **Сыма Цяня «Ши цзи»** («Исторические записки», II—I вв. до н.э.), стихах корифея китайской поэзии Тао Юань-мина (IV—V вв.) и творчестве лидеров **неоконфуцианства**: **Чжоу Дунь-и** (XI в.), **Чжан Цзая** (XI в.), **Лу Цзю-юаня** (XII в.), **Ван Ян-мина** (XV—XVI вв.), **Ван Фу-чжи** и **Хуан Цзун-си** (XVII в.).

Вместе с тем Тань Сы-тун проявил очевидную оригинальность, первым в Китае написав целую книгу специально о категории «гуманность» (*жэнь* [*2*]), в интерпретации к-рой сумел сказать новое слово, несмотря на ее длительную историю, совпадающую с историей всей кит. философии, и соответственно предельное многообразие предшествующих истолкований. Он впервые представил «гуманность» не как отдельное свойство реальности, а как саму реальность: «Гуманность является истоком Неба, Земли и всей тьмы вещей».

В предисловии Тань Сы-тун резюмировал содержание своего труда в двух фразах, последняя из к-рых является цитатой из гл. 2 «Чжуан-цзы»*:* «[Всеобщее] круговращение бесконечно. **Дао**, проникая (*тун* [*2*]) [во всё], образует единство». Этими же идеями проникнуто его более раннее произв. «Сы-вэй инь-юнь тай дуань-шу» («Краткие заметки о беспокойстве за отчизну», 1894). Опираясь на противостоявшее чжусианству (см. **Чжу Си**) учение Ван Фу-чжи о производности *дао* от мира вещей: «*Дао* представляет собой *дао* орудийных предметов (**ци** [**2**]), а последние нельзя назвать орудийными предметами *дао*», — Тань Сы-тун определил: «*Дао* — это деятельное проявление (*юн* [*1*]), а орудийные предметы — это телесная сущность (*ти* [*1*]; см. **Ти—юн**); телесная сущность устанавливается — и деятельное проявление действует, орудийные предметы существуют — и *дао* не гибнет», — а далее сделал вывод: «Поднебесная

является великим орудийным предметом. Поскольку орудийные предметы изменяются, как может одно *дао* быть неизменным?» Эта идея всеобщей изменчивости, включая сами принципы мироустройства, воплощенные в его Пути (*дао*), стала у Тань Сы-туна теоретич. основой реформаторства, ибо «законы (**фа** [**1**]) суть самое изменчивое в темной и таинственной сущности *дао*».

В «Учении о гуманности» функцией *дао* «проникать» (*тун* [*2*]) во всё наделена «гуманность», «средствами» (*цзюй* [*2*]) осуществления этой функции названы прежде всего «эфир (**итай**), [атмосферное] электричество (*дянь*) и сила сердца (*синь ли*)», а также «первоначало» и «[индивид.] природа» (**син** [**1**]) конфуцианства, «объединяющая любовь» моизма, «[всеобъемлющий] океан природных стихий (бхутататхата)» (*син хай*) и «сочувствие и милосердие» (*цы бэй*) буддизма, «духовность (*лин хунь*) любви к другому как к себе и восприятие врага как друга» христианства, химическое сродство (букв. «сила любви» — *ай ли*) и сила тяготения естествознания. Взаимосвязь электричества (букв. «молния») и «силы сердца», т.е. психики, состоит в том, что «мозг является имеющим материальную форму электричеством, а электричество — не имеющим материальной формы мозгом». Универсальность такого физико-психич. «проникновения» основана на «единотелесности» (*и шэнь*) Вселенной, связанной и заполненной «одной вещью» (*и у*; см. **У** [**3**]), к-рая, не воспринимаясь чувствами, с одной стороны, предельно велика, а с другой — предельно тонка и мала. Данную безымянную «вещь», аналогично тому как это сделано с *дао* в даос. **«Дао дэ цзине»** («Канон Пути и благодати», V–II вв. до н.э.), Тань Сы-тун условно назвал неологизмом *итай*, фонетически калькирующим зап. термин «эфир». Благодаря эфиру «рождается мир дхарм (*фа цзе* — дхармадхату), устанавливается пространственная пустотность (*сюй кун* — акаша) и возникает все живое (*чжун шэн* — саттва).

«Символом» (*сян* [*1*]; см. **Сяншучжи-сюэ**) эфирного «всепроникновения» выступает «равенство» (*пин дэн* — самата), к-рое обусловливает «духовность» (*лин хунь*), присущую «сознанию» (*чжи хуй*; см. **Чжи** [**1**]). Поэтому «сознание рождается из гуманности», к-рая «в безмятежности неподвижна (*бу дун*; см. **Дун–цзин**), но, воспринимая, проникает в основу (*гу* [*1*]) Поднебесной».

Подобное возможно благодаря тому, что проникаемое «едино» (*и* [*2*]), а пределом единства является «равенство, рождающее [всю] тьму превращений и представимое в виде алгебраич. уравнения». Оперируя термином *пин дэн* как в онтологич., так и в математич. смысле, Тань Сы-тун строил уравнения, призванные продемонстрировать «равенство непорожденности и неуничтожимости», к-рые составляют «телесную сущность гуманности». Из этого равенства, нарушая законы алгебры, но следуя буд. диалектике, он выводил «равенство порожденности и уничтожимости, а также равенство порожденности и уничтожимости с непорожденностью и неуничтожимостью».

Отсюда же вытекало равенство прошлого и будущего в настоящем. Стоящее за всем этим «единство гуманности» предполагает такое полное «отсутствие/небытие» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**) противоположностей, к-рое тождественно даос. «отсутствию/небытию [даже] отсутствия/небытия» и универсальному «равенству».

Последнее не исключает разнообразия вещей во Вселенной, к-рая, подобно матрешке, представляет собой иерархию «многочисленных, как песчинки на берегах Ганга», миров, образующих бесконечный космич. ряд и в сторону увеличения, и в сторону уменьшения. Поэтому в неразличимой глазом пылинке под ногой содержится свой «маленький земной шар», а мириады космич. систем складываются в гиперкосмос («море миров» — *шицзе хай*), гиперкосмосы — в галактику («природу миров» — *шицзе син*), галактики — в гипергалактику («семя миров» — *шицзе чжун*), гипергалактики — в «лотосовый мир» (*хуацан шицзе*), т.е. райский универсум буддизма, над к-рым, в свою очередь, стоит «первоначало» (*юань* [*1*]), бессчетно множащееся и бесконечное во времени. Поскольку эту Вселенную объединяет эфир, во все ее концы проникают его модусы — атмосферное электричество и «сила сердца» (или «мозг»), т.е. индивид. сознание, отдельное «я», к-рое вместе с тем посредством «гуманности» скоординировано со всеми другими «я».

Для демонстрации всеобщего характера «гуманности» Тань Сы-тун, вслед за неоконфуцианцами **Чэн Хао** (XI в.), Чжан Цзаем, Ван Ян-мином и др., использовал лингвистич. аргумент: сочетание иероглифа *жэнь* [*2*] с отрицанием — *бу жэнь* — букв. означает «негуманность», а в терминологич. медицинском смысле — «паралич», т.е. патологич. бесконтактность с окружающим миром.

При такой предельно широкой трактовке «гуманности» ее проявлением оказывается не только «разумность» (*чжи* [*1*]), но и все прочие традиц. добродетели: «мужество» (*юн* [*1*]), «должная справедливость» (**и** [**1**]), «благонадежность» (**синь** [**2**]), «благопристойность» (**ли** [**2**]), «верность» (*чжун* [*2*]), «сыновняя почтительность» (*сяо* [*1*]), «бескорыстие» (*лянь* [*1*]), «целомудрие» (*цзе* [*3*]) и т.д. Сюда же оказывается отнесенным и весьма далекое от конф. кодекса добродетелей стремление к коммерческой «пользе/выгоде» (*ли* [*3*]), ибо торговля соединяет людей, в т.ч. китайцев и иностранцев, становясь т.о. «принципом взаимной гуманности».

Универсализация «гуманности» привела к признанию абсолютности добра и относительности зла. В действительности существует только добро, а зло — это закрепленное привычкой и соответствующим словоупотреблением искажение действительности. Различие между тем и другим настолько условно, что при ином стечении историч. обстоятельств самые интимные половые отношения между людьми могли бы носить публичный и церемониальный характер, а при ином ходе природных процессов скрытые в укромных местах человеч. тела половые органы могли бы красоваться у людей на лице.

В этом релятивизме исчезают грани не только между добром и злом, но и между жизнью и смертью, к-рые сливаются в единый процесс, градуированный неисчислимым множеством переходных состояний, различающихся количественно, а не качественно.

Проявлением принципа «равенства» в историософ. аспекте стало восприятие Тань Сы-туном восходящей к комментарию Хэ Сю (II в.) к «[Чунь цю] Гунъян чжуань» и «учению о канонах в совр. знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*), а затем оформленной Кан Ю-вэем в социальную утопию теории о «трех эпохах/мирах» (*сань ши*) — Пребывании в хаосе (*цзюй луань*), Подъеме к равновесию (*шэн пин*) и Великом равновесии (*тай пин*) (см. **Да тун**). Выражающий гл. идею этого учения иероглиф *пин* — «равновесие, равенство» — является смыслообразующим в биноме *пин дэн*. Согласно Тань Сы-туну, Конфуций, живший в период «Пребывания в хаосе», излагал свои взгляды о состояниях об-ва, основанных на «равенстве», т.е. в эпохи Подъема к равновесию и Великого равновесия. Однако его подлинное учение, сначала разделившееся на две ветви: **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) и **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.), затем пресеклось, прежде всего вследствие искажений, внесенных в него **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.), его учеником легистом Ли Сы (III в. до н.э.), «школой текстов древних письмен» (*гувэньцзин-сюэ*) во главе с Лю Синем (I в. до н.э. — I в. н.э.), предтечами неоконфуцианства **Хань Юем** (VIII–IX вв.) и Сунь Фу (X–XI вв.), а также неоконфуцианцами эпох Сун (X–XIII вв.) и Мин (XIV–XVII вв.).

Эта историко-идеологич. критика зижделась на вере Тань Сы-туна в то, что народ может быть свободен лишь вне гос-ва. «Свободу» (*цзы ю*) он разъяснял с помощью фонетически схожего бинома *цзай ю* («дать волю, предоставить самому себе»). В названии гл. 11 «Чжуан-цзы» *цзай ю* обозначает неуправляемое, естественное состояние Поднебесной. В безгосударственной Поднебесной, согласно Тань Сы-туну, «исчезают границы, прекращаются войны, рассеиваются взаимные подозрения, противостояние „твое–мое“ сменяется равенством». Напротив, возведенная к Сюнь-цзы традиция адаптировавшего легизм конфуцианства отличается ярко выраженным этатизмом и тенденцией к авторитаризму, что находило и практич. подтверждение в авторитарных режимах одиозных династий Цинь (III в. до н.э.) и Синь (I в. н.э.), опиравшихся на идеологию Ли Сы и Лю Синя соответственно, а также в последующих историч. событиях, приводивших Китай

к порогу гибели, во что значительную лепту внес и Лао-цзы своей проповедью безынициативной «умеренности» (*цзянь* [*7*]).

Привлекательные для него либерально-демократич. идеи Запада XVIII–XIX вв. Тань Сы-тун идентифицировал с утопич. описанием об-ва Великого единения (*да тун*) в гл. 9 «Ли юнь» («Циркуляция благопристойности») конф. канона «Ли цзи». Совместив это вслед за Кан Ю-вэем с учением о «трех эпохах/мирах» и наложив на классич. методологему кит. нумерологии — первую гексаграмму (**гуа [2]**) Цянь (Творчество), Тань Сытун получил двухфазовую и шестиступенчатую (как гексаграмма, к-рая состоит из двух триграмм и шести черт) схему всей истории человечества от начала до конца: 1) эпоха Великого равновесия и Первоначального единения (*юань тун*), когда в глубокой древности зарождалось человечество, управлявшееся поочередно сменявшимися вождями; 2) эпоха Подъема к равновесию и Небесного правления (*тянь чжи*), когда при мифич. «трех императорах и пяти государях» (III тыс. до н.э.) появлялись первые правители и религ. лидеры, а человечество переживало период детства; 3) эпоха Пребывания в хаосе и Царского правления (*ван чжи*), когда при трех первых династиях (XXI–VI вв. до н.э.) возникало самовластие правителей, а человечество переживало период совершеннолетия; 4) эпоха Пребывания в хаосе и Царского правления от Конфуция до современности (VI в. до н.э. — XIX в.), когда подспудно начали формироваться позитивные тенденции, а человечество испытывало период возмужания; 5) эпоха Подъема к равновесию и Небесного правления, когда при Великом единстве и единении (*да и тун*) адепты различных конфессий будут почитать одного религ. лидера и разные гос-ва объединятся, признав одного правителя, а человечество войдет в период «познания воли Неба», что, по признанию Конфуция, с ним произошло в 50 лет («Лунь юй», II, 4), т.е. в зрелости; 6) эпоха Великого равновесия и Первоначального единения, когда установится прямое самоуправление народа и человечество в своих деяниях обретет совершенство, к-рое в автохарактеристике Конфуция также соответствует шестому этапу его жизни, достигнутому в 60 лет. Однако схема Тань Сы-туна предполагала и седьмую, запредельную ступень развития человечества, когда оно как таковое исчезнет, превратившись в сонм будд, когда не будет не только религ. лидерства, но и самой религии, равно как не станет ни монархии, ни демократии, ни Земли, ни Неба, ни кармы всего живого и неживого, что в мистич. смысле сопоставимо с последним седьмым этапом жизни Конфуция, в 70 лет «следовавшего желаниям своего сердца и не нарушавшего меру». В этом итоговом историософ. пророчестве Тань Сы-тун синтезировал тираноборческую тенденцию раннего конфуцианства, ставившего над земной властью «небесную благодать» (*тянь дэ*), с даос. диалектикой мистич. натурализма, моистским социальным утопизмом и буд. эсхатологич. терминологией, что, в свою очередь, явилось своеобразным исчерпанием содержательного потенциала традиц. кит. философии и знамением наступления новой идейной эры.

* Тань Сы-тун цюань цзи (Полн. собр. [соч.] Тань Сы-туна). Пекин, 1954; Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; *Chan Sin-wai*. An Exposition of Benevolence: The Jen-hsüeh of T'an Ssu-t'ung. Hong Kong, 1984; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 474–482, указ.; Новая история Китая. М., 1972; *Стабурова Е.Ю.* О категории «эфир» в философии Тань Сытуна // XII НК ОГК. Ч. 2. М., 1981; *она же.* Утопия Тань Сытуна // Китайские социальные утопии. М., 1987; *Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае. М., 1980; Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970; *Ши Р.Х.* Тань Сытун // Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 161–166; *Chan Sin-wai.* T'an Ssu-t'ung: An Annotated Bibliography. Hong Kong, 1980; Reform in 19th Century China / Ed. by P.A. Cohen, J.E. Schrecker. Camb. (Mass.), 1976, p. 184–203; *Wright D.* Tan Sitong and the Ether Reconsidered // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1994, t. 57, p. 551–575.

А.И. Кобзев

ТАО ХУН-ЦЗИН

陶弘景

Тао Хун-цзин, Тао Тун-мин, Хуаян сянь-шэн («Учитель из Хуаяна»), Хуаян иньцзю («Сокрывшийся в Хуаяне»). 456, Данъян (совр. пров. Цзянсу), — 536. Патриарх даос. школы *шанцин* (см. **Шанцин-пай**), ученый-естествоиспытатель, алхимик и врач. Выходец из потомств. знати. В 80–90-х гг. V в. занимал ряд постов в администр. аппарате дин. Южн. Ци (479–501), одновременно проходя обучение у даос. наставников. В 492 ушел со службы и поселился в горах Маошань — культовом центре школы *шанцин*, став ее патриархом. Со 2-й пол. 90-х гг. приступил к алхимич. занятиям с целью получения эликсира бессмертия. После падения дин. Южн. Ци и прихода к власти дин. Лян (502–556) стал придворным и медиком ее основателя — **Лян У-ди**. Антидаос. меры, принятые У-ди в начале VI в., не затронули ни Тао Хун-цзина, ни школы *шанцин*. Существует легенда, что он сумел превратиться в «бессмертного» (см. **Сянь-сюэ**).

Тао Хун-цзин — один из создателей собр. даос. канонич. текстов **«Дао цзана»**; автор канонич. сочинения школы *шанцин*, в к-ром сформулированы ее осн. доктрины, — «Чжэнь гао» («Речи совершенных»), ряда трактатов, излагающих космогонич. представления школы и описывающих ее пантеон, оккультную практику и способы приготовления эликсиров бессмертия, соч. по фармакологии и медицине, комментариев к древнему фармакологич. памятнику «Шэньнун бэнь цао цзи» («Канон трав божественного земледельца»).

** *Жэнь Цзи-юй*. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979; *Strickmann M*. On the Alchemy of T'ao Hung-Ching // Facets of Taoism. Essays of Chinese Religion. New Haven–London, 1979.

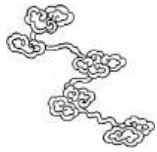
М.Е. Кравцова

ТИ–ЮН

體用

Ти–юн — «телесная сущность и деятельное проявление». Пара важнейших категорий традиц. кит. философии, в узком смысле представляющая два осн. ряда оппозиций: 1) статический — «сущность и явление», «ноумен и феномен», «субстрат и атрибут», «эссенция и акциденция»; 2) динамический — «субстанция и функция», «вещество и использование», «состав и применение», «потенция и акция», «тело и действие», «предмет и употребление», «стимул и эффект»; а в широком смысле охватывающая и такие противопоставления, как «единое и многое», «необходимое и случайное», «главное и второстепенное», «причина и следствие» и др.

Оба иероглифа *ти* [*1*] и *юн* [*2*] принадлежат к древнейшему слою кит. письменных знаков, употреблявшихся в надписях на гадательных костях эпохи Шан-Инь (XIII–XI вв. до н.э.). Этимон *ти* [*1*] обозначал ритуальный жертвенный сосуд, и от него также произошел иероглиф **ли [2]** («благопристойность»), ставший в кит. культуре носителем самой общей идеи ритуала. С ритуальной практикой связана и этимология *юн* [*2*], исходная пиктограмма к-рого изображала трещины на костяной пластинке как результат мантической процедуры. О глубоком семантич. родстве *ти* [*1*] и *юн* [*2*] задолго до образования устойчивой терминологич. пары свидетельствует присутствие в знаке *ти* [*1*] ключевого элемента «кость» (*гу* [*6*]) и наличие у него древнейшего значения «результат гадания», отмеченного в таких письменных памятниках 1-й пол. I тыс. до н.э., как **«Шу цзин»** («Канон писаний», гл. 26/34) и **«Ши цзин»** («Канон стихов», I, V, 4, 2). Видимо, благодаря подобному происхождению иероглифы *ти* [*1*] и *юн* [*2*] были впервые философски терминологизированы в тексте, представляющем собой филос. интерпретацию гадательной практики, — «Си цы чжуань» («Предание привязанных афоризмов», IV в. до н.э.) из **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены», VIII–IV вв. до н.э.), тем более, что в древнейшем мантическом слое данного памятника знак *юн* [*2*] выступает как специальный термин в значении «[гаданием] указано». В «Си цы чжуани» *юн* [*2*] означает использование изменений, к-рые телесно не явлены и поэтому «духовны» (**шэнь [1]**), а *ти* [*1*] — их воплощение в таких первичных ипостасях сил **инь–ян**, как «твердое» (*ган* [*1*]) и «мягкое» (*жоу*). Терминологич. осмысление эти знаки получили также в **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.), где *ти* [*1*] определен как «единотелесность», т.е. «причастность к целому»,



или «невыделенность из целого», что выражается, в частности, в «единстве двоичного», целостности отдельной вещи или меры (длины) и разновидности «тождества/единения» (*тун* [*1*]; см. **Да тун**), а *юн* [*2*] — как «применимость», т.е. один из «трех критериев» (*сань бяо*) словоупотребления (наряду с «корнем» и «источником»), к-рый сводится к «народной пользе (*ли* [*3*])», и общий принцип использования вещей (гл. 40, 42, 35, 20, 21).

Впервые в едином контексте данные термины соединил **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.) в приложении как к отдельным вещам: «[Вся] тьма вещей объединена в пространстве, но различается телами (*ти* [*1*]), не обладает предназначением (*и* [*5*]), но имеет применение (*юн* [*2*]) для человека» («Сюнь-цзы», гл. 10), — так и ко всеобщему **дао**, которое обладает постоянной «сущностью» (*ти* [*1*]) и изменчивым «применением» (*юн* [*2*]) (гл. 21). Упрекая учение **Мо-цзы** в порочном утилитаризме, Сюнь-цзы связал его главную цель *юн* [*2*] с «пользой/выгодой» (*ли* [*3*]) и противопоставил «культуре» (**вэнь**) (гл. 21).

Развивая тезис **«Дао дэ цзина»** (§ 11) об «отсутствии/небытии» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**) как основе «использования» (*юн* [*2*]) всякого предмета, основоположник «учения о таинственном» (**сюань-сюэ**) **Ван Би** (III в.) признал возможность для «отсутствия/небытия» выступать в качестве не только *юн* [*2*], но и *ти* [*1*], т.о., первым ввел в филос. оборот прямую категориальную оппозицию *ти–юн* в комментарии к § 38 «Дао дэ цзина». Его последователь Хань Кан-бо (IV в.) в комментарии к «Чжоу и» достроил до конца эту понятийную конструкцию из двух пар коррелятивных категорий соотнесением «наличия/бытия» (*ю* [*1*]) с *юн* [*2*]. Напротив, главный теоретич. оппонент Ван Би — Пэй Вэй (III в.), в трактате «Чун ю лунь» («Суждения о почитании наличия/бытия») утверждавший онтологич. примат «наличия/бытия» над «отсутствием/небытием», настаивал на том, что именно первое представляет собой *ти* [*1*] и все в мире возникает благодаря «самопорождению» (*цзы шэн*) из этой телесной сущности.

Доказывая в трактате **«Шэнь ме лунь»** («Суждения об уничтожимости духа») преходящий и зависимый характер духа (*шэнь* [*1*]), обусловливаемый телесной формой (**син [2]**) как материальной сущностью (*чжи* [*4*]), **Фань Чжэнь** (V–VI вв.) установил, что «дух является деятельным проявлением телесной формы». Этот подход был обобщен Цуй Цзином (VII–IX вв.), который, во-первых, определил *ти* [*1*] как «телесно оформленную материальную сущность» (*син чжи*), а *юн* [*2*] — как ее «чудесно-утонченное деятельное проявление» (*мяо юн*); во-вторых, соотнес эту понятийную пару с восходящей к комментирующей части «Чжоу и» оппозицией «подформенные» (*син эр ся*) «орудийные предметы» (**ци [2]**) — «надформенное» (*син эр шан*) *дао*. Конкретизируя эту категориальную связь, он утверждал, что «для животных форма и плоть являются телесной сущностью (*ти* [*1*]) и орудийным предметом, а одухотворенность и сознательность — деятельным проявлением (*юн* [*2*]) *дао*».

Основоположники **неоконфуцианства**, прежде всего **Чэн И** (XI–XII вв.) и **Чжу Си** (XII в.), интерпретировали антиномию *ти–юн* в терминах **ли [1]** («принцип») — *сян* [*1*] («символ»; см. **Сяншучжи-сюэ**), определявшихся как «скрытая основа» и «явленный образ» соответственно. Чжу Си распространил оппозицию *ти–юн* на другие пары фундамент. категорий: «принцип» (*ли* [*1*]) и «дело» (*ши* [*3*]; см. **Вэй [1]**; **У вэй**), «гуманность» (**жэнь [2]**) и «должная справедливость» (**и [1]**), «природа» (*син* [*1*]) и «чувственность» (*цин* [*2*]), «непроявленное» (*вэй фа*) и «уже проявленное» (*и фа*). В целом оба гл. направления в неоконфуцианстве: объективистское Чэн И — Чжу Си и субъективистское **Лу Цзю-юаня** (XII в.) — **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.) признавали неразрывную взаимосвязь *ти* [*1*] и *юн* [*2*] как знаменующих собой разные уровни бытия. Но одновременно развивалась более радикальная тенденция, исходившая из монистической идеи «пневменной» (**ци [1]**) единосущности мироздания, сближавшая их до предела, трактуя в качестве двух свойств (или состояний) единой субстанции. Такой субстанцией **Чжан Цзай** (XI в.) считал наполненную первозданной пневмой Великую пустоту (*тай сюй*; см. **Тай цзи**), а его современник **Ван Ань-ши** (XI в.) — состоящее из пневмы *дао*, телесную сущность к-рого составляет «неподвижность изначальной пневмы», а деятельное проявление —

«движения и действия всепроникающей пневмы между небом и землей». Апогея эта идейная тенденция достигла в творчестве **Ван Фу-чжи** (XVII в.), подчеркивавшего эмпирич. первичность *юн* [*2*], посредством к-рого получается знание о существовании *ти* [*1*], и делавшего итоговый вывод: «Исходя из деятельного проявления достигается телесная сущность».

С началом активных контактов с Западом в XIX в. категории *ти–юн* стали использоваться для самоопределения кит. культуры. Первым это осуществил крупный гос. деятель и мыслитель, член **Ханьлинь академии**, Чжан Чжи-дун (XIX–XX вв.), который в своем главном произв. «Цюань сюэ пянь» («Главы об управлении просвещением») выдвинул тезис: «Кит. учения — для фундаментальной основы (*ти* [*1*]), зап. учения — для прикладного применения (*юн* [*2*])». Формулируя его, Чжан Чжи-дун полагал, что «кит. учения упорядочивают тело/личность (*шэнь* [*2*]) и сердце (*синь* [*1*]), западные — реагируют на мирские дела», т.е. первые включают в себя традиц. духовное наследие, культурные и моральные ценности, подразумевая конф. веру в совершенствование личности и сознания как основу благоустроения в об-ве, а вторые — естеств. науки, технологию и технику, педагогич. и социально-политич. установления. Данный тезис в обобщенном виде «Китайское — фундаментальная основа, западное — прикладное применение», во многом благодаря игре слов «китайское» (*чжун* [*1*]) — букв. «центральное», стал популярным лозунгом компромисса кит. духовной культурной традиции с зап. материальным новаторством. Однако с логич. позиций его подверг критике лучший в то время знаток зап. культуры **Янь Фу** (XIX–XX вв.), указавший на то, что *ти* [*1*] и *юн* [*2*] суть определения «одной вещи» (*и у*), а не различные сущности.

Радикально преодолевший консервативный негативизм по отношению к Западу **Сунь Ят-сен** (XIX–XX вв.) вместе с тем реанимировал восходящее к Фань Чжэню понимание *ти* [*1*] как «вещества и материи» (*у чжи*), а *юн* [*2*] как «души и духа» (*цзин шэнь*) («Цзюньжэнь цзиншэнь цзяоюй» — «Воспитание души и духа военных»).

Один из крупнейших кит. философов XX в. **Сюн Ши-ли** провозгласил соотношение *ти* [*1*] и *юн* [*2*] «основным вопросом философии», подчеркнув при этом, что они «допускают разделение, но реально недвойственны».

В кит. буддизме пара *ти–юн* использовалась для передачи целого ряда оппозиций, противопоставляющих ноуменальный и феноменальный миры. Один из создателей «учения о праджне» (**божэ-сюэ**) **Сэн-чжао** (IV–V вв.) утверждал, что «деятельное проявление — это нирвана (*цзи* [*4*]), а нирвана — это деятельное проявление; деятельное проявление и нирвана составляют единую телесную сущность (*ти* [*1*]); [они] имеют единый источник, но разные имена» («Божэ у-чжи лунь» — «Шастра о праджне как незнании»). Основоположник школы **хуаянь-цзун Фа-цзан** (VII–VIII вв.), развивая свою, основанную на махаянском принципе тождества нирваны и сансары, доктрину «беспрепятственного [взаимопроникновения] принципов (*ли* [*1*]) и дел/вещей (*ши* [*3*])», также утверждал тождество *ти* [*1*] и *юн* [*2*] как представляющих *ли* [*1*] и *ши* [*3*] («Хуа янь цзин и хай бай мэнь» — «Сто врат к морю смысла „Канона цветочной гирлянды“»). С их помощью гл. патриарх *чань*-буддизма (см. **Чань школа**) **Хуй-нэн** (VII–VIII вв.) в своей «Алтарной сутре» («Тань цзин») обосновывал «единосущность» (*и ти*) медитации (самадхи) и мудрости (праджня): «Медитация — это телесная сущность мудрости, мудрость — это деятельное проявление медитации».

В совр. кит. яз. на основе иероглифа *ти* [*1*] образованы филос. термины «бытие» (*бэньти* — букв. «коренная телесная сущность») и «субстанция» (*шити* — букв. «реальная телесная сущность»); математические, физические и биологич. термины, выражающие понятие «тело»; литературоведческие, выражающие понятие «стиль»; на основе *юн* [*2*] — филос. термин «прагматизм» (*шиюнчжуи*). В лингвистике оппозиция *ти–юн* знаменует противопоставление предмета предикату.

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 324.

А.И. Кобзев

ТУН СИНЬ

童心

Тун синь — «детское сердце», «простосердечие». Термин кит. философии, выражающий идею присутствия высшей мудрости в детской непосредственности, истины — в духовной простоте.

Изначально бином *тун синь* в классич. конф. произведениях был связан с представлением о ребячливости и глуповатой инфантильности. Впервые он встречается во входящем в «Тринадцатиканоние» (**«Ши сань цзин»**) «Комментарии Цзо [Цю-мина]» (**«Цзо чжуань»**, V в. до н.э.) к канонич. летописи **«Чунь цю»** («Вёсны и осени»): «Тогда князю Чжао было уже девятнадцать лет, а [он еще] как будто имел детское сердце» (Сян-гун, 31 г.). В возглавляющей «Тринадцатиканоние» и «Пятиканоние» (**«У цзин»**) «книге книг» кит. лит-ры «Чжоуские перемены» (**«Чжоу и»**, VIII–IV вв. до н.э.) присутствует аналогич. термин «детский взгляд [на вещи]» (*тун гуань*), также имеющий уничижительный смысл и характеризующий «путь (**дао**) ничтожных людей (*сяо жэнь*; см. **Цзюнь цзы**)»; (гексаграмма № 20 — *гуань* — Взгляд/Созерцание, первая черта, комментарий Сян).

Однако уже второй по значимости после самого **Конфуция** конф. авторитет **Мэн-цзы** (ок. IV — III в. до н.э.) выдвинул концепцию врожденной доброты (*шань* [*2*]) человеч. «природы» (**син** [**1**]) и на ее основании заключил, что, напротив, «великий человек (*да жэнь*) не утрачивает своего младенческого сердца (*чи цзы чжи синь*)». В этом выводе Мэн-цзы пришел к согласию с гл. теоретич. оппонентами конфуцианцев в классич. кит. философии — даосами (см. **Даосизм**), в основополагающем тексте к-рых **«Дао дэ цзине»** («Каноне Пути и благодати», V–II вв. до н.э.) акцентированно проведена мысль о тождестве «благодатной» (**дэ** [**1**]) мудрости и детскости. В пронизанном даос. идеологией энциклопедич. трактате II в. до н.э. **«Хуайнань-цзы»** (цз. 2) эта установка **Лао-цзы** (автора «Дао дэ цзина») получила выражение с помощью сочетания *тун синь* в повествовании о том, что люди «века совершенной благодати» (*чжи дэ чжи ши*) обладали «детским и невежественным сердцем» (*тун мэн чжи синь*). Во время возрождения конфуцианства в эпоху Тан (VII–X вв.) после периода доминирования даосизма и **буддизма** Лю Юй-си (VIII–IX вв.) пришел к сопоставлению «детского сердца» с естественной и искренней «небесной природой» (*тянь син*) человека («Шан ван фу» — «Ода скорби об ушедшем»).

В сформировавшемся в эпохи Сун (X–XIII вв.) и Мин (XIV–XVII вв.) **неоконфуцианстве** направлении **Лу Цзю-юаня** (XII в.) — **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.), называемом также «учением о сердце» (*синь-сюэ*), была возобновлена и развита традиция конф. мысли, восходящая к Мэн-цзы и проповедовавшая «сохранение детского сердца». В основу приведенного тезиса Ван Ян-мин положил свою концепцию тождественного «сердцу» (**синь** [**1**]) «благосмыслия» (**лян чжи**) как врожденно присущего каждому человеку интуитивного знания «небесных принципов» (*тянь ли*) и нравственных устоев.

Его наиболее оригинальный последователь **Ли Чжи** (XVI–XVII вв.), опираясь на эту концепцию создал специальное «учение о детском сердце» (*тунсинь-шо*). Учение было изложено в одноименном эссе, вошедшем в его знаменитую «Книгу для сожжения» («Фэнь шу», цз. 3; фр. пер.: J.-F. Billeter, 1979), к-рая после смерти философа действительно была имп. указом приговорена к сожжению. Именно у Ли Чжи понятие *тун синь* получило наивысшее развитие и впоследствии стало связываться прежде всего с его именем. Согласно крупнейшему зап. исследователю творчества Ли Чжи Ж.-Ф. Биллетеру, он даже превратил этот бином в новый филос. термин. Его смысловая новизна должна была служить залогом правильного и однозначного понимания вкладываемого в него содержания, к-рое он хотел отличить от заключенного в сходных выражениях, использовавшихся совр. ему сторонниками Ван Ян-мина — *чи цзы чжи синь* («младенческое сердце»), *лян чжи* («благосмыслие»), *чжэнь синь* («истинное сердце»). Ли Чжи определил «детское сердце» посредством последнего понятия, разъяснив, что оно является «лишенным фальши, всецело истинным, рождающим самый первый помысел (*и* [*3*]) коренным сердцем (*бэнь синь*)». Хотя, с одной стороны, устремления «детского сердца» просты, обыденны, связаны с «ношением одежды и употреблением пищи», с другой — из него «не может не происходить высшая культура (**вэнь**) Поднебесной». Но

с годами оно утрачивается под воздействием окружающей действительности. Чтобы избежать этого, надо избавляться от засоряющей сознание информации, навязываемой внеш. миром, и, соблюдая духовную бдительность, предаваться чтению канонич. лит-ры. Такой пример сохранения «детского сердца», позволяющего стать «истинным человеком» (*чжэнь жэнь*), Ли Чжи видел в лице Ван Ян-мина, к-рый сам в одном стихотворении заметил, что и в 50 лет, несмотря на явные признаки старения, ощущает в себе «детское сердце» («Гуй хуай» — «Возвратные мысли»). На неоконф. философию Ли Чжи помимо даосизма повлиял и буддизм, что, видимо, связано с буд. положением, согласно к-рому «дитя играючи творит буд. дела» (*тун цзы си цзо фо ши*), и общей концепцией (особенно **чань школы**) о «сердце будды» (*фо синь*), присущем всякому существу.

В отечеств. китаеведении В.С. Манухин и Л.Д. Позднеева уподобляли «детское сердце» у Ли Чжи понятию tabula rasa Локка и концепции врожденного равенства человеч. умов Гельвеция.

** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Манухин В.С.* Взгляды Ли Чжи и творчество его современников // Труды межвузовской науч. конференции по истории литератур зарубежного Востока. М., 1970; *Позднеева Л.Д.* Литература Китая // Литература Востока в средние века. Ч. 1. М., 1970; *Billeter J.-F.* Li Zhi, Philosophe maudit (1527–1602). Genève, 1979, p. 250–258.

А.И. Кобзев

ТЯНЬ [1]

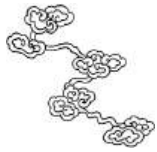
天

Тянь [**1**] — «Небо». Одна из гл. категорий кит. культуры и философии, выражающая понятия: 1) бога, верховного божества, высшей божественной силы; 2) природы, естества, естественности, натуральности; 3) небосвода как носителя астрономич. и метеорологич. объектов и явлений; 4) неба как основополагающего структурного элемента космоса, соответствующего времени и оппозиционного земле (*ди* [*2*]), соответствующей пространству, а также входящего в мирообразующую триаду (**сань цай**): небо–земля–человек.

Иероглиф *тянь* [*1*] присутствует в кит. эпиграфике — гадательных надписях на костях эпохи Шан-Инь (2-я пол. II тыс. до н.э.), где, согласно господствующей т.зр., восходящей к **Ван Го-вэю** и Ло Чжэн-сюю, представляет собой изображение человека с линейно (двумя горизонтальными чертами, т.е. цифрой «2»), квадратно или кругообразно выделенной головой , что подразумевает обозначение верха в самом человеч. теле (темени, макушки) или над ним (пространства над головой). Б. Карлгрен видел в этом графич. этимоне образ антропоморфного божества. Исходное значение *тянь* [*1*] — «макушка на голове человека» и «большой». К этим двум идеям прибавилась третья, связанная с более поздним написанием иероглифа *тянь* [*1*] , — «единое» как значение верхнего элемента стандартизировавшейся формы знака, зафиксированного и истолкованного в первом в Китае полном толково-этимологич. словаре «Шо вэнь цзе цзы» (нач. II в. н.э.).

Возможно, подобная графич. эволюция и соответствующая семантич. интерпретация связаны с тем, что на рубеже II и I тыс. до н.э., с наступлением эпохи Чжоу, иероглиф *тянь* [*1*] стал означать единое высшее безличное божество, к-рое сменило в этой роли верховной мироуправляющей силы «высшего божеств. первопредка» (*шан ди*) предшествующей эпохи Шан-Инь.

В протофилос. текстах нач. Чжоу (1-я пол. I тыс. до н.э.) *тянь* [*1*] выступает как Небо, дающее начало «вещам» (**у** [**3**]) и «принципам» (**ли** [**1**]), направляющее ход истории посредством добродетельных государей, за чьими действиями оно наблюдает глазами народа. Если правящая власть приобретает аморальные черты и тем самым вносит в мир дисгармонию, Небо восстанавливает порядок, сменяя правителя (династию) или, в случае династии Чжоу, пуская в ход воспитующие и наказующие меры (**«Шу цзин»**; см. также **«Ши сань цзин»**). *Тянь* [*1*] — это всевыразимая грандиозная и величеств. сила, создавшая мир, народ и этические ценности, использующая государей и чиновников для управления мирозданием.



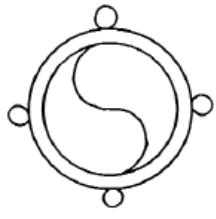
В этих же памятниках нашла отражение идея «небесного предопределения», или «мандата Неба» (*тянь мин*; см. **Мин [1]**), к-рая легла в основу далее развитой конфуцианцами (см. **Конфуцианство**) и господствовавшей до конца империи в 1911 теории гос. власти. Весь этот трехтысячелетний период Китай самоидентифицировался как расположенный «под Небом», т.е. Поднебесная (*Тянься*), император полагался «сыном Неба» (*тянь цзы*), а важнейшим общегос. культом было поклонение Небу, осуществлявшееся прежде всего в виде имп. жертвоприношения на круглом, подобном Небу (в отличие от квадратной Земли), алтаре, расположенном в ритуально прерогативном месте — на юге от столицы.

В кит. философии иероглиф *тянь* [*1*] стал носителем понятия Природы как универсального целого. По определению **Го Сяна** (III–IV вв.), «Небо — собирательное имя (*цзун мин*) тьмы вещей» (комментарий-*чжу* к гл. 2 «Чжуан-цзы»; см. **Чжуан-цзы**). Представление о естественности *тянь* [*1*] было развито прежде всего в **даосизме**, основополагающий канон к-рого, **«Дао дэ цзин»**, гласит: «Человек следует как закону Земле, Земля — Небу, Небо — Пути-**дао**, Путь-*дао* — самому себе» (§ 25). В «Чжуан-цзы», где иероглиф *тянь* [*1*] входит в название 4 из 33 глав, соотношение Пути-*дао* и Неба перевернуто, благодаря чему последнее представлено высшей формой естественности: «Государь (*цзюнь*) получает начало от благодати (**дэ [1]**) и завершеность (*чэн* [*2*]) — от Неба... Благодать объединяется Путем-*дао*, а Путь-*дао* — Небом», поэтому «действующее недеянием называется Небом» (гл. 12).

Подобный подход был привнесен в конфуцианство **Сюнь-цзы** (III в. до н.э.), к-рый решительно отсек характерный для протофилос. и раннеконф. памятников религ.-волюнтаристский смысл *тянь* [*1*] и ограничился его истолкованием либо как части Вселенной, составляющей пару Земле и входящей в «триаду» (*сань* [*2*]; см. **Сяншучжи-сюэ**) с Землей и человеком, либо как самое природу («естественность»), порождающую все вещи и человека. В специально посвященной этой категории гл. 17 «Сюнь-цзы» под назв. «Тянь лунь» («Суждения о Небе») дано определение Неба как «лишенного телесной формы (**син [2]**)» и «совершающего» (*чэн* [*2*]) все в мире, имея своим «назначением» (*чжи* [*10*]) «совершать без [целенаправленного] деяния (**вэй [1]**) и достигать (*дэ* [*2*]) без стремления». «Действиям (*син* [*3*]) Неба присуще постоянство (*чан* [*2*])», и продуктом этой законосообразной, но не преднамеренной деятельности является человек во всей полноте своих физич. и психич. качеств: «Когда небесное назначение установлено и небесный результат получен, образуется телесная форма и рождается дух (*шэнь* [*1*])». Производные отсюда эмоции суть «небесные чувства (*цин* [*2*])», органы чувств — «небесные чиновники (*гуань* [*3*])», а руководящее ими сердце — «небесный государь (*цзюнь*)».

Радикальная натурализация Неба повлекла за собой не только отрицание ранее приписывавшихся ему божеств. и сверхъестеств. сил, но и признание за человеком возможности «познания Неба» и «подчинения (*чжи* [*8*]) небесного предопределения (*мин* [*1*])», т.е. определенного контроля над природой и собств. судьбой. То, что «совершенномудрый человек действует, не стараясь познать Небо», означает отказ от попыток произвольного воздействия на естеств. процессы, но все-таки доступное людям «познание Неба» подразумевает согласную с природным порядком вещей успешную жизнедеятельность. При таком подходе у Сюнь-цзы «благородный муж почитает находящееся в себе» и «сбережение Неба само приводит к сбережению Пути-*дао*».

У́же *тянь* [*1*] понималось в пространственном — «простор над головой» — и временно́м — «день, сезон, время года» — смыслах (подобно франц. слову temps, *тянь* [*1*] — это «время» и «погода»). Пространственное значение «Неба» самоочевидно и не нуждается в особых разъяснениях, временно́е же специально определялось кит. философами. В «Шу цзине» (гл. 3) сказано, что «времена (*ши* [*1*]) — это небесный Путь-*дао*»; в **«Ли цзи»** (гл. 7–9, см. **«Ши сань цзин»**) — что «Небо рождает времена», а в **«Сунь-цзы»** (I, 3) дана прямая дефиниция: «Небо — это... распорядок (*чжи* [*8*]) времен».



Единый пространственно-временной смысл термина «небо» отражен в высказывании **Ян Сюна**: «Объединение неба называется пространством (*юй* [*2*]),

разделение пространства называется временем (*чжоу* [*1*])» («Тай сюань цзин», цз. 7, ч. 5 «Сюань ли»). Использованные Ян Сюном обозначения пространства (*юй* [*2*]) и времени (*чжоу* [*1*]) вместе образуют кит. эквивалент термина «вселенная» — **юй чжоу**. Соответствующие их определения содержатся, напр., в «Чжуан-цзы» (гл. 23) и **«Хуайнань-цзы»** (цз. 11): «Имеющее реальность, но не имеющее местоположения — это пространство (*юй* [*2*]); имеющее длительность, но не имеющее ни начала, ни конца (досл. „ни корня, ни верхушки“), — это время (*чжоу* [*1*])»; «Уходящее и древнее, наступающее и нынешнее называются временем (*чжоу* [*1*]). Четыре стороны и верх и низ называются пространством (*юй* [*2*])». Синоним *юй чжоу — тянь ди*, к-рый адекватно передается словом «космос», букв. переводится как «небо–земля».

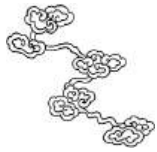
Синонимичность терминов *юй чжоу* и *тянь ди* состоит не только в их употреблении, но и в исходной семантике: «земля» соответствует «пространству», а «небо» — «времени» (поэтому, напр., в «Сюнь-цзы» говорится: «Небо обладает своими временами (*ши* [*1*]), Земля обладает своими материалами»). Последнее соответствие вполне проясняет вышеуказ. временной смысл иероглифа *тянь* [*1*], а также то, что традиционным символом неба в Китае считался круг, к-рый как раз не имеет ни начала, ни конца (неслучайно в § 7 «Дао дэ цзина» небу приписывается объединяющий его со временем атрибут длительности — *чан* [*1*]). И тот же смысл «пространство-время» (досл. «век-пределы») у наиболее распространенного в совр. кит. яз. синонима двух указанных терминов — *ши цзе*, обычно переводимого словом «мир».

Наконец, в качестве обозначения пространственно-временной сущности мыслилась кит. философами и самая общая мирописательная категория *дао*, приобретающая в таком понимании значение «универсум». Достаточно сравнить вышепривед. определение пространства и времени из «Чжуан-цзы» (гл. 23) с содержащимся там же определением *дао* как «имеющего реальность, но не имеющего местоположения, имеющего длительность, но не имеющего ни начала, ни конца». В «Хуайнань-цзы» (гл. 1) прямо говорится о том, что «*дао*... связует пространство и время». И в целом это вполне логично, поскольку Путь-*дао* есть универсальный символ движения, к-рое представляет собой естеств. синтез пространства и времени.

Временной смысл обнаруживается также в производных от *тянь* [*1*] понятиях «небесное предопределение» («судьба») — *тянь мин* и «Поднебесная» — *Тянься*, т.е. занимающий определенную территорию («земля») и живущий во времени («небо») социальный организм («человек»). Временна́я характеристика является существенным признаком структурно троичного (*сань цай*) и медиативного (*сань* [*3*]) понятия «Поднебесная» именно потому, что оно распространяется на живущих во времени людей, а не на безличные географич. пространства, для к-рых и миг и вечность безразличны.

Фундаментален также факт обозначения иероглифом *тянь* [*1*] природы отдельного человека (напр., «Чжуан-цзы», гл. 19, 23). С этимологич. т.зр. это легко объяснимо: *тянь* [*1*] производен от иероглифа *жэнь* [*1*] («человек»). Теоретич. осмыслением данного лингвистич. явления стал принцип «единства» (*и* [*2*]) Неба и человека, к-рое в кит. философии трактовалось как взаимное «совпадение» («согласование» — *хэ* [*3*]; «Чжоу и», гексаграмма № 1, «Вэнь янь чжуань»), «проникновение» (*тун* [*2*]; «Хуайнань-цзы», гл. 20), «участие» (*юй* [*4*]), «дополнение» (*фу* [*5*]), «подобие» (*ю* [*2*]), «родство» (*лэй*), «восприятие» (*гань*) и «реагирование» (*ин*; «Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35; цз. 11, гл. 41; цз. 12, гл. 49; цз. 13, гл. 57). В раннем конфуцианстве этот принцип с наибольшей последовательностью развил **Дун Чжун-шу** (II в. н.э.), а у истоков **неоконфуцианства** его зафиксировал **Чжан Цзай** в тезисе о «совпадающем единстве Неба и человека» (*тянь жэнь хэ и*; «Чжэн мэн», гл. 17, ч. 2), что было усилено корректирующей репликой братьев Чэн (XI — нач. XII в.; см. **Чэн И; Чэн Хао**): «Небо и человек в корне не двойственны, и нет необходимости говорить о совпадении [в их единстве]» («И шу», цз. 6).

Но слово *тянь* [*1*] используется китайцами и там, где мы употребляем слова «бог», «божество», о чем особенно ярко свидетельствуют тексты **Мо Ди** и Дун Чжун-шу. Т.о., глобальные антиномии зап. культуры: «человек–бог», «человек–природа»,



«бог (трансцендентное) — природа (имманентное)», «пространство–время» (поэтич. иллюстрацией последней из них может служить строка Н. Гумилева: «Есть Бог, есть мир, они живут вовек», а пример попытки преодолеть все эти оппозиции, конечно на европ. лад, являет собой ода Г.Р. Державина «Бог») в Китае снимаются в синтезирующем их понятии *тянь* [*1*]. В рамках кит. культуры интегральному состоянию природного и сверхприродного «в Небе» соответствует интегральное состояние души и тела на Земле. Европ. теологич. проблематика, основанная на различении духовного (идеального) и телесного (материального), с одной стороны, божественного (свободного) и природного (необходимого) — с другой (что в перекрест дает четыре парных сочетания), практически непереводима на *вэньянь* (см. **Вэнь**), письменный язык традиц. кит. культуры, использующий иероглиф *тянь* [*1*] во всех указанных смыслах.

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 20–21, 32–36; *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, указ.; История китайской философии. М., 1989, с. 13–16; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Понимание мира как единства времени и пространства в традиционном Китае // Антропология культуры. Вып. 1. М., 2002, с. 181–187; *Крил Х.Г.* Становление государственной власти в Китае. СПб., 2001, с. 343–351; *Крюков В.М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997, с. 192–209; *Мартынов А.С.* Несколько замечаний о комплексе «Небо–Земля» в китайских художественных, политических и философских текстах // Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982, с. 541; Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2000, с. 121–122; *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985, с. 72–119; *Федорук В.* Трактовки Неба в литературном творчестве Лю Цзунъюаня («Слово о Небе») // Проблемы восточной филологии. М., 1979, с. 72–78; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 42–44, 66–70; *Cheng A.* De la place de l'homme dans l'univers: la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise // Extrême-Orient, Extrême-Occident. 1983, № 3, p. 11–22.

А.И. Кобзев

ТЯНЬ ЛИ ЖЭНЬ ЮЙ

天理人欲

Тянь ли жэнь юй — «небесный принцип и человеческие желания»; сокр. *ли юй*. Понятия кит. философии. Впервые упоминаются в тексте **«Ли цзи»**, гл. «Юэ цзи» («Записки о музыке»): «Если чувственное отношение человека к вещам предельно ограничено, а его доброе и злое отношение к людям не переступает нравственной меры, то вещи действуют по назначению и человек следует за ними. Когда же человек изменяется вещами, тогда гибнет небесный принцип (*тянь ли*) и до предела развертываются человеч. страсти (*жэнь юй*)». Т.о., утверждается, что человеку изначально присущ небесный принцип, следуя к-рому он должен усмирять свои страсти, т.е. ограничивать эмоционально-чувственную и познавательную деятельность. Специально этой теме были посвящены теоретич. дискуссии в период династий Сун (X–XIII вв.) и Мин (XIV–XVII вв.) в рамках «учения о принципе» (*ли-сюэ*). Под словосочетанием *тянь ли* неоконфуцианцы (см. **Неоконфуцианство**) понимали по существу такие неизменные нравственные принципы человеч. существования, как «гуманность» (**жэнь** [**2**]), «справедливость» (**и** [**1**]), «благопристойность» (**ли** [**2**]) и «мудрость» (**чжи** [**1**]), под словосочетанием *жэнь юй* — живые человеческие страсти.

Чэн И (XI в.) придерживался традиционной точки зрения, согласно к-рой «небесные принципы» и «человеческие желания» диаметрально противоположны и отрицают друг друга: «О, как же страдают люди от своих желаний! Люди, совершающие недобрые дела, побуждаются к этому своей страстью» («И шу», гл. 25). Ту же мысль отстаивал **Чжу Си** (XII в.): «Если небесный принцип сохраняют, то человеч. желания погибают; если же человеч. страсти одерживают победу, то небесный принцип погибает» («Чжу-цзы юй лэй», гл. 13).

Наиболее полное воплощение «небесного принципа» в человеке было представлено в концепции **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.) о «доведении до конца благосмыслия», т.е. того, что «объединяет совершенномудрых и глупых».
Противоположное решение проблемы соотношения «небесного принципа» и «человеческих желаний» — их объединение — было предложено Ху Хуном (XI в.), Е Ши (XII в.), Чэнь Лянем (XII в.), **Ван Фу-чжи** и **Дай Чжэнем** (XVIII в.).

** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.

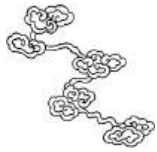
В.В. Зайцев

ТЯНЬТАЙ-ЦЗУН

天台宗

Тяньтай-цзун — одна из первых буд. школ (см. **Буддизм**), оформившихся в Китае. Ее основатель — монах Чжи-и (538–597), хотя основы учения были заложены его учителями — Хуй-вэнем и Хуй-сы. Название школы происходит от назв. горы Тяньтайшань на востоке Китая (совр. пров. Чжэцзян), где долгое время жил и проповедовал Чжи-и. Поскольку осн. канонич. текстом школы является «Лотосовая сутра» («Мяо фа лянь хуа цзин» — «Сутра Лотоса благого Закона», санскр. «Саддхарма-пундарика-сутра», сокр. «Фа хуа цзин» — «Сутра цветка Закона»), ее называют также «школой Сутры Лотоса» (*фахуа-цзун*).
Предпочтение, оказываемое школой *тяньтай* «Лотосовой сутре», тесно связано с доктриной классификации учений (*пань цзяо*), обосновывающей ее преимущество перед др. школами. Эта доктрина называется «пять периодов — восемь учений» (*у ши ба цзяо*).
Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности, трансе (самадхи) «морского отражения» (*хай ин саньмэй*; см. **Саньмэй**). В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абс. единство бесконечного ума. Свое видение Будда изложил в «Аватамсака-сутре» и проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже для них она оказалась слишком сложной и непонятной. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно и в Бенаресе (Варанаси) стал проповедовать учение о «четырех благородных истинах» и причинно зависимом происхождении (хинаяна). После усвоения этого учения, Будда проповедовал махаянскую теорию сознания (йогачару), а затем — махаянское учение о бессущностности и пустотности дхарм (мадхьямику). И только после того, как ученики были т.о. подготовлены к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им «Лотосовую сутру», к-рая и стала итогом его наставлений. Перед самой своей кончиной и окончательным уходом в нирвану (см. **Непань**) Будда проповедовал еще «Махапаринирвана-сутру», к-рая в школе *тяньтай* рассматривается как сутра, подтверждающая высшую истинность «Лотосовой сутры».
Утверждается, что содержание «Сутры Лотоса» тождественно высшей истине «Аватамсака-сутры», однако по форме «Лотосовая сутра» превосходит последнюю: «Аватамсака-сутра» понятна, да и то с большим трудом, людям только с самым сильным и развитым интеллектом, тогда как «Лотосовая сутра» доступна и понятна как людям наиболее умным и образованным, удовлетворяя их требования, так и простым и невежественным. Следовательно, заключает Чжи-и, именно учение «Лотосовой сутры» является всеобъемлющим, законченным, совершенным, «круглым» (*юань* [*4*]).
Обычно считается, что учение *тяньтай-цзун* базируется на мадхьямике Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко от классич. мадхьямики и представляет собой вариант теории татхагата-гарбхи (кит. **жулай цзан**). Две важнейшие идеи *тяньтай-цзун* — доктрина *и нянь сань цянь* («в одном [акте] сознания — три тысячи [миров]») и концепция «единого ума/сознания» (*и синь*, санскр. экачитта). Психопрактич. сторона учения школы выражается в доктрине *чжи гуань* («прекращение и созерцание»), восходящей к раннебуд. практике шаматха випашьяна («успокоение и аналитическое созерцание»), но приобретшей в рамках *тяньтай-цзун* специфич. формы.

乙



И доктрина *и нянь сань цянь*, и концепция «единого ума/сознания» тесно связаны с космологич. представлениями буддизма, прежде всего, с воззрением, согласно к-рому каждый тип живых существ и его «местопребывание» могут рассматриваться двояко: как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир.

Таких миров/типов живых существ традиция школы *тяньтай* насчитывает десять. Прежде всего, это шесть миров сансарических существ: миры адов, голодных духов, животных, людей (имеются в виду только «мирские люди», «профаны» — *су жэнь*, санскр. притхагджана), асуров и божеств. К этим мирам сансары добавляются еще четыре мира «благородных личностей» (*сянь*, санскр. арья пудгала): мир шраваков, пратьекабудд, бодхисаттв и мир Будды.

Каждый из этих миров присутствует в любом другом мире: миры как бы проникают друг в друга, мир адов присутствует в мире Будды (отсюда и весьма оригинальная «гностическая» идея буддизма *тяньтай* о том, что природе Будды присуще не только добро, но и зло), но и мир Будды присутствует в адах; умножение 10 на 10 дает сто миров. Каждый мир рассматривается еще в трех отношениях, каждое из к-рых тоже получает статус особого мира (*ши цзянь*): 1) мир существ (рассмотрение каждого мира в аспекте населяющих его существ); 2) мир пяти скандх (рассмотрение каждого мира в психологич. аспекте как уровень развертывания сознания существ; см. **У юнь**); 3) мир-страна (рассмотрение каждого мира как вместилища живых существ).

Умножение десяти миров на три дает тридцать миров. Далее следует перемножение уже имевшихся ста миров и полученных тридцати, что и дает число «три тысячи». В этом учении ясно просматривается сущность *тяньтай-цзун* как результата взаимодействия инд. и собственно кит. традиций, к-рое здесь проявилось через взаимовлияние инд. филос. психологии и кит. комбинаторики и нумерологии, т.е. идеологически значимых операций с математич. или квазиматематическими объектами; нумерология играла очень важную роль в традиц. кит. философии.

Все три тысячи миров существуют не только объективно и не только как содержание сознаний живых существ, но все они равным образом опираются на абс. «единый ум/сознание» (*и синь*). Концепция *и синь* теснейшим образом связана с тяньтайской доктриной «Вечного Будды».

В «Лотосовой сутре» Будда говорит, что только глупцы отождествляют его с Сиддхартхой Гаутамой, обретшим пробуждение под Древом Бодхи: Будда пробужден извечно, он никогда не рождается и никогда не умирает. Основатели *тяньтай-цзун* сделали из этих высказываний вывод, что Будда есть истинная сущность, подлинная реальность как всей Вселенной в целом, так и каждого существа в отдельности, — все наделено изначально просветленной природой Будды (*фо син*). Этот тезис школы *тяньтай* отличает ее от всех других школ кит. (и не только китайского) буддизма. *Тяньтай-цзун* утверждает, что природой Будды наделены не только живые существа (сантана, «психические континуумы»), но и вещи, «неживая природа» (асантана, «не-континуумы»), другие же школы считают только живые существа обладателями природы Будды, тогда как «неживая природа» выступает лишь их коррелятом. Следует отметить, что этот своеобразный тяньтайский пантеизм оказал огромное влияние на искусство Дальнего Востока, особенно на поэзию и живопись Китая и Японии, пронизанных переживанием образов природы как многообразных явлений единого Абсолюта.

В учении *тяньтай-цзун* в полной мере проявился субстанциализм кит. буддизма, граничащий с элементами панпсихизма и пантеизма.

Еще один аспект учения школы *тяньтай* — ее теория трех истин (*сань ди*; см. **Сань ди юань жун**). По форме она восходит к теории двух истин (**эр ди**) Нагарджуны, однако по сути радикально отличается от последней, хотя определенная преемственность идей, конечно, сохраняется.

Первая истина гласит, что, поскольку любое явление причинно обусловлено, оно лишено самобытия и фактически бессущностно, будучи своего рода проявлением той совокупности причин и условий, к-рые ее породили. Эта «истина пустоты» (*кун ди*) в целом соответствует учению Нагарджуны.

Вторая истина называется «истиной о ложном», или «условной истиной» (*цзя ди*). Она сводится к тому, что все явления лишены истинной сущности, неизменной и постоянной основы и поэтому подобны иллюзорным образам или порождениям фантазии (*хуань, хуа*).

Третья истина называется «истиной срединного пути» (*чжун дао ди*), т.е. пути между двумя крайними точками зрения. Она заключается в том, что в действительности все явления наделены одной и той же «дхармовой природой» (*фа син*), не рождаются и не гибнут, будучи вечными проявлениями вечного будды. По существу, истиной в строгом смысле слова школа *тяньтай* считает только третью истину, тогда как первые две представляют собой лишь следствие неполного или неадекватного познания реальности. Др. словами, если мы будем рассматривать явления вне целостного миропонимания и без знания о тождестве чувственного мира и «единого ума будды», то с неизбежностью придем к первым двум ограниченным точкам зрения. Теория «единого ума/сознания» восстанавливает мир в его реальности, утверждая его тождественность с абсолютно пробужденным «умом Будды» и совершая в рамках буд. мировоззрения своеобразное «оправдание бытия».

В теории трех истин опять-таки присутствует результат взаимодействия фундаментальных для махаянского буддизма учений о тождестве сансары (кит. **лунь хуй**) и нирваны и об относительной и абс. истинах с традиц. натуралистической и космологич. направленностью филос. мысли Китая.

Психопрактика школы *тяньтай* прежде всего раскрывается в трактате «Мо хэ чжи гуань» («Маха шаматха випашьяна») — «Великий трактат о прекращении волнения сознания и аналитическом созерцании». В этом тексте утверждается, что методы созерцания были унаследованы школой *тяньтай* благодаря тайной устной передаче двух методов йоги: метода «золотого устного наставления», передаваемого от Будды Шакьямуни, и «метода нынешнего учителя», передаваемого от Нагарджуны.

Изложение основ психопрактики сопровождается в трактате Чжи-и детальным анализом всех положений тяньтайского учения и категорий философии данной школы.

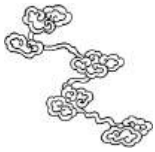
Школа *тяньтай* процветала в Китае до сер. IX в., после чего постепенно пришла в упадок, пережив период краткого возрождения в XI–XII вв. В нач. IX в. япон. монах Сайтё (767–822) начал распространять учение *тяньтай* (япон. тэндай) в Японии, где в IX–XII вв. оно получило широкое распространение и гос. поддержку. В XIII в. из тэндай выделилась школа монаха Нитирэна (1222–1282), делавшая особый упор на почитание «Сутры Лотоса» и повторение ее названия (по-япон. — Намо мёхо рэнгэ кё — Поклонение «Сутре Лотоса сокровенного Учения»). Эта молитва заменила всю сложную созерцательную практику шаматхи и випашьяны школы *тяньтай*. В остальном школа нитирэн-сю разделяет положения тэндайского учения, считая его наивысшим учением Единой Колесницы. В наст. время школа нитирэн-сю — одна из самых распространенных буд. школ Японии. Собственно школа тэндай также остается достаточно влиятельной. Ей принадлежат многочисленные монастыри, храмы, центры, благотворительные фонды и ун-ты.

Определенное распространение, хотя и незначительное, школа *тяньтай* имела в Корее и Вьетнаме.

Е.А. Торчинов

Тяньтай-цзун отличается разработанностью и систематизированностью догматики. Акцент на рациональном постижении сути буд. учения обусловил развитие категориального аппарата и большое внимание к толкованию догматов. Практически все они изложены в «Тяньтай сань да бу», записанных Чжан-анем, учеником Чжи-и.

В основе доктринального комплекса *тяньтай-цзун* лежит учение *и нянь сань цянь* («одно [мгновение] мысли — три тысячи»). «Три тысячи» — число проявлений десяти «миров дхармы». «Миры» — физич. и психич. состояния, к-рые способны переживать живые существа. Все «миры» взаимопроникаемы и наличествуют во всем сущем — и в том, что воспринимается как живое, и в том,



что считается неживым. Целью религ. практики в *тяньтай-цзун* считалась реализация в человеке «мира будд» и подавление других «миров».

Сущность «просветления» для спасения живого существа от всех зол мира разъясняет доктрина *чжи гуань* (варианты пер. — «прекращение [неведения] и постижение [истинного вида всех дел и вещей]», «самопрекращение и самопостижение»). Чжи-и выделил пять этапов постижения этой доктрины: 1) *фа синь* («пробуждение сердца [к стремлению достичь просветления]»); 2) *сю син* («овладение действием [согласно правилу]»); 3) *гань го* («ощущение плода», т.е. результата познания «великого смысла» *чжи гуань* и «овладения действием»); 4) *ле ван* («разрыв сети [страстей и заблуждений]»); 5) *гуй гу* («возвращение к месту») — постижение того, что в конце пути ждет нирвана (**непань**).

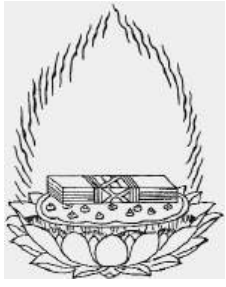
Фундаментальный принцип *тяньтай-цзун*, предусматривающий возможность спасения для всех живых существ, т.е. выявление в них «природы будды», нашел выражение в выделении «трех видов *чжи гуань*» (*сань чжун чжи гуань*). В качестве критерия при определении вида *чжи гуань* берется уровень «ментальных способностей» (**цзи** [**1**]) адепта к восприятию Закона Будды (впоследствии *цзи* [*1*] становится важнейшей категорией буд. психологии).

Первый вид *чжи гуань* — «постепенное» (*цзянь цы*) следование от «мелкого» к «глубокому». Этот метод предусматривает прохождение ряда ступеней от регулирования поведения на психич. уровне посредством заповедей и подготовки к медитативной практике до «сострадания к другим» на стадии архата, затем до стадии бодхисаттвы, помогающего спасаться другим, и достижения пути «вечного существования» (*чан чжу*). Т.о., осуществляется принцип «сначала — прекращение, потом — постижение». Второй вид *чжи гуань* — «неопределенное» (*бу дин*) — позволяет избежать прохождения всей цепи этапов от «мелкого» к «глубокому», применяя в зависимости от обстоятельств ту или иную доктрину без объяснения предваряющих ее доктрин. Третий вид *чжи гуань* — «совершенное и внезапное» (*юань дунь*) — заключается во «внезапном просветлении». В выделении «трех видов *чжи гуань*» проявилось стремление создателя доктринальной основы *тяньтай-цзун* объединить в ее рамках все буд. учения, представив их в качестве компонентов общей системы.

По материалам А.Н. Игнатовича

* *Чжи-и / Тиги.* Мохэ чжи гуань / Мака сикан (Великое самопрекращение и самопостижение). Т. 1–2. Токио, 1975; *Чжань-жань.* Десять врат недвойственности / Пер. и примеч. К.Ю. Солонина / Петербургское востоковедение. Вып. 8. СПб., 1996, с. 58–87; Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. А.Н. Игнатовича. М., 1998; Религии Китая: Хрестоматия. СПб., 2001, с. 267–306; *Игнатович А.Н.* Школа нитирэн. М., 2002; A Source Book in Chinese Philosophy / Tr., comp. by Chan Wing-tsit. Princ.–L., 1963, p. 396–405; ** *Игнатович А.Н.* Тяньтайская доктрина «чжи гуань» (общая характеристика) // XIV НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; *Розенберг О.О.* О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919; *он же.* Труды по буддизму. М., 1991; *Солонин К.Ю.* Учение Тяньтай о недвойственности // Петербургское востоковедение. Вып. 8. СПб., 1996, с. 41–57; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб., 2000, с. 186–190; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Фань Вэнь-лань.* Тан дай фоцзяо (Буддизм эпохи Тан). Пекин, 1979; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1989, т. 1, с. 273–278; т. 2, с. 91–98, 219–221; *Ch'en K.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964; *Hurvitz L.* Chih-I (538–597) / An Introduction into the Life and Ideas of Chinese Buddhist Mouk. Bridges, 1963; *Magnin P.* La Vie et l'œuvre de Huisi (515–577): Les Origins de la secte bouddhique chinoise du Tiantai. P., 1979.

А.И.Кобзев



У [3]

物

У [3] — «вещь», «объект», «предмет». Одна из центр. категорий кит. философии, сочетающая два основных значения: 1) вещь, существо, тварь, включая человека (*жэнь у* — букв. «человеч. вещь»); 2) предмет, объект, «не-я» как противоположность мыслящему субъекту (*у во* — букв. «вещь и „я“»). Исходные этимологич. значения: на иньских гадательных костях (XIII–XI вв. до н.э.) — «цвет вспаханной земли», «разноцветный», «пестрый бык»; более поздние, чжоуские, — «бык, жертвенное животное», «род, вид, класс», «обозначение, символ». Этимологич. наследием в семантике *у* [*3*] стали идеи оживотворенности (в иероглифе присутствует ключевой элемент «бык»), взаимосвязи с действующим субъектом (2-й компонент иероглифа, омонимичный фонетик имеет исходное значение «вспашка земли, земледелие»), классификации всего многообразия вещей и дел (пестроты мира) в «10 тыс. родов».

У [*3*] в целом трактовалось кит. философами как «оформленное» и деятельное (**вэй** [**1**]) проявление общемировой «пневмы» (**ци** [**1**]), подразумевающей также субстантивацию духовных начал. Согласно «Си цы чжуани» (IV в. до н.э.), «осемененная пневма образует вещи»; аналогично в **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.): наличие «семени» (**цзин** [**3**]) означает «рождение всякой вещи» от злаков и небесных светил до «навей и духов» (*гуй шэнь*). Под *у* [*3*] могли пониматься и материальное, телесно-чувственное явление (**Чжуан-цзы**, IV–III вв. до н.э.: «Все, что обладает видом, фигурой, звучанием, цветом, есть вещь»), и идеализированный образ действительности (в **«Дао дэ цзине» дао** — это *у* [*3*]). В древнекит. протологич. и лингвистич. теориях *у* [*3*] — общее обозначение референта любой номинации, необходимым коррелятом к-рого являются «имя» (*мин* [*2*]), «слово» (*янь* [*2*]), обозначение (*чжи* [*9*]) или сам обозначающий субъект: согласно **«Ли цзи»** (IV–I вв. до н.э.) «слова обладают *у* [*3*]», т.е. значениями; в **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.) «объединяющая любовь» и агрессивная война суть «вещи», отличные от частного, конкретного объекта — *ши* [*2*] («реалии»). В классификациях «имен» *у* [*3*] фигурирует в качестве наиболее общей категории — «всеобщего имени» (*да мин*) у моистов и «большого общего имени» (*да гун мин*) у **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.). В **«Гунсунь Лун-цзы»** (IV–III вв. до н.э.) *у* [*3*] и *чжи* [*9*] («палец, показатель») составляют универсальную оппозицию «означаемое — означающее». В понятии *у* [*3*] сочетаются также субстанциальный и процессуальный смыслы (ср. англ. thing, нем. Ding, франц. chose, лат. res и др. — «вещь», «дело», «обстоятельство»), что получило явное выражение в истолковании термина **гэ у** («выверение вещей»; см. **Чжи–син**) из **«Да сюэ»** (IV–II вв. до н.э.), древнейший комментатор к-рого Чжэн Сюань (II в. н.э.) уподобил *у* [*3*] «делам» (*ши* [*3*]), **Чжу Си** (XII в.) определил как «дела и вещи» (*ши у*), а **Ван Ян-мин** (XV–XVI вв.) — прямо как «дела». В отличие от зап. понятия «вещь», к-рое может быть применено к человеку только в уничижительном смысле, кит. *у* [*3*] включает и человека: «Указывая на число вещей, говорят: их тьма (десять тысяч). Человек является единицей в этом числе» («Чжуан-цзы»).

Как явления субстанционно-процессуальные, *у* [*3*] подчинены универсальному закону Пути (**дао**) и структурируемы «принципами» (**ли** [**1**]), что было сформулировано уже в **«Хань Фэй-цзы»** (III в. до н.э.): «Путь делает тьму вещей таковыми, каковы они суть, и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки (*вэнь*), формирующие вещи». Сочетание *у ли* («принципы вещей») стало синонимом науч. познания всего «между небом и землей», а в новейшее время сузилось до «физики». **Янь Фу** (XIX–XX вв.) использовал *у* [*3*] для перевода дарвиновских терминов «вид» (*у чжун*) и «борьба за существование» (*у цзин*). В совр. яз. *у* [*3*] — формант терминов «материя» (*учжи*) и «материализм» (*вэйучжуи*).

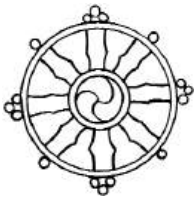
* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 85–92; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 155–164; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 216–238.

А.И. Кобзев

У ВО

無我

У во (санскр. анатма, анатма-вада) — «не-я». Одна из важнейших доктрин **буддизма**. Возникла в раннем буддизме в противовес ортодокс. учению брахманизма о существовании индивид. вечного субстанциального субъекта — «я», души и атмана — мирового духа, субстанции всего сущего. Вместо концепции атмана буддизм выдвинул доктрину «пяти скандх» (**у юнь**), т.е. пяти групп элементов, составляющих личность. Доктрина *у во* тесно связана с буд. учением о всеобщем непостоянстве. В отличие от атмана, скандхи и их элементы — дхармы (см. **Фа** [**1**], разд. 2) непостоянны, их возникновение и исчезновение причинно обусловлены. Из доктрины *у во* вытекали отрицание существования какой-либо субстанции — носителя отличных от нее качеств и положение о дхарме как единстве качеств и их носителя. Впоследствии в буддизме возникли учения о двух типах отсутствия «я»: пудгала найратмья (*во у во*; *жэнь у во* — «человеч. „не-я“») — об отсутствии единой души у личности; дхарма найратмья (*фа у во*) — об отсутствии самодостаточных и независимых единичностей (дхарм) вообще. Последняя доктрина характерна для буддизма махаяны и связана с концепцией «пустотности» (шуньята, **кун** [**1**]) сущего. Следствием доктрины *у во* явилось отрицание существования высшего существа — творца и промыслителя. Доктрина *у во* оказала значит. влияние на развитие средневек. кит. философии, прежде всего **даосизма** (см. **«Гуань Инь-цзы»**).



** *Кочетов А.Н.* Буддизм. М., 1983; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956; *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918; *он же.* Труды по буддизму. М., 1991; *Торчинов Е.А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосиб., 1986; *Perez-Remon J.* Self and Non-self in Early Buddhism. The Hague, 1981.

Е.А. Торчинов

乙

У ВЭЙ

無為

У вэй — «недеяние», «отсутствие [целенаправленной] деятельности». Термин кит. философии, в особенности **даосизма**. Состоит из иероглифа *у* [*Л*] («отсутствие/небытие»; см. **Ю–у**), выполняющего роль оптативного отрицания, и **вэй** [**1**] («деяние, свершение, осуществление»), означающего целенаправленный процесс деятельности по достижению конкретного состояния. Согласно прямой дефиниции «**Мо-цзы**» (гл. 40, опр. 75), «*вэй* [*Л*] — это стремление к желаемому (*юй* [*Л*]) на основе исчерпывающего знания (*чжи чжи*)». Даосы, провозгласив отказ от своевольного целеполагания и высмеяв веру в исчерпывающее знание, выразили в отриц. понятии *у вэй* принцип невмешательства в естеств. порядок вещей и ход событий ни с этич. (**конфуцианство**, моизм; см. **Мо-цзя**), ни с прагматич. (моизм, **легизм**) позиций. *У вэй* предполагает, однако, специфич. (органич. и спонтанную) активность в виде «осуществления недеяния» (*вэй у вэй*), «занятия делом недеяния» (*чу у вэй чжи ши*), чему присуща универсальная результативность, ибо такова сущность «постоянно бездействующего (*у вэй*), но все осуществляющего **дао**» и таково воплощение **дэ** [**1**] («Дао дэ цзин», § 2, 3, 10, 37, 51, 63; уточняющие определения даны также в гл. 36 «Гуань-цзы» и гл. 20 «Хань Фэй-цзы»). В «Чжуан-цзы» (гл. 7; см. **Чжуан-цзы**) *у вэй*, воплощающееся в самопроизвольном «превращении вещей» (*у хуа*), приобрело мистич. окрашенность как способность подобного пустоте или зеркалу «совершенного человека» выходить за пределы естества и «побеждать вещи» (*шэн у*), что стало теоретич. основой для т.н. религ. даосизма и производной от него «алхимии». В противоположность этой тенденции в синтезировавшем даосизм с др. филос. учениями трактате **«Хуайнань-цзы»** *у вэй* рационализировано как «следование вещам» (*инь у*) и «совершение дел в соответствии с принципами» (*сюань ли эр цзюй ши*; см. **Ли** [**1**]). Данную позицию укрепил **Ван Чун**, отождествивший *у вэй* с «небесной (природной)» (**тянь** [**1**]) «естественностью» (**цзы жань**), благодаря которой «вещи самоосуществляются» (*у цзы вэй*) («Лунь хэн», гл. 54). Конфуцианство также признавало принцип «недеяния», но распространяло его лишь на личность императора,

к-рый должен быть восприимчиво-пассивным проводником общекосмич. импульсов в социальную сферу («Лунь юй», XV, 4). Согласно конфуцианству, из круга деятельности «благородного мужа» (**цзюнь цзы**) исключались «малые пути (*дао*)» (там же, XIX, 4) и она существенно ограничивалась в экстремальных ситуациях — траура или отсутствия *дао* в государстве (там же, XVII, 21; VIII, 13).

Благодаря даос. распространению принципа *у вэй* на природу в целом впервые проникшее в Китай христианство в несторианской версии было оценено как «проповедующее недеяние» (указ императора Тай-цзуна 638 г. на Сианьской стеле).

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Yomc A.* Дао — Путь воды. Киев, 1996, с. 113–144; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, указ.; *Loy D.* Wei-wu-wei: Nondual Action // PEW. 1985, vol. 35, № 1.

А.И. Кобзев

У СИН

五行

У син — «пять элементов» («пять стихий», правильнее — «пять действий», «пять фаз» или «пять рядов»). Одна из основополагающих категорий кит. философии, обозначающая универсальную классификационную схему, согласно к-рой все осн. параметры мироздания — пространственно-временные и двигательно-эволюционные — имеют пятичленную структуру. Этимологич. значение иероглифа *син* [*3*] — «перекресток дорог» — определяет его семантику — «ряд», «шеренга», «движение», «ходьба». *У син* в т.н. космогонич. порядке суть «вода», «огонь», «металл», «дерево», «почва». Это не первосубстанции космоса, а символы, или первые и гл. члены, пяти рядов-классов, на к-рые разделяются все предметы и явления мира, как вещественные, так и невещественные. Каждый из этих рядов дает характеристику некоего состояния в процессуальной связи с другими рядами-состояниями, к-рые связаны с «огнем», «водой» и т.п. не субстанциально, как «первоэлементы-стихии» древнегреч. философии, а функционально. В генетич. смысле *у син* также не первичны, поскольку их появлению предшествуют по крайней мере два этапа — изначального «хаоса» (**хунь дунь**), «Беспредельного» (*у цзи*) или «Великого предела» (**тай цзи**), и космоса, дуализированного силами **инь–ян**. Возглавляя обширный набор всевозможных пятичленных множеств, как то: «пять сторон света», «пять времен года», «пять чисел», «пять благодатей (**дэ** [**1**])», «пять пневм», «пять цветов», «пять вкусов» и т.д., *у син* образуют сложную мирописательную систему. Она включает в себя значительное количество различных порядков *у син*, связанных между собой четкими структурными соотношениями и взаимопереходами. Важнейшие среди этих порядков — «взаимопорождение» (дерево–огонь–почва–металл–вода–дерево) и «взаимопреодоление» (почва–дерево–металл–огонь–вода–почва и т.д.) преобразуются друг в друга путем считывания противоположной последовательности элементов через один, что в геометрич. плане выступает как соотношение правильного пятиугольника и вписанной в него пентаграммы. Истоки учения об *у син* восходят к древнейшим (кон. II тыс. до н.э.) представлениям о пятеричном устройстве земной поверхности (*у фан* — «пять сторон», *у фэн* — «пять ветров-направлений») или более поздним (1-я пол. I тыс. до н.э.) классификациям результатов хозяйственно-трудовой деятельности человека (*лю фу* — «шесть складов», *у цай* — «пять материалов»). В **«Гуань-цзы»** (V–III вв. до н.э.) говорится, что *у син* были созданы мифическим императором Хуан-ди наряду с пентатоникой и пятью чиновничьими рангами. Древнейший текст, излагающий систематизированные представления об *у син*, — гл. «Хун фань» из **«Шу цзина»**. Развитую форму учение об *у син* обрело в IV–II вв. до н.э., чему во многом способствовали **Цзоу Янь** и **Дун Чжун-шу**. В дальнейшем оно стало одной из основ универсальной методологии «учения о символах и числах» (**сяншучжи-сюэ**) и неотъемлемой частью практически

всех филос. и науч. построений, в наст. время продолжая играть ведущую роль в теории кит. медицины, психопрактики, боевых искусств, геомантии.

* Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 104–111; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 125–127, 227–239; *Ван Тинсян*. Разговор о пяти элементах / Пер. Е.Г. Калкаева // Человек и духовная культура Востока. М., 2003, с. 101–105; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 46–56; *он же*. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу // Китай. Япония. История и филология. М., 1961; *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2002, с. 35–42; История китайской философии. М., 1989, с. 30–34, 191; *Кобзев А.И.* Классификационная схема «пять элементов» — у син // XIII НК ОГК. Ч. 1. М., 1982.; *он же*. О категориях традиционной китайской философии // ААС. 1982, № 1; *он же*. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина» // XII НК ОГК. Ч. 1. М. 1981; *он же*. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.; *Рубин В.А.* Древнекитайская космология и теория *фа-цзя*; Концепции *у-син* и *инь-ян* // *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999; *У Цзинь*, *Ван Юншэн*. Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». Киев, 2001, с. 179–213; *Фэн Ю-лань*. Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 155–156.

А.И. Кобзев

Категория *у син* — «сопряжение [двух] пятерок» — одна из базовых для кит. культуры в целом. Обозначая энергийную статико-динамич. конструкцию внутри космич. пустоты (хаоса), она является структурно-функциональным архетипом культуры **дао**. Согласно древнекит. филос. учениям, культура *дао* представляет собой целостный живой организм, сочетающий две совершенные формы — сферу и куб. Во взаимодействии они пытаются охватить друг друга и образуют объемную пульсирующую форму — «кубосферу».

Организм *дао*, один и единственный, свободно плавает во вселенском вакууме. Объем его наполнен хаосом-пустотой, в к-ром растворены три качеств. состава — телесный, духовный и идеальный (мыслительный). Жизнь *дао* покоится на энергетич. ритмах *инь* [*1*] и *ян* [*1*] (см. **Инь–ян**). Под их воздействием в объеме *дао* на вертикальном диаметре сферы образуются пять янских точечных полей, располагающихся один над другим, а в горизонт. квадратном сечении куба — пять иньских точечных полей, располагающихся по четырем углам квадрата и в центре. Они соотносятся как парные аналоги: каждому полю *инь* [*1*] соответствует поле *ян* [*1*]. Поля заряжают объем *дао*, работая на бесконечно малых энергиях. В центре иньское горизонт. и янское вертикальное построения полей перекрещиваются и создают бинарное поле *цзы* [*3*]. Оно оказывает обратное воздействие на иньское и янское построения и расчленяет вертикальный ряд полей на две триады *инь-цзы-ян* — внутреннюю, с ближайшими к нему двумя полями, и внешнюю, с двумя периферийными полями, превращая их в диады *инь* [*1*] и *ян* [*1*]. Поле *цзы* [*3*] подразделяет также горизонт. иньское построение на две триады, перпендикулярно пересекающиеся по диагоналям квадрата. Эти триады заряжены по принципу зеркальности, или обратности, т.е. там, где у одной триады находится поле *инь* [*1*], у другой — поле *ян* [*1*], и наоборот. Т.о., пятичастные вертикальное и горизонт. построения, будучи только янским и иньским, в триадах *инь-цзы-ян* включают в себя свою противоположность. В единстве триады *инь-цзы-ян* пятичастные горизонт. иньское и вертикальное янское построения дают ключевую формулу «трех и пяти», исчерпывающую все возможные перемены космоса. Эта формула запечатлена в «И цзине» («три и пять сплетают их [перемен] счисления»). Все это и есть объемная статич. конструкция архетипа *у син* культуры *дао*.

Иньские и янские поля архетипа *у син* конденсируют телесный, духовный и идеальный состав хаоса-пустоты и воплощают его в пяти физич. элементах — *му* [*3*], *хо*, *ту*, *цзинь* [*2*], *шуй* (дерево, огонь, земля, металл, вода), в пяти духовных элементах, коррелятивных предыдущим, — **жэнь** [**2**], **ли** [**2**], **синь** [**2**],

и [**1**], **чжи** [**2**] (человеколюбие, ритуал, доверие, долг, знание) и в идеально-числовых элементах — пяти янских нечетных числах (1, 3, 5, 7, 9) и пяти иньских четных числах (2, 4, 6, 8, 10). Данные элементы представляют собой онто-гносео-психологическое единство и служат строительным материалом всех вещей космоса. В плоскостной проекции иньские и янские элементы укладываются в девятипольную матрицу (*цзин* [*1*]) т.н. магического квадрата, что хорошо видно на примере числовых элементов: нечетные числа занимают позиции прямого креста, четные числа — диагонального креста (центр. «5» в функции бинарного нечетно-четного элемента содержит в себе и нечетное число 5, и четное число 10):

Матрица магического квадрата

	a	b	c
I	8	3	4
II	1	5	9
III	6	7	2

Под воздействием заряженности триад *инь-цзы-ян* элементы горизонтали и вертикали сходятся попарно в центре, погашают энергетич. противостояние, сливаются в единство и вновь расходятся под натиском новой пары элементов, стремящихся к центру. В полном цикле сопряжения элементы сплетают генетич. спираль культуры *дао*. Она несет в себе общий генетич. код и закладывает его в каждую вещь.

Всего возможны три осн. типа спиральных траекторий динамич. связи элементов в *у син*. Первый тип с приоритетом горизонт. иньского построения элементов задает генетич. код естественности (**цзы жань**). Его подхватывает и разрабатывает в теорию своей филос. культуры *дао* **даосизм**. Второй тип с приоритетом вертикального янского построения элементов задает генетич. код искусственности (цивилизации, *вэнь мин*). Его подхватывает и разрабатывает в теорию собственной филос. культуры *дао* **конфуцианство**. Третий тип основывается на центре *цзы* [*3*], в к-ром пересекаются горизонт. и вертикальное построения элементов *инь* [*1*] и *ян* [*1*]. Он объединяет 1-й и 2-й типы спиральных траекторий и задает общий генетич. код естественности и цивилизации. Его подхватывает и разрабатывает в теорию общей кит. филос. культуры *дао* система «И цзина» (см. **«Чжоу и»**).

Полная объемная развертка даос. спирали *дао* из физич. элементов запечатлена в трактате **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.):

Дерево крепнет, **В**ода стареет, **О**гонь рождается, **М**еталл пленяется, **З**емля умирает.
Огонь крепнет, **Д**ерево стареет, **З**емля рождается, **В**ода пленяется, **М**еталл умирает.
Земля крепнет, **О**гонь стареет, **М**еталл рождается, **Д**ерево пленяется, **В**ода умирает.
Металл крепнет, **З**емля стареет, **В**ода рождается, **О**гонь пленяется, **Д**ерево умирает.
Вода крепнет, **М**еталл стареет, **Д**ерево рождается, **З**емля пленяется, **О**гонь умирает.

Полная объемная развертка конф. спирали *дао* запечатлена в трактате «Бо ху тун» — «Диспут в Зале Белого тигра» (I в. до н.э.) и может быть передана след. записью:

Дерево царствует, **О**гонь помогает, **З**емля умирает, **М**еталл пленяется, **В**ода отдыхает.
Земля царствует, **М**еталл помогает, **В**ода умирает, **Д**ерево пленяется, **О**гонь отдыхает.

乙

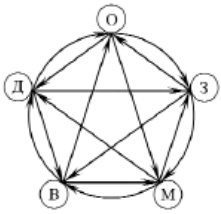


Рис. 1. Даос. спираль

Вода царствует, **Д**ерево помогает, **О**гонь умирает, **З**емля пленяется, **М**еталл отдыхает.
Огонь царствует, **З**емля помогает, **М**еталл умирает, **В**ода пленяется, **Д**ерево отдыхает.
Металл царствует, **В**ода помогает, **Д**ерево умирает, **О**гонь пленяется, **З**емля отдыхает.

Схематизация и проекция обеих спиралей на плоскость отчетливо показывает их сходство и различие (элементы обозначены по первым буквам названий элементов):

	Даос. спираль *дао*						Конф. спираль *дао*					
	а	б	в	г	д		а	б	в	г	д	
I	**Д**	**О**	**З**	**М**	**В**	крепнет	**Д**	**З**	**В**	**О**	**М**	царствует
II	**В**	**Д**	**О**	**З**	**М**	стареет	**О**	**М**	**Д**	**З**	**В**	помогает
III	**О**	**З**	**М**	**В**	**Д**	рождается	**З**	**В**	**О**	**М**	**Д**	умирает
IV	**М**	**В**	**Д**	**О**	**З**	пленяется	**М**	**Д**	**З**	**В**	**О**	пленяется
V	**З**	**М**	**В**	**Д**	**О**	умирает	**В**	**О**	**М**	**Д**	**З**	отдыхает

1. В даос. спирали в горизонт. рядах I–V дается одна и та же круговая последовательность с точкой отсчета от разл. первых элементов. В конф. спирали эта же последовательность вращается в вертикальных колонках «а»–«д» и в другом порядке витков. Последовательности элементов в вертикальных колонках даос. спирали и горизонт. рядах конф. спирали тоже отличаются. Спирали перпендикулярны друг другу и имеют различную конфигурацию связей элементов.
2. В даос. спирали пять генетич. модальностей — «крепнет», «стареет», «рождается» и т.д. — передают циклы бытия природного космоса. Конф. спирали приданы другие модальности, они полностью социоморфизированы (модальность «пленения» совпадает только номинально, «умирание» в первой спирали естественное, во второй — насильственное) и отражают циклы бытия социального космоса. В центре даос. спирали стоит ряд III с модальностью «рождения», в центре конф. — с модальностью «умирания». Спирали соотносятся как спирали жизни и смерти, естественности и искусственности.
3. В даос. спирали III ряд — основной: только с его элементами в центре образуются построения, в к-рых *у син* повторяет само себя. Напр., окружающие центр. элемент **М** с координатами IIIв элементы **З** (IIIб), **О** (IIв), **Д** (IVв), **В** (IIIг) вместе с **М** образуют малый прямой пятичастный крест, в к-ром присутствуют все пять элементов, и ни один не повторяется дважды. В этой последовательности он воспроизводит вертикальную колонку «в», а в последовательности **О**–**З**–**М**–**В**–**Д** — горизонт. ряд III. Это справедливо для остальных четырех малых прямых крестов, где в центре стоят др. элементы ряда III: каждый несет свою вертикаль и свою горизонталь. Архетип *у син* дублирует в них свою конструкцию и спираль *дао*.
Элементы **З** (Iв) — **О** (IIIа) — **М** (IIIв) — **Д** (IIIд) — **В** (Vв) образуют большой прямой пятичастный крест и в этой последовательности тоже воспроизводят вертикальную колонку «в». Однако траектория этой последовательности обратна траектории последовательности, воспроизводящей колонку «в» в малом прямом кресте и идентична последовательности, воспроизводящей в нем горизонт. ряд III. Малый и большой прямые кресты элементов находятся в зеркальном отношении друг к другу.
Элементы **О** (IVг) — **З** (IIг) — **М** (IIIв) — **В** (IVб) — **Д** (IIб) образуют малый диагональный пятичастный крест и в этой последовательности воспроизводят горизонталь ряда III, а в последовательности **З**–**О**–**М**–**Д**–**В** — колонку «в».
Элементы **О** (Vд) — **З** (Va) — **М** (IIIв) — **В** (Iд) — **Д** (Iа) образуют большой диагональный пятичастный крест и в этой последовательности воспроизводят горизонт. ряд III, а в последовательности **З**–**О**–**М**–**Д**–**В** воспроизводят колонку «в».

Элементы **О** (Iб) — **З** (IVд) — **М** (IIIв) — **В** (IIа) — **Д** (Vг) (т.н. левая диагональ) соответствуют построению диагонального креста и в этой последовательности воспроизводят горизонталь ряда III, а в последовательности **З–О–М–Д–В** — колонку «в».

Пять одноименных элементов **М** (Iг, IVа, IIIв, IIд, Vб) (т.н. правая диагональ) построены по модели прямого креста и тоже содержат в себе связи горизонт. ряда III и колонки «в».

Все эти построения, аналогично малым прямым крестам, дублируют конструкцию архетипа *у син* и спираль *дао*, и для них также свойственны обратность последовательностей и зеркальность.

В конф. спирали горизонт. ряд III тоже ключевой: с его элементами в центре образуются прямые и диагональные пятичастные кресты. Однако по сравнению с даос. спиралью в них др. траектории, передающие построения горизонт. рядов и вертикальных колонок (совпадают только траектории вертикальных колонок в малых прямых крестах), и различным образом выражена зеркальность. Кроме того, в т.н. правой и левой диагоналях по иному рассредоточены одноименные и разноименные элементы, а прямые и диагональные кресты образуются вообще с любым элементом спирали. Т.е., в объеме конф. спирали любой элемент может выполнять функцию центрального, вследствие чего вариантность дублирования *у син* и спирали *дао* значительно возрастает.

4. Даос. и конф. спирали отличаются графич. формулами генетич. кодов (см. проекции на плоскость на рис. 1 и 2). Элементы пяти горизонт. рядов I–V даос. спирали, к-рые повторяют одну и ту же круговую последовательность, располагаются на окружности. Внутри нее проводятся соединения вертикальных колонок «а»—«д». Получается формула из трех взаимосвязанных графич. фигур *инь-цзы-ян*: а) окружность *инь* [*I*] со связью элементов в направлении по часовой стрелке; б) пентаграмма *ян* [*I*] с неперекрещивающимися сторонами со связью элементов в обратном направлении; в) пентаграмма *цзы* [*З*] со связью элементов через один.

В конф. спирали круговая последовательность элементов повторяется в вертикальных колонках и воспроизводится на плоскости в виде пентаграммы с неперекрещивающимися сторонами. Внутри нее проводятся соединения вертикальных колонок «а»—«д». Получается формула из двух взаимосвязанных графич. фигур: а) пентаграмма *ян* [*I*] с неперекрещивающимися сторонами со связью элементов в направлении по часовой стрелке; б) пентаграмма *цзы* [*З*] с перекрещивающимися сторонами со связью элементов через один. Окружность *инь* [*I*], кодирующая женско-материнскую сущность, здесь отсутствует, она умерщвлена, что полностью соответствует социоморфной генетике конф. спирали. «Бо ху тун» дает след. объяснение по первой колонке элементов «а». Дерево — это Сын, к-рый располагается в верхнем ряду. Он порожден Отцом-Водой, к-рый располагается в нижнем ряду. Мать-Земля стоит в центре. Сын-Дерево мстит Матери-Земле за Отца-Воду. Сын-Дерево умерщвляет Мать-Землю, т.к. в отношении «подавления», передаваемом связью элементов пентаграммы *цзы* [*З*], Мать-Земля готова победить Отца-Воду. Это повторяется для всех «царствующих» в верхнем ряду элементов, и весь средний материнский ряд оказывается мертвым. В конф. спирали живут только Отцы и Сыновья: Сыновья «царствуют», Отцы «отдыхают», а Матери «умерщвляются» еще до победы Матерей над Отцами.

По аналогии с конф. читается даос. спираль. В даос. спирали в социоморфном контексте умерщвлен нижний ряд элементов, т.е. ряд Отцов, и живут только Матери и Дочери. Хотя Отцовское начало *ян* [*I*] в ней присутствует, оно полностью подчинено женскому началу и сохраняется только потому, что даос. спираль *дао* есть спираль естества/естественности (*цзы жань*), в к-рой должны быть все три начала: женское, мужское и детское (дочернее). Судя по графич. формулам генетич. кодов та и другая спирали дополняют друг друга в органическом (естество) и социальном (цивилизация) планах.

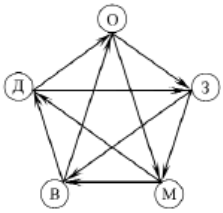
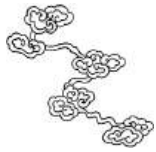


Рис. 2. Конф. спираль



5. Даос. и конф. спирали переводятся в идеально-числовое качество по матрице магического квадрата. Прямые и диагональные кресты, а также элементы т.н. правой и левой диагоналей в обеих спиралях образуют девятипольные матрицы (*цзин* [*1*]), где в прямых крестах и т.н. правых диагоналях зафиксированы связи вертикальных янских колонн «а»–«д», а в диагональных крестах и т.н. левых диагоналях — связи иньских горизонт. рядов I–V. На места элементов с вертикальными связями ставятся последовательности нечетных чисел, а на места элементов с горизонт. связями — последовательности четных чисел в траекториях матрицы магического квадрата. Получаются числовые (цифровые) развертки даос. и конф. спиралей; в даос. спираль магический квадрат вписывается в неизменной форме (А), в конф. — с перевернутой последовательностью четных чисел (Б):

Спираль даос. *дао*

	а	б	в	г	д
I	8	2	1	5	6
II	6	8	3	4	5
III	3	1	5	9	7
IV	5	6	7	2	4
V	4	5	9	8	2

(А)

4	9	2
3	5	7
8	1	6

(Б)

2	9	4
3	5	7
6	1	8

Спираль конф. *дао*

	а	б	в	г	д
I	8	2	1	5	6
II	5	6	3	2	4
III	7	1	5	9	3
IV	6	8	7	4	5
V	4	5	9	8	2

Матрица магического квадрата в виде системы *ло шу* (вместо чисел — соответствующие количества белых и черных кружков) является одной из матриц для построения триграмм «И цзина», что говорит о сочетании архетипов *у син* даосизма, конфуцианства и «И цзина» (см. **Хэ ту**, **ло шу**).

Архетип *у син* задает изоморфную парадигму всем сферам древнекит. культуры *дао* (генетически кодирует их). *У син* выстраивает объемную логич. форму филос. мышления (воспроизведена в трактате «Чжуан-цзы», IV в. до н.э.): пять категорий с модальностями «нет» располагаются на небесной окружности и пять их одноименных аналогов с модальностью «да» — на земном квадрате. Окружность и квадрат соединяются осью, в «бесфункциональном» центре к-рой размещается совершенномудрый человек и осуществляет операции тождества и нетождества противоположностей.

У син выступает системообразующим принципом филос. категорий: каждая категория строится по смыслообразующей триаде *инь-цзы-ян* и определяется в спирали *у син* через соотношение с др. парными категориями. Даже фрагментарное определение категорий ориентируется на *у син*. Когда у **Конфуция** спросили о сути человеколюбия (**жэнь [2]**), он определил его через пять духовных качеств — уважение, великодушие, доверие, сметливость, милость.

Сыма Цянь, основываясь на учении **Цзоу Яня** (IV–III вв. до н.э.), ведущего представителя школы *иньян* (см. **Иньян-цзя**), выстроил концепцию историч. циклов по архетипу *у син*: правление Юя он соотнес по пентаграмме *цзы* [*3*] с элементом Земля, правление династий Ся — с Деревом, Инь — с Металлом, Чжоу — с Огнем, Цинь — с Водой и сопроводил их пятью *дэ* [*1*] (добродетелями).

У син несет в себе коды родовых архетипов кит. этносов и фиксирует их в мифологич. образе (маске), коллективном родовом песнопении и танце (**«Шань хай цзин»**, «Хуайнань-цзы»). По коду *у син* осуществляется процедура рецепции культур и трансляция идей культуры *дао* в область др. культур. На *у син* основываются механизмы этнич. памяти, он выполняет функцию хранителя духовных традиций и генератора новых идей, продолжая действовать и в настоящее время. *У син* структурирует экономич., политич., идеологич. системы Китая и вместе с культурой *дао* оказывает воздействие на культуры Японии, Кореи, Вьетнама.

** *Лукьянов А.Е.* Истоки Дао: древнекитайский миф. М., 1992; *он же.* Понятие философии у древних китайцев // ПДВ. 1998, № 2; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической

философии. М., 1994; *Рубин В.А.* Концепции *у-син* и *инь-ян* // *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. Избранные труды. М., 1996, с. 144–158.

А.Е. Лукьянов

Учение о бессмертии *см.* **Сянь-сюэ**

Учение о символах и числах *см.* **Сяншучжи-сюэ**

Учение о сокровенном *см.* **Сюань-сюэ**

У ЧЖУН СИН

五種性

У чжун син — «пять природ», др. назв. *у син*, *у шэн чжун син*. Буд. термин, выражающий базовое понятие в философии йогачаров и школе кит. буд. *фасян* (см. **Фасян-цзун**). Представления о «пяти природах» отражали сотериологич. концепцию адептов йогачары и *фасян-цзун*, к-рую можно считать переходной от узкого пути спасения хинаяны к широкому пути махаяны: концепция хинаяны предполагала, что не каждый может достичь спасения, а махаянская концепция гарантировала спасение каждому. В учении о «пяти природах» были расширены возможности достижения нирваны (см. **Непань**) для всех живых существ, но на эту возможность все же накладывались определ. ограничения. Согласно этому учению, все живые существа делятся на пять видов: 1) *пуса дин син* — природа к-рых соответствует бодхисаттве; 2) *ду цзюэ дин син* — природа к-рых соответствует пратьекабудде; 3) *шэн вэнь дин син* — природа к-рых соответствует шраваке; 4) *сань шэн бу дин син* — природа к-рых не соответствует «трем колесницам»; 5) *у син ю цин* — не имеющие природы, но имеющие чувственное восприятие. Первые три вида объединяются под названием *сань шэн* («три колесницы»), любой обладатель природы *сань шэн* может достичь состояния будды. Обладателям четвертого вида не гарантировано спасение, но они располагают «семенами» (*чжун цзы*) первых трех природ и в перспективе могут достичь благоприятных перерождений. Существа, не имеющие природы, но имеющие чувственное восприятие считаются погрязшими в море страданий, рождений и смертей. Они имеют возможность переродиться в образе человека, но никогда не смогут обрести состояние будды.

** *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Хуан Чань-хуа*. Фо-цзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973; *Chen K.K.S.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964; *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956.

А.К. Хабдаева

«У ЦЗИН» [1]

武經

«У цзин» [1] — «Военный канон», сокр. от «У цзин ци шу» — «Семикнижие военного канона». Свод кит. классических книг по теории военного искусства, окончательно определившийся в XI в.: «Лю тао» («Шесть планов»), «Сунь-цзы [бин фа]» («Сунь-цзы [о военном искусстве]»; см. **Сунь-цзы**), «У-цзы [бин фа]» («У-цзы [о военном искусстве]»), «Сыма фа» («Правила Сыма»), «Сань люэ» («Три стратегии»), «Вэй Ляо-цзы», «Ли Вэй-гун вэнь дуй» («Диалоги Ли Вэй-гуна»).

См. также **Бин-цзя**.

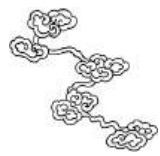
А.Г. Юркевич

«У ЦЗИН» [2]

五經

«У цзин» [**2**] — «Пять канонов», «Пятиканоние», «Пятикнижие». Появившееся в период правления У-ди (140–87 до н.э.), императора дин. Зап. Хань (206 до н.э. — 8 н.э.), обозначение пяти конф. канонических книг: **«Ши цзин»** («Канон песен»), **«Шу цзин»** («Канон [исторических] писаний»), **«Ли цзи»** («Записки о правилах благопристойности»), **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены»), **«Чунь цю»** («Вёсны и осени»).

А.Г. Юркевич



«У-ЦЗЫ»

吳子

«У-цзы», или «У-цзы [бин фа]» — «У-цзы [о военном искусстве]». Один из основополагающих трактатов древнекит. филос. школы **бин-цзя**, автором к-рого считается У Ци (IV в. до н.э.), гос. деятель, полководец и мыслитель, один из основоположников теории и практики **легизма**. По его инициативе в царстве Чу были проведены реформы, направленные на усиление единоначальной централизов. власти и укрепление военной мощи. После смерти чуского правителя Дао-вана У Ци был убит аристократами, нововведения упразднены, в результате царство пришло в упадок.

Причину слабости гос-ва У Ци усматривал в том, что «министры слишком влиятельны, удельных владетелей слишком много». Полагал, что правление должно основываться «на ясных законах и строгих указах», к-рые «опираются на сильное войско». В библиографич. разд. **«Хань шу»** (I в.) упоминается трактат «У Ци» из 48 *пяней* (глав), ныне утраченный. Дошедшие до настоящего времени шесть глав — «У-цзы [бин фа]» написаны, видимо, последователями мыслителя; по другой версии, совр. текст аутентичен.

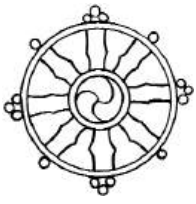
* У-цзы / Пер. Е.И. Сидоренко. М., 1957; *Конрад Н.И.* У-цзы. Трактат о военном искусстве / Пер. и коммент. М., 1958; У цзин. Семь военных канонов Китая / Пер. с англ. Р.В. Котенко. СПб., 2001, с. 235–280; Китайская военная стратегия. М., 2002, с. 212–286.

А.Г. Юркевич

У ЮНЬ

五蘊

У юнь (санскр. панча-скандха), досл. «пять куч», «пять скоплений» (др. назв.: *у инь*, *у чжун*). Одна из важнейших категорий учения **буддизма** о психич. деятельности. Отрицая существование единой, субстанциальной индивид. души, буддизм рассматривает личность как структурно упорядоченную комбинацию дхарм (см. **Фа** [**1**], разд. 2), распределяющихся по пяти осн. группам (скандха, *юнь* [*2*]). Совокупность пяти скандх создает, по буд. представлениям, эмпирич. личность. В учении хинаяны, трактующем «человеч. „я“» (найратмья, *жэнь во*) как иллюзорное временное соединение скандх, этот постулат воплотился в тезисе о «человеч. „не-я“» (пудгала найратмья, *жэнь у во*; см. **У во**). Доктрина махаяны отрицала бытийную реальность не только «человеческого „я“», но и самих *у юнь*, что выразилось в концепции «дхарменного „не-я“» (дхарма-найратмья, *фа у во*). Из пяти скандх первая относится к «материальному» (рупа, *сэ*); остальные четыре — к «психическому» (нама, **синь** [**1**]). Первая скандха состоит из «четырех великих первостихий» (махабхута, *сы да*): земли, воды, огня и ветра, формирующих человека и материальный мир. Вторая (ведана, *шоу* [*3*] — «ощущение») — обусловливает способность ощущать приятное, неприятное и нейтральное. Третья (самджня, *сян* [*5*] — «[способность к созданию] образов») — определяет возможность различения и продуцирования чувств и представлений. Четвертая (самскара, *син* [*3*] — «действование») — реали-



зует потенции направленной на образование и изменение психич. и материальных явлений кармич. (см. **Е** [**1**]) деятельности, субъект к-рой характеризуется постоянной изменчивостью. Пятая (виджняна, *ши* [*4*] — «сознание») — функция психики, сводящая воедино способность к формированию представлений и «действование», дающая мысленную оценку, собирающая и сохраняющая опыт (см. **Ба ши**).

Доктрина *у юнь*, характерная для всех направлений кит. буддизма, оказала значит. влияние на развитие учений о психич. деятельности и познании в средневек. Китае.

** *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987, с. 212, 278–279; *Лепехов С.Ю.* Психологические проблемы в «Хридаясутре» // Психологические аспекты буддизма. Новосиб., 1986; *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918; *он же.* Труды по буддизму. М., 1991.

А.А. Маслов, Е.А. Торчинов

Фа [**1**]: 1) «закон» («образец», «правило», «метод»); 2) дхарма.

ФА [1]

法

1. «Закон» («образец», «правило», «метод»). Категория кит. философии и культуры. В широком смысле означает определяемый деонтологич. нормой образец (прежде всего поведения и действия). В узком смысле — юридич. закон, противостоящий природной «благодати/добродетели» — **дэ** [**1**] (ср. дихотомию закона и благодати в христианской традиции), а в социально-правовом аспекте — оппозиционный ритуальной «благопристойности» (**ли** [**2**]). У **Мо Ди** (V в. до н.э.) *фа тянь* («небесный образец») — выражаемое Небом (**тянь** [**1**]) как высшей безличной силой, обладающей волей, общее правило, к-рое заключается во «всеобщей любви и взаимной выгоде». На этой нравств. норме зиждутся собственно юридич. законы, установленные «совершенномудрыми» (**шэн** [**1**]) правителями древности. Значения «образец», «брать за образец» *фа* [*1*] имеет также в **«Дао дэ цзине»** (IV в. до н.э.): «Человек берет за образец (*фа* [*1*]) землю, земля — небо, небо — **дао**, а *дао* — само себя». Поздние моисты (см. **Мо-цзя**) рассматривали *фа* [*1*] преимущественно как «метод» — цель, средства, план или порядок действий («то, следуя чему, можно получить результат») и критерий оценки результатов. В более узком значении «метод» — правило получения истинных знаний и способ их применения. Для мыслителей «военной школы» (**бин-цзя**) *фа* [*1*] — универсальное упорядочивающее начало, строй, распорядок жизни об-ва. Близкое значение *фа* [*1*] имеет в раннеконф. (см. **Конфуцианство**) памятниках, напр. в **«Ли цзи»** (V–II вв. до н.э.). В даос. (см. **Даосизм**) трактате «Хуан-ди сы цзин» («Четыре канона Желтого императора», II–I вв. до н.э.) термины *фа* [*1*] и *дао* коррелируют и рассматриваются как взаимообусловленные.

С начала формирования **легизма** *фа* [*1*] стал его гл. категорией, на к-рую опиралась концепция «правления на основе закона» (*фа чжи*). В **«Шан цзюнь шу»** (IV в. до н.э.) *фа* [*1*] определяется как «то, посредством чего управляют государь и министры»; юридич. законы, сообразные конкр. ситуации, противопоставлены неизменным нормам «благопристойности» (*ли* [*2*]), связывающим правителя. Легистские взгляды выражены в отд. пассажах **«Гуань-цзы»** (III в. до н.э.), где *фа* [*1*] назван «тем, что запрещает убийство и разбой», в др. месте — «тем, посредством чего верхи принуждают народ к должному поведению». В **«Хань Фэй-цзы»** (III в. до н.э.) «законы» — это писаные юридич. определения («сборники писаний, в к-рых установлены чины и учреждения, с тем чтобы упорядочить сто фамилий», т.е. жизнь народа).

乙

Уже у **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.) проявилась тенденция к сближению легистского закона с конф. ритуальной «благопристойностью»: «нарушение норм благопристойности означает нарушение закона». Эта тенденция получила развитие в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) и стала характерной чертой офиц. идеологии имп. Китая. Во II в. конфуцианец-каноновед Чжэн Сюань подытожил синтез конф. и легистских представлений о законе как выражении того обществ. «порядка» (*чжи ду*), к-рый был создан предками в эпохи Ся (XXIII–XVI вв. до н.э.) и Шан-Инь (XVI–XI вв. до н.э.).

* Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер. и коммент. Л.С. Переломова. М., 1968; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1983; *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *Cheng Chung-ying.* Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of "Huang-ti Ssu Ching" in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an Analitical Study of Interrelationship of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li // JCP. 1983, vol. 10, № 3.

А.Г. Юркевич

2. Дхарма. Важнейший термин философии **буддизма** и его религ. доктрины. Имеет два осн. значения: Закон, учение Будды, истинное учение и элементарная единица психич. жизни и опыта субъекта, проецируемых во внеш. мир. Дхарма рассматривается также как неотличимый от качества его носитель. Вместе с тем она не является субстанцией или монадой, поскольку дхармы постоянно возникают, исчезают и подчинены закону причинной обусловленности (*юань ци*). Личность представляет собой комбинацию из пяти групп дхарм — скандх (см. **У юнь**). Из различных классификаций дхарм наиболее существенно деление их на «подверженные бытию» (санскрита дхарма, *ю вэй фа*), к-рые составляют эмпирич. личность и ее обыденный опыт, и «не подверженные бытию» (асанскрита дхарма, *у вэй фа*), воплощающие «высшие» с т.зр. буддизма состояния, в частности нирвану (см. **Непань**). В хинаяне дхармы рассматриваются как элементы истинносущего, тогда как махаяна не признает за дхармами качество единиц конечной реальности, утверждая, что они лишены собственной сущности (*фа у во*; см. **У во**) и «самобытия» (свабхава, *цзы син*). Так, философия мадхьямики (см. **Саньлунь-цзун**) утверждает иллюзорность, относительность существования дхарм, их «пустотность» (шуньята, **кун** [**1**]). Философия виджняна-вады (см. **Вэйши-цзун**) рассматривает дхармы в качестве единиц описания порождающих функций единого субстратного «сознания-сокровищницы» (алайя-виджняна, **алайе ши**; см. **Ба ши**). В кит. буд. текстах под дхармами иногда понимаются просто вещи внеш. мира, независимое от сознания и друг друга существование к-рых отрицается.

Буд. учение о дхармах было в определенной степени заимствовано средневек. **даосизмом**, где *фа* [*1*] предстает как Закон, истинное учение (одно из наименований даос. священнослужителей низшего ранга — *фа ши*, «учитель Закона») и как элемент реальности (см. **Ван Сюань-лань**).

** *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918; *он же.* Труды по буддизму. М., 1991, с. 97–111; *Рудой В.И.* К реконструкции матриц (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983; *Торчинов Е.А.* Введение в буддизм. СПб., 1999, с. 39–45; *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 112–198.

Е.А. Торчинов

ФАН ДУН-МЭЙ

方東美

Фан Дун-мэй, Фан Сюнь, Thomé Fang, псевд. Дун-инь. 20.03.1899, Гунчэн пров. Аньхой, — 13.07.1976, Тайвань. Философ, исследователь кит. мысли, представитель **нового конфуцианства**. В 1918 поступил на гуманитарно-филос. ф-т Христианского миссионерского ун-та Цзиньлин в Нанкине. С 1920 принимал участие в студенческом движении, вступил в «Научное об-во молодого Китая» («Шаонянь Чжунго сюэхуй»), объявившее своей целью поставить науку на службу обновлению страны.Издал перевод кн. У. Мюррея «Эмпиризм», выступал с публикациями о науч. жизни за рубежом, филос. взглядах А. Бергсона, У. Джемса, течении реализма. В 1921 отправился на учебу в США, в 1922 в ун-те Висконсина получил степень магистра за работу о «философии жизни» А. Бергсона. Продолжил обучение в ун-те Огайо, в 1924 в Висконсине защитил докт. дис. «Сравнительное исследование англо-амер. реализма».

В том же году вернулся в Китай, преподавал зап. философию в Учанском пед. ун-те, философию в Гос. ун-те Юго-Востока (Нанкин), в партшколе при ЦИК Гоминьдана, в 1929–1948 — проф. философии Центр. ун-та. В 1937 после начала Войны сопротивления Японии выступил с циклом лекций по радио, пропагандируя традиц. культурные ценности как морально-духовное оружие в борьбе с агрессором, в Чунцине прочел для Чан Кай-ши цикл лекций по философии (Гегель, **Ван Ян-мин**, **«Чжоу и»**). С 1948 — проф. филос. ф-та Тайваньского ун-та, в кон. 50-х гг. часто выезжал за рубеж для чтения лекций и участия в науч. конф., с 1973 преподавал в частном ун-те Фужэнь.

В 30-х гг. в центре внимания Фан Дун-мэя были проблемы связи «жизненного чувства» (*шэнмин циндяо*) и эстетич. восприятия в культурах различных народов. Характеризуя основные типы культур, Фан Дун-мэй трактовал греч. культуру как «принимающую принцип» (*ци ли*), «основывающуюся на принципе и доказывающую истину», европ. — как культуру «возвышения могущества» (*шан нэн*), «погоняющую чувствами и впадающую в химеры», кит. — как культуру «утонченного непостижимого принципа» (*мяо ли*), к-рая, «сдерживая иллюзии, обращается к истине». Осн. компоненты греч. культуры — «дионисийское», «аполлоновское» и «олимпийское» начала (здесь очевидно влияние на Фан Дун-мэя ранней работы Ф. Ницше «Рождение трагедии»), европ. культуры — Ренессанс, барокко и рококо, кит. культуры — **конфуцианство**, **даосизм** и моизм (**мо-цзя**).

«Осн. дух» кит. философии Фан Дун-мэй обнаруживал в идее «И цзина» (**«Чжоу и»**) «добродетели, порождающей порождения» (*шэн шэн чжи дэ*; см. **Дэ** [**1**]), усматривая в ней идеал духовного творения и связанной с ним непрерывности культуры, Фан Дун-мэй симпатизировал ницшеанской идее «сверхчеловека», для него она воплощала преодоление недостатков трех культур и взаимосоединение их достоинств без разрушительного культурного нигилизма; эта идея, по Фан Дун-мэю, должна пробудить «разочарованное сознание» китайцев к смелому культурному творчеству. Фан Дун-мэй сближал философию с искусством, а проблему истины — с восприятием прекрасного, ставя перед философией задачу возвышения человека до сферы «одухотворенности-святости» (*шэнь син*; см. **Шэнь** [**1**]), считая тенденцию к всеобщей гармонии существен. признаком кит. философии.

В качестве общих черт кит. духовности Фан Дун-мэй выделял признание доброты человеч. природы (см. **Син** [**1**]) и единение человека и Неба (см. **Тянь** [**1**]). В исследовании раннего конфуцианства призывал не ограничиваться **«Лунь юем»**, а следовать глубже — изучать тексты **«Шу цзина»** (гл. «Хун фань»), **«Го юя»** и **«Цзо чжуани»**, ориентируясь в первую очередь на «И цзин» и комментарий к нему, где отражены творческо-динамич. стороны кит. филос. мысли. В послевоенный период Фан Дун-мэй уделял значительное внимание пропаганде кит. философии на Западе. Под влиянием популяризатора инд. мысли С. Радхакришнана в 1957 опубликовал на англ. яз. кн. «Кит. взгляд на жизнь», где осветил проблемы кит. метафизики, отчуждения человека, отношений человека и мира.

* *Фан Дун*-мэй. Шэн шэн чжи дэ (Добродетель, порождающая порождения. [Сб. работ разных лет]). Тайбэй, 1979; *Fang T.* The Chinese View of Life. Taipei, 1980; *idem*. Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development.

Taipei, 1981; ** *Ло И-цзюнь.* Ши чжэ Фан Дун-мэй (Поэт-философ Фан Дун-мэй) // Пинь синь жу-цзя (О новом конфуцианстве). Шанхай, 1989; *Лю Шу-сянь.* Фан Дун-мэй сяньшэн чжэсюэ сысян гайлунь (Очерк философских идей г-на Фан Дун-мэя) // Там же; Фан Дун-мэй чжэсюэ (Философия Фан Дун-мэя). Тайбэй, 1989; *Li Chenyang.* Fang Dongmei: Philosophy of Life, Creativity, and Inclusiveness // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.), Oxford, 2002, p. 263–280.

А.В. Ломанов

ФАН И-ЧЖИ

方以智

Фан И-чжи, Фан Ми-чжи, Фан Мань-гун. 1611, Тунчэн пров. Аньхой, — 1671. Философ, ученый-энциклопедист, занимавшийся астрономией, филологией, лингвистикой, музыковедением, медициной и др. науками, первым в Китае проведший терминологич. различение «философии» и «науки» и утверждавший единство **конфуцианства**, **даосизма** и **буддизма**. Происходил из выдающейся семьи. Его дед, Фан Да-чжэнь (ум. в 1631), обладатель высшей ученой степени *цзинь ши* (1589), был заместителем главы (*шао цин*) Верховного ревизионного приказа (*Ди ли сы*), а отец Фан Кун-чжао (1591–1655), также *цзинь ши* (1616), — губернатором провинций Хунань и Хубэй.

В 1634, прибыв в южн. столицу Нанкин, Фан И-чжи вместе с **Хуан Цзун-си** стал одним из активистов «Об-ва возрождения» (*Фу шэ*), унаследовавшего социально-политич. установки дунлиньской школы (**дунлинь-сюэпай**). В 1640 получил степень *цзинь ши* и должность историографа при **Ханьлинь академии**. После утраты дин. Мин власти в Пекине в результате нашествия маньчжуров бежал на юг и, взяв новое имя У Ши-гун и прозвище Юй-дао-жэнь (Даос-простак), зарабатывал на жизнь торговлей лекарствами. Когда на юге в г. Чжаоцине пров. Гуандун князь Гуй (Чжу Ю-лан) провозгласил себя продолжателем дин. Мин, правящим под девизом Юн-ли (1647–1661), Фан И-чжи получил придворный чин в службе обеспечения императрицы и наследника, став также имп. толкователем классики. Однако под давлением всесильного старшего дворцового евнуха Ван Куня сложил с себя полномочия и скрылся на юге в горном районе Гуйлинь, где встречался с крупнейшим философом и ученым того времени **Ван Фу-чжи**. После вторжения в 1650 маньчж. войск в пров. Гуандун Фан И-чжи, чтобы избежать ареста, в Учжоу (совр. Гуанси-Чжуанский авт. р-н), приняв постриг, стал буд. монахом и обрел новые имена и прозвища: Да-чжи (Великая Мудрость, Махамати), Хун-чжи (Распространяющий Мудрость), У-кэ (Непозволяющий), Яо-ди (Земля Исцеления), Фушань-юйчжэ (Фушаньский простак), Юйчжэ-даши (Наставник-простак), Цзивань-лаожэнь (Старец с Наилучшими Пилюлями).

Затем он отправился в родные края и сначала обосновался в монастыре Небесного мира (Тяньцзе-сы) в Нанкине, после этого перебрался в монастырь Чистого существования (Цзинцзюй-сы) в горах Цинъюань уезда Цзинань (совр. пров. Цзянси), где полностью отдался науч. занятиям.

Фан И-чжи оставил богатое письменное наследие, исчисляемое сотнями тыс. иероглифов и представленное такими трудами, как «У ли сяо ши» («Предварительные сведения о принципах вещей»), «Тун я» («Проникновение в классику»), «Дун си цзюнь» («Равенство сторон»), «Яо-ди пао-чжуан» («Аптека Земли Исцеления»), «И юй» («Остатки перемен»), «Син гу» («Основа [индивид.] природы»), «И гуань вэнь да» («Вопросы и ответы о пронизывании единым»), «Юйчжэ-чжи-чаньши юй лу» («Записи высказываний премудрого Наставника-простака»), «Фушань цянь хоу цзи» («Прежнее и последующее собрание фушаньских [произведений]»), «Бо-и цзи» («Собрание притч») и др.

Важнейшее теоретич. соч. Фан И-чжи «У ли сяо ши», по признанию самого автора, выраженному в предисловии, продолжило труд его учителя Ван Сюаня «У ли со» («Основы принципов вещей»), к-рый, в свою очередь, представлял традицию классификации науч. знаний, восходящую к «Трактату обо всех вещах» («Бо у чжи») Чжан Хуа (III в.), развитому в эпоху Сун буд. монахом

Цзань-нином (X в.) в «Трактате о взаимном восприятии родов вещей» («У лэй сян гань чжи»), а в эпоху Мин ученым и поэтом, связанным с «Об-вом возрождения» Дун Сы-чжаном (XVI–XVII вв.) в «Расширении „Трактата обо всех вещах“» («Гуан Бо у чжи», 1607).

Фигурирующий в названиях соч. Фан И-чжи и Ван Сюаня бином *у ли* («принципы вещей»; см. **У [3]**; **Ли [1]**) в совр. языке терминологизирован как «физика», а синонимичный ему в исконном более широком значении «естествознание» и использованный их предшественниками бином *бо у* («все вещи») сочетает в себе идеи предметов природоведения и экспонатов музея.

Книга «У ли сяо ши» в 12 цз., впервые была опубликована в эпоху Кан-си (1662–1722), переизданная, в частности в 1884 и 1937, служила гл. источником сведений о творчестве Фан И-чжи. В ней он не только изложил доступные ему науч. сведения в предельно широком диапазоне, включавшем астрономию, метеорологию, географию, минералогию, ботанику, зоологию, летосчисление, музыковедение, антропологию, медицину, кулинарию, историю одежды и утвари, оккультные науки, мантику и др., но и предложил классификацию знаний, разделив их в самом общем виде на три сферы: филос., естественнонауч. и управленческую.

Фан И-чжи был знаком с нек-рыми научно-технич. достижениями Запада, принесенными в Китай в кон. XVI в. миссионерами-иезуитами, самым известным из к-рых был Маттео Риччи (Ли Ма-тоу). Его сподвижник, переводчик и издатель Наклаас Триго (Цзинь Ни-гэ), в частности, издал в Ханчжоу в 1626 справочник для чтения кит. иероглифов «Си жу эр му цзы» («Пособие западных ученых для ушей и глаз»), к-рый оказал влияние на Фан И-чжи, впервые в Срединной империи осознавшего преимущества лат. алфавита для транскрибирования кит. слов.

Вероятно, также благодаря знакомству через христианских ученых и миссионеров с элементами зап. культуры Фан И-чжи первым в Китае выработал на основе категорий «Си цы чжуани» («Предание привязанных афоризмов», разд. **«Чжоу и»**) терминологич. пару *чжи цэ* («природометрие») — *тун цзи* («проникновение в исходные импульсы»), функционально аналогичную паре «наука» — «философия». Термины Фан И-чжи не стали стандарт. обозначениями науки и философии, к-рым в совр. кит. яз. соответствуют биномы *кэсюэ* и *чжэсюэ*, видимо образованные в конце XIX в., но внесли в кит. культуру новую проблематику. Эти две формы познания он не противопоставлял, а, напротив, тесно связывал как «не вредящие друг другу» и направленные на две стороны единой реальности — ее проявления в виде «тьмы вещей» (*вань у*) и скрытую сущность в виде «духовного света» (*шэнь мин*). Более того, «природометрие включает в себя проникновение в исходные импульсы». Однако при различных подходах может быть нарушена внутр. гармония этого единого целого. Так, для зап. учений характерен дисбаланс в сторону «природометрии», лишенной «духовного света», а для кит. «учения о принципе» (*ли-сюэ*) — в сторону «проникновения в исходные импульсы», оторванного от вещей.

Кроме того, конфуцианцам свойственно самозамыкание в сфере «принципов управления» (*цзай ли*), т.е. администр. установлений, юрид. законов, педагогич. правил и моральных норм. Этой сфере присуще «догматич. изложение учения» (*шэ цзяо*), к-рое кардинально отличается от науч. исследования природы — «изучения неба и земли» (*сюэ тянь ди*). В качестве основания различения того и другого Фан И-чжи привлек категорию *мао дунь*, имеющую букв. значение «копье и щит», связанное с притчей из **«Хань Фэй-цзы»** («[Трактат] Учителя Хань Фэя», III в. до н.э.) о торговце, одновременно продававшем всепробивающие копья и непробиваемые щиты, но поставленном в тупик вопросом об их применении друг против друга. В классич. кит. философии этот бином выражал идею противоположности, а в совр. яз. стал логическим термином «противоречие». Фан И-чжи определил догматич. изложение учения как «страшащееся *мао дунь*», а науч. исследование природы — как не смущающееся им («И гуань вэнь да»).

Признание Фан И-чжи допустимости *мао дунь* прямо вытекало из его общетеоретич. позиции, отличающейся предельной нумерологизированностью. Он

утверждал, что «совершенномудрые» (*шэн* [*1*]) находили гармонию философии и науки («проникновения в духовный свет и классификации тьмы вещей») в «учении о символах и числах» (**сяншучжи-сюэ**), канонически изложенном в «Чжоу и». В терминах этого учения он описывал мироздание след. образом: «Великое единое (*да и*) разделяется и образует великую двойку (*да эр*), а троица и двоица (*сань лян*) благодаря этому применяются в центральной пятерке (*чжун у*). Поэтому тьмы (*вань*) и тысячи все троичны и пятеричны (*сань у*), все пронизаны единым. Три учения (**сань цзяо**) (т.е. конфуцианство, даосизм, буддизм. — *А.К.*), сто [философских] школ (*бай цзя*), созидания и превращения (*цзао хуа*), человеч. дела преисполняются тут. Повсюду имеющие место планы **хэ** [**ту**] и **ло** [**шу**], повсюду имеющие место [символико-числовые формы] ○ ∴ 卍 повторяются в действиях (*син* [*3*]), но не проясняются в сочинениях». Два центр. объекта нумерологии — символы и числа Фан И-чжи считал неизменной основой мировой гармонии: «Символы неба и земли предельно определенны (*дин*). [Если есть] неопределенность, [то это] пневма (**ци** [**1**]) их помрачает. Числа неба и земли предельно определенны. [Если есть] неопределенность, [то это неблаговидные] дела (*ши* [*3*]) вносят в них смуту» («У ли сяо ши»).

Лежащая в основании мироздания «предельная определенность» (*чжи дин*), подчиняясь общеметодологич. принципу *мао дунь*, диалектически «сочетает двойственность и единство» (*хэ эр эр и*): «внутри двоицы (*лян* [*2*]) нет не взаимосвязанного, поэтому невозможно отсутствие единства двойственного». В целом это означает, что «все взаимно обусловленное, доходя до предела, обращается в свою противоположность (*фань* [*1*])» («Дун си цзюнь»).

В онтологич. плане свою диалектич. установку Фан И-чжи реализовал оригинальным выделением «огня» (*хо*) в качестве центр. среди «пяти элементов» (**у син**) и тождественного «пневме» как мировой субстанции: «огонь и пневма суть единое». Данная идентификация зиждилась на динамич. осмыслении бытия. «Все, что находится между небом и землей, это вещи», к числу к-рых принадлежат не только «орудийные предметы» (**ци** [**2**]), но и «дела» (*ши* [*3*]), «сердца» (**синь** [**1**]), и само небо с землей (*тянь ди*; см. **Тянь** [**1**]). В свою очередь, «все вещи являются таковыми благодаря пневме, и весь [вмещающий их] простор (**кун** [**1**]) наполнен пневмой», «пустота (**сюй**) безусловно есть пневма, и наполненные телесные формы (*ши син*; см. **Син** [**2**]) также образованы сгущением пневмы», к-рая, кроме того, обнаруживается в виде света и звука. «Пневма» же обладает динамич. природой, поэтому ее тождество с огнем означает, что «всякое движение (*юнь дун*) осуществляется огнем» («У ли сяо ши»).

В гносеологии сциентизм Фан И-чжи проявлялся в критике схоластич. тенденций предшествующего **неоконфуцианства** и акцентуации фактов и логич. выводов: «Реальными делами подтверждаются реальные принципы, последующими принципами подтверждаются предшествующие принципы» («Дун си цзюнь»). В социальном аспекте подобный подход выливался в призыв «изучать старину, чтобы разбираться в современности, а не погрязать в ретроградстве, ибо люди древности уступают последующим поколениям» («Тун я»).

В последние годы жизни у Фан И-чжи усилились религ. настроения, стремление к объединению трех учений на основе признания сущности бытия как «великого единого» (*да и*), или «истинного единого» (*чжэнь и*).

После смерти Фан И-чжи, обстоятельства к-рой пока не вполне ясны, его творчество затянула пелена забвения вплоть до XX в., когда на него обратил внимание один из лидеров реформаторского движения **Лян Ци-чао**, усмотревший в нем «почтение к сомнению, почтение к доказательству, почтение к современности». В середине XX в. начало науч. изучению наследия Фан И-чжи положил известный кит. историк философии Хоу Вай-лу.

* *Фан И-чжи.* Дун си цзюнь чжу ши («Равенство сторон» с комментариями и толкованиями) / Коммент. и толк. Пан Пу. Пекин, 2001;
** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976; Китайская философия. Энциклопедический сло-

варь. М., 1994, с. 346–347; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 410–415; *Жэнь Дао-у.* Фан И-чжи нянь пу (Погодичная биография Фан И-чжи). Хэфэй, 1993; *Peterson W.* Bitter Gourd: Fang I-chih and the Impetus For Intellectual Change. New Haven, 1979; *idem.* Fang I-chih: Western Learning and the "Investigation of Things" // Unfolding of Neo-Confucianism / Ed. by W.Th. de Bary. N.Y., 1975, p. 369–411.

А.И. Кобзев

ФАНЬ Е

范曄

Фань Е, Фань Юй-цзун. 398, Шуньян (совр. пров. Хэнань), — 445. Гос. деятель, историк. Выходец из семьи высокопоставленного чиновника. Состоял в свитах принцев крови правящего дома дин. [Лю] Сун (420–479). В 40-х гг. V в. обвинен в заговорщической деятельности и казнен. Автор «Истории Поздней Хань» («Хоу Хань шу») — одного из самых значит. историограф. памятников эпохи Лю-чао («Шесть династий», III–VI вв.), вошедшего в число 24 офиц. династийных историй Китая. Выступал в поддержку лидеров антибуд. пропаганды **Хуй-юаня** и **Хэ Чэн-тяня**. Последовательный противник идеи «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**). Сохранились сведения, что он намеревался создать трактат «И гуй лунь» («Рассуждения об отсутствии духа-*гуй* [*1*]»; см. **Хунь по**) для теоретич. обоснования положения об исчезновении «духа» (**шэнь** [**1**]) после физич. смерти человека.

* Хоу Хань шу. Т. 1–12. Пекин, 1973; ** *Жэнь Цзи-юй.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979; *Ch'en K.* Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-Chao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952, vol. 15.

М.Е. Кравцова

ФАНЬ ЧЖЭНЬ

范縝

Фань Чжэнь, Фань Цзы-чжэнь. 450?, Уинь (совр. уезд Биян пров. Хэнань), — 510/515? Философ, идеолог антибуд. пропаганды. Выходец из влиятельного чиновничьего клана. Состоял на гос. службе в период правления династий Южная Ци (479–501) и Лян (502–556), поддерживал личные контакты с членами правящих домов. Как и его предшественники в области идейного противодействия **буддизму Цай Мо, Хэ Чэн-тянь** (IV–V вв.) и др., считал буддизм «варварским» учением, подрывающим нравств. устои об-ва и дезорганизующим управление гос-вом. Наиболее эффективный способ борьбы с буддизмом видел в дискредитации его доктрин, в первую очередь идеи «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**) — так Фань Чжэнь и совр. ему кит. мыслители трактовали учение о круге рождения (санскр. сансара, кит. **лунь хуй**) и воздаянии (карма, **е** [**1**]). Основное филос. соч. Фань Чжэня — **«Шэнь ме лунь»** («Суждения об уничтожимости духа»). Полемика вокруг этого трактата, организованная на офиц. уровне (80–90-е гг. V в. и 507–508), стала важным событием в духовной жизни Китая.

Осн. постулат теоретич. построений Фань Чжэня — субстанциальное единство телесной «формы» (**син** [**2**]) и «духа» (**шэнь** [**1**]). Опираясь на традиц. для кит. философии представления о человеке как о психофизич. целом, образованном единой субстанцией — «пневмой» (**ци** [**1**]), он довел их до логич. завершения. Фань Чжэнь отказался от принятого ранее сопоставления «формы» и «духа» по принципу «оболочка–наполнитель», трактуя их как соответственно материальную субстанцию и ее функциональное свойство (*юн* [*2*]). Отсюда следовал вывод о принципиальной невозможности раздельного существования телесной «формы» и «духа», об одномоментности их гибели, что также являлось шагом вперед по сравнению со взглядами предшествовавших философов, как конфуцианских (см. **Конфуцианство**), так и даос. (см. **Даосизм**), к-рые, признавая субстанциальное единство телесной «формы» и «духа», все же

рассматривали гибель последнего как относительно самостоятельный акт (*ме* — «исчезновение», «уничтожение», *сань* [*Л*] — «рассеивание» в «небесной пневме» — *тянь ци*). Согласно взглядам Фань Чжэня, мир представляет собой единый организм, составляющие к-рого, в т.ч. жизнь человека, подчиняются только естеств. законам. Он отрицал наличие какого-либо сверхъестеств. разумного существа, подвергал резкой критике религ. предрассудки и верования, давая им рационалистич. объяснение. Так, по его мнению, культ предков изначально был лишь формой проявления уважения к памяти усопшего. Фань Чжэнь последовательно выступал против идеалистич. тенденций в осмыслении природы человека и мира, признавал возможность и необходимость их логико-дискурсивного познания.

Учение Фань Чжэня, являющееся определенным итогом эволюции материалистич. и рационалистич. тенденций ранней и раннесредневековой философии Китая, осталось непризнанным его современниками. Одна из причин заключается в построении им системы доказательств на метафорич. сравнениях: те же сравнения, взятые на вооружение его оппонентами, служили иллюстрацией прямо противоположных выводов.

* Фань Чжэнь «Шэнь ме лунь», Гу Сы-се «Цзилинь яо шу. Сюй» чжу и (Толкование «Шэнь ме лунь» Фань Чжэня и «Цзилинь яо шу. Сюй» Гу Сы-се). Пекин. 1975; ** *Радуль-Затуловский Я.Б.* Великий китайский атеист Фань Чжэнь // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.–Л., 1957, № 1; *Balazs É*. Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven–London, 1964, p. 255–276.

М.Е. Кравцова

ФАСИН-ЦЗУН

法性宗

Фасин-цзун — «школа сущности дхарм». Обобщающее название трех школ — **саньлунь-цзун**, **хуаянь-цзун** и **тяньтай-цзун**, которые одинаково трактовали «сущность дхарм» (санскр. дхармата, кит. *фа син*; см. **Фа** [**1**], разд. 2). В учении *фасин-цзун*, основанном на доктринах одного из направлений махаяны — мадхьямики, центр. место занимает идея потенциального наличия у всех людей «сущности будды» (*фо син*), отождествляемой с «истинной сущностью» (бхутататхата, **чжэнь жу**). Последняя, представляющая собой основу и содержание бытия, по *фасин-цзун*, является выражением «пустотности» (шуньята, **кун** [**1**]) всех дхарм, характеризующей их сущность. Поскольку *фасин-цзун* считает источником всех явлений в мире «истинную сущность» («сущность дхарм», «сущность будды»), она именуется также «школой сущности» (*син-цзун*). Гл. представителем *фасин-цзун*, часто отождествляемым с ней, является школа *саньлунь-цзун*. *Фасин-цзун* доктринально противостоит **фасян-цзун** (см. также **Вэйши-цзун**), к-рая не признает наличия «сущности будды» у всех людей и «пустотность» дхарм как основу бытия.

** *Вань Ли-тянь.* Фо-цзяо чжэсюэ (Философское учение буддизма). Пекин, 1987, с. 10–11.

А.А. Маслов

ФА СЯН

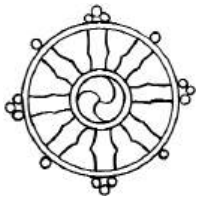
法相

Фа сян (санскр. дхармалакшана) — вид дхармы. Термин буд. философии, подчеркивающий значение дхармы как «носителя признака». Учение о видах дхарм было изложено в сутре «Сандхи-нирмочана» (кит. «Цзе шэнь ми цзин» — «Сутра, раскрывающая глубокие тайны»). В Китае оно приобрело большую популярность в учении школы, получившей одноименное название — **фасян-цзун**. Согласно учению о дхармалакшанах, многообразие дхарм сводится к трем гл. видам: обусловленный привязанностью к повсеместному (санскр. парикалпита, кит. *бянь цзи со чжи син*); обусловленный законом совместно-зависимого происхождения (санскр. паратантра, кит. *и та ци син*); отождествляемый с совершенной реальностью (санскр. паринишпанна, кит. *юань чэн ши син*).

Парикалпита означает привязанность индивида к внеш. миру и внутр. «я», т.е. принятие иллюзорных проекций сознания за реально существующие. Парикалпита характеризует омраченное сознание, пребывающее в неведении. Для иллюстрации состояния неведения буддисты часто используют пример с веревкой, к-рую ошибочно приняли за змею.

Паратантра отражает уровень относительного познания того, что внеш. мир и внутр. «я» не обладают собств. природой существования, а зависят от причин. Паратантра характеризует рациональное знание об иллюзорности внеш. предметов и внутр. «я», об их зависимости от сознания. Однако паратантра еще не есть истинное знание, поскольку она еще не может раскрыть истинную природу сознания. Мы уже поняли, что нет змеи, а есть только веревка, но мы не знаем ничего о самой веревке.

Паринишпанна — это «истинная таковость» (бхутататхата; кит. **чжэнь жу**), она характеризуется как постижение истинной сути вещей, что равнозначно постижению истинной природы сознания — истинносущего. Насчитываемые школой *фасян* семь признаков «истинной таковости» указывают на отсутствие дуализма существования и не-существования. «Истинная таковость» присутствует во всех дхармах, отражающих как феноменальные, так и истинные признаки бытия, она не адекватна дхармам, проявляющим ее признаки, но не отличается от них. Дхармы «истинной таковости» не участвуют в феноменальном проявлении бытия, хотя сама «истинная таковость» лежит в основе проявления как феноменального бытия, так и истинного. Она лежит в основе круговорота перерождений, но не всегда может проявить себя. Это зависит от дхарм. «Истинная таковость» находится в сознании каждого, лежит в основе всех поступков людей. Но не каждый может обнаружить в себе «истинную таковость». Возможность проявления «истинной таковости» зависит от неомраченности «семян» (*чжун цзы*) как содержания сознания (**алайе ши**).



Учение о трех видах дхарм в школе *фасян* дополнялось учением о трех природах отсутствия природ: природа отсутствия природы собственного вида (*сян у цзы син син*); природа отсутствия природы рождения (*шэн у цзы син син*); природа отсутствия природы побеждающего значения (*шэн и у цзы син син*).

** *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Хуан Чань-хуа.* Фо-цзяо гэ цзун да и (Основное содержание учений всех школ китайского буддизма). Тайбэй, 1973; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1–2. Пекин, 1980–1982; *Chatterjee A.K.* The Yoga Chara Idealism. Delhi, 1987; *Ch'en K.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964.

Л.Е. Янгутов

ФАСЯН-ЦЗУН

法相宗

Фасян-цзун — школа *фасян*, «школа свойств дхарм» (санскр. дхармалакшана, кит. **фа сян**). Кит. название этой буд. школы (см. **Буддизм**) представляет собой производное от выражения *чжу фа ши сян* («реальность свойств всех дхарм») — гл. доктринальной формулы *фасян-цзун*. Принято полагать, что этот тезис в противоположность учению школы *фасин* («школа сущности дхарм»; см. **Фасин-цзун**) подразумевает гл.обр. отрицание «пустотности» (**кун [1]**, санскр. шунья) дхарм как основы и содержания бытия. *Фасян-цзун* известна также как школа *цыэнь* (*цыэнь-цзун* — «школа сострадания и милосердия»), по названию буд. монастыря в Чанъани, где подвизались основоположники этого направления Сюань-цзан и Куй-цзи. Уделяла особое внимание проблемам буд. логики, известной в Китае под названием *инь мин* («прояснение резона», санскр. хетувидья, хетувидьястхана; в широком смысле *инь мин* означает древнюю инд. логику). *Фасян-цзун* считается др. названием школы *вэйши* (см. **Вэйши-цзун**), однако нек-рые кит. мыслители нового времени, напр. **Оуян Цзин-у**, рассматривали эти учения в качестве разных направлений: школа *вэйши* делала акцент на трактовке всей сферы опыта как различных состояний сознания (*ши* [*4*]) и склонялась к отрицанию наличия «сущности будды» (*фо син*), отождествляемой с «истинной таковостью» (**чжэнь жу**), у всех людей; собственно же *фасян-цзун* толковала преимущественно о «свойствах дхарм»,

по сути не противореча положениям школы *фасин* и во многом будучи ей тождественной. Аналог школы *фасян* в Корее — школа попсан (с VII в.), в Японии — школа хоссо-сю (с VII–VIII вв.).

** *Дагданов Г.Б.* Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма: Страны Центральной Азии. Новосиб., 1986; *Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае: Буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995, с. 57–83.

А.А. Маслов

ФА-ЦЗАН

法藏

Фа-цзан, Сянь-шоу. 643, Чанъань (совр. Сиань пров. Шэньси), — 712. 3-й патриарх и фактич. основатель буд. школы *хуаянь* (см. **Буддизм**; **Хуаянь-цзун**), систематизировавший ее учение и придавший ему самобытность. Родился в семье выходца из Хорезма, поэтому иногда именуется «Фа-цзан из Хорезма» (Канцзюй Фа-цзан).

Был учеником знаменитого переводчика и реформатора школы *фасян* (см. **Фа сян**; **Фасян-цзун**; **Вэйши-цзун**) Сюань-цзана, но позднее разошелся с ним во взглядах и резко полемизировал. Наибольшее влияние на Фа-цзана оказал др. его учитель — Чжи-янь, 2-й патриарх *хуаянь*. Сам Фа-цзан большую часть жизни провел в столичных монастырях Юньхуа-сы и Дацзяньфу-сы. Пользовался покровительством танского имп. двора, в особенности императрицы У Цзэ-тянь (У-хоу). Получил офиц. титул *го и фа ши* («единственный в гос-ве наставник Закона»). Осн. труды — комментарии к «Праджняпарамита-хридая-сутре» (кит. «Божэ боломидо синь цзин» — «Сутра сердца праджняпарамиты»), к «Ланкаватара-сутре» («Жу Лэнцзя цзин» — «Сутра о вступлении на Ланку»), к «Махаяна-шраддхотпада-шастре» (**«Да шэн ци синь лунь»** — «Шастра о пробуждении веры в махаяну»), к «Аватамсака-сутре» («Хуа янь цзин» — «Сутра цветочной гирлянды») — «Хуа янь цзин и хай бай мэнь» («Сто врат в море смысла „Сутры цветочной гирлянды“»; частичн. англ. пер.: Chan Wing-tsit, 1963) и краткий трактат «Цзинь ши цзы чжан» («Главы о золотом льве»; англ. пер.: Chan Wing-tsit, 1963; рус. пер.: Л.Е. Янгутов, 1982, К.Ю. Солонин, 2001), излагающий учение Фа-цзана и школы *хуаянь* в целом.

В основе философии Фа-цзана лежит концепция универсальной причинной обусловленности. Все элементы универсума-дхармадхату (кит. *фа цзе*) как мира в его истинной реальности взаимозависимы и взаимообусловлены, что равнозначно взаимопроникновению всего сущего: единое включает многое, к-рое содержит в себе единое. Отсюда тезис о тождестве единого и многого в «едином сознании» (*и синь*) как духовном субстрате универсума. Данная концепция находит выражение в двух доктринах: *ли ши у ай* («беспрепятственное [взаимопроникновение] принципов и вещей/дел»; см. **Ли** [**1**]), основанной на махаянском постулате о тождестве нирваны (**непань**) и сансары (**лунь хуй**), и *ши ши у ай* («беспрепятственное [взаимопроникновение] вещей/дел»). Т.о., Фа-цзан создал учение, рассматривающее мир как единую систему взаимосвязанных и взаимосодержащих элементов, сняв оппозиции «единичное–многое» (*и до*) и «тождественное–отличное» (*тун и*). Фа-цзан, пересмотрев доктрину виджнянавады (кит. версия — *вэйши-цзун*) о трех уровнях реальности, поставил уровень паратантры (*и та ци син* — «зависимого бытия», «бытия, опирающегося на другое») выше абс. бытия — паринишпанна (*юань чэн ши син*). Для Фа-цзана уровень паратантры как бы синтезирует в себе иллюзорный мир кажущихся самостоятельными множеств единичных «вещей/дел» (*ши* [*3*]) и мир единого бытия идеального «принципа» (*ли* [*1*]). Поэтому его реальность превосходит и первый и второй уровни, будучи равной «единому сознанию» и дхармакае (*фа шэнь* — «тело Закона», «тело будды»).

Все известные буд. учения он подразделял на пять групп (*у цзяо* — «пять учений»), а те, в свою очередь, на «десять школ» (*ши цзя*), установив иерархию

их «истинности». Высшим и самым совершенным назван буддизм школы *хуаянь*. Эта классификация была развита и усовершенствована **Цзун-ми** (VIII–IX вв.). Филос. взгляды Фа-цзана, решающим образом воздействовав на формирование системы взглядов *хуаянь*, оказали также влияние на учение **чань школы**, а в XI–XII вв. — на филос. проблематику и терминологию **неоконфуцианства**.

Е.А. Торчинов

* *Фан Ли-тянь.* Цзинь ши цзы чжан цзяо ши (Сверенные и разъясненные «Главы о золотом льве»). Пекин, 1989; *Фа Цзан.* Очерк о золотом льве в хуаянь (пер. автора) // *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосиб., 1982, с. 112–116; Золотой Лев Хуаянь / Введ. и коммент. пер. К.Ю. Солонина // Религии Китая. Хрестоматия. СПб., 2001, с. 343–374; A Source Book in Chinese Philosophy / Tr., comp. by Chan Wing-tsit. Princ., L., 1963, p. 406–424; ** История китайской философии / Пер. В.С. Таскина. М., 1989, с. 269–274; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995, с. 129–172; *Тань Чжуан-фэй.* Фа-цзан // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань. Сюйбянь (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 3. Цзинань, 1982, с. 3–44; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 2. Шанхай, 1989, с. 175–177; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. II. Princ., 1953, p. 339–359.

См. также лит-ру к ст.: **Буддизм**.

А.И.Кобзев

Фа-цзя *см.* **Легизм**

Философия народного благосостояния *см.* **Миньшэн чжэсюэ**

ФУ ВЭЙ-СЮНЬ

傅偉勳

Фу Вэй-сюнь, Charles Wei-hsun Fu. 10.1933, Синьчжу (Тайвань). Исследователь кит. религ. и филос. мысли. Окончил филос. факультет Тайваньского ун-та, в 1960 продолжил обучение в Гавайском ун-те (США). Степень д-ра получил в ун-те Иллинойса, преподавал в ун-тах Огайо, Иллинойса и Тайваньском. Проф. Темпльского ун-та (Филадельфия, США). Со 2-й пол. 80-х гг. активно участвует в науч. обмене между КНР и Тайванем под лозунгом «Культурный Китай и кит. культура».

Науч. карьера Фу Вэй-сюня началась с изучения зап. философии и лит-ры; докт. дис. была посвящена сравнительному исследованию аналитич. этики Г.Р. Хэра и экзистенциалистской этики Ж.-П. Сартра. Написанная им в 1964 «История зап. философии» («Сиян чжэсюэ ши») выдержала 7 изд. В сфере изучения кит. духовной традиции Фу Вэй-сюнь занимается прежде всего сравнительным исследованием антропологии, религ. проблематики **неоконфуцианства** и **буддизма** в Китае, чань-буддизма (см. **Чань школа**) в Китае и Японии. Фу Вэй-сюнь ставит своей задачей не только выработать совр. подход к пониманию кит. духовной традиции, но и создать условия для ее творческого развития в условиях «вызова», брошенного ей зап. философией. По мнению Фу Вэй-сюня, споры неоконфуцианцев с буддистами основывались прежде всего на непроясненности значений многоуровневых понятий, что затрудняло адекватные метафизич. построения. Он определяет глубинное структурное единство конф., даос. и буд. метафизики как «холистич. мультиперспективизм». Во всех трех течениях существовала направленность на «преодоление метафизич. натяжек», снятие филос. противоположностей «субстанции и функции» (**ти–юн**), «наличия/бытия и отсутствия/небытия» (**ю–у**), материи и духа (интерпретируемых Фу Вэй-сюнем как соответственно категории **у** [**3**] — «вещи» и **синь** [**1**] — «сердце»). Однако реализовалась эта направленность лишь в буддизме махаяны и в **даосизме**. Приверженность же **конфуцианства** к моральной метафизике (*даодэ ды синшансюэ*)

с характерной объективацией и абсолютизацией онтологизированного понятия морали (*дао дэ*) поставила его на последнее место в этой троице.

Методологией изучения истории кит. философии, по Фу Вэй-сюню, должна быть «творческая герменевтика»: последовательное выявление не только того, что формально сообщается в тексте, что на самом деле имел в виду автор, что он мог бы и что должен был сказать, но и того, что должен сказать по этому поводу сам исследователь как носитель творческого герменевтич. метода. Данная разработка Фу Вэй-сюня по существу представляет собой попытку соединения развитых в кит. традиц. философии методов филологич. исследования и комментирования с зап. теориями (герменевтика Хайдеггера, Оксфордская школа аналитич. философии языка). Принцип взаимодействия культур Китая и Запада Фу Вэй-сюань определяет как «взаимосоотнесенность в качестве и основы, и проявления» (*чжун си ху вэй ти юн*), т.е. каждая сторона является для другой «основой» («субстанцией») и «проявлением» («функцией») одновременно. Несмотря на ориентацию Фу Вэй-сюня на буддизм и даосизм, по методологич. подходам он близок представителям третьей («зарубежной») волны **нового конфуцианства**. Среди совр. философов Китая в качестве наиболее значительного Фу Вэй-сюнь неизменно выделяет **Моу Цзун-саня**, идеи к-рого оказали на него значительное влияние.

* *Фу Вэй-сюнь.* Пипань ды цзичэн юй чуаньцзао фачжань (Критическое восприятие и творческое развитие). Тайбэй, 1986; *он же.* Цун сифан чжэсюэ дао шэньфо-цзяо (От западной философии к чань-буддизму). Тайбэй, 1986 (переизд.: Пекин, 1989).

А.В. Ломанов

ФУ ТУН-СЯНЬ

傅統先

Фу Тун-сянь. 03.01.1910, уезд Чандэ пров. Хунань. Исследователь зап. философии, педагог, переводчик, один из основоположников философии педагогики в КНР. Воспитывался в мусульманской среде, получил исламское образование, учился в школе при ун-те Св. Иоанна (Шанхай, 1927–1928) и на филос. ф-те того же ун-та (1928–1932), изучал зап. философию, лит-ру неореализма и критич. реализма, испытал сильное влияние взглядов Спинозы, Гегеля. Проявлял интерес к филос. вопросам естествознания, теории относительности А. Эйнштейна, трудам Н. Бора. В кн. «Научные основы современной философии» (1936) предпринял попытку подтвердить положения философии Гегеля с помощью новейших для того времени открытий естествознания. В 1935–1937 был зам. заведующего лабораторией при Цзинаньском ун-те. В 1937–1941 преподавал англ. яз. и философию в лит. ин-те Чжэнфэн в Шанхае, философию и логику в ун-тах Дася, Гуанхуа, Св. Иоанна, юридич. ин-те Дунъу. В 1942 защитил дис. по теме «Развитие идеализма с позиций реализма» на соискание ученой степени *шоши* (магистра). В этот период на науч. творчестве Фу Тун-сяня сказывалось влияние прагматизма Дж. Дьюи. В 1942–1948 — проф. и декан ун-та Св. Иоанна. В 1948–1950 изучал философию, логику, эстетику в Колумбийском ун-те (США), где защитил докт. дис. По возвращении в Китай в 1950–1952 изучал марксистско-ленинскую философию в Нар.-революц. ун-те. Впоследствии был проф., деканом педагогич. факультета Шаньдунского педагогич. ин-та, занимался исследованиями в обл. психологии, советской педагогики. Чл. НПКС пров. Шаньдун, чл. ПК Кит. педагогич. об-ва, чл. редколлегии журн. «Цзяоюй яньцзю» («Педагогич. исследования»).

* *Фу Тун-сянь.* Сяньдай чжэсюэ чжи кэсюэ цзичу (Научные основы современной философии). Шанхай, 1936; *он же.* Чжунго хуйцзяо ши (История ислама в Китае). Шанхай, 1939; *он же.* Чжэсюэ юй жэньшэн (Философия и человек). Шанхай, 1947; *он же.* Цзяоюй фанфа цзянхуа (Лекции по методике преподавания). Цзинань, 1954; *он же.* Фаньдун ды шиюнчжуи цзяоюй чжэсюэ пипань (Критика реакционной прагматической философии педагогики). Хубэй, 1957; *он же.* Шилунь Пиаже фашэн жэньшилунь (О теории познания Пиаже) // Цзяоюй яньцзю. 1980, № 5.

А.В. Виноградов

ФЭН ЛЮ

風流

Фэн лю — «ветер и поток». Эстетич. идеал, стиль мышления, поведения и творчества, сложившийся в период «Шести династий» (Лю-чао, III–IV вв.). Входящий в это сочетание иероглиф *фэн* («ветер», «веяние», «поветрие», «нрав») подразумевает естеств. движение мировой идеально-материальной субстанции — «пневмы» (**ци** [**1**]), проявляющееся в самых разных сферах бытия на уровнях индивидуума, об-ва (ср. *фэнсю* — «манеры», *фэнси* — «нравы и обычаи», «Го фэн» — «Нравы царств» — см. **«Ши цзин»**, и т.п.) и природы. Второй иероглиф — *лю* («поток», «течение») указывает на аналогию с движением воды, к-рая в кит. культуре метафорически (а нередко вполне натуралистически) отождествляется с «пневмой» и **дао**. Бином *фэн лю* ассоциативно связан со словосочетанием *фэн шуй* («ветер и вода», или «геомантия»), обозначающим природные силы, а также традиц. искусство постижения и использования их связей. В сфере эстетики стиль *фэн лю* отразил изменения в мировоззрении и системе ценностей кит. интеллектуальной элиты, прежде всего относительное падение авторитета **конфуцианства**, рост интереса к даос. проблематике (см. **Даосизм**), взаимопроникновение конф. и даос., отчасти буд. ценностей, усиление внимания к проблеме самовыражения. Признаками *фэн лю* считались раскованность, даже эксцентричность поведения и внеш. вида; в области интеллектуальной практики эстетич. ценностям *фэн лю* соответствовала традиция «чистых бесед» (**цин тань**), а в сфере императивов индивид. действия и творчества — сохранение внутр. свободы, внерефлективная чуткость к движениям *дао* в мистич. глубинах человеч. духа.

В эпоху расцвета стиля *фэн лю* начали появляться спец. теоретич. соч., заложившие органичную кит. культуре традицию осмысления эстетич. проблем в контексте актуальных для определенного времени общефилос. идей, но применительно к конкретной практике художеств. творчества: изящной словесности (напр., «Вэнь синь дяо лун» — «Дракон, изваянный в сердце письмен», или «Резной дракон лит. мысли», Лю Се, V в.; «Ши пинь» — «Категории стиха» Чжун Жуна, IV в.; соч. Цзи Кана и др.), живописи (трактаты Ван И, IV в.; Гу Кай-чжи, IV — нач. V в.; Се Хэ, Ван Вэя, V в.; Яо Цзуя, VI в., и др.), каллиграфии — *шу фа* (соч. Ван Си-чжи, Ван Фу-жэня и др.; см. **Фа** [**1**]). Из сферы социальной антропологии в обл. эстетики перешло понятие *пинь* («категория», см. **Син** [**1**]): оно дало назв. жанру теоретич. соч. и обозначило выделение специфич. эстетич. ценностей, связанных с градацией мастерства (категории). В отличие от предшествующей традиции критерии градации были лишь опосредованно сопряжены с морально-дидактич. и этико-аксиологич. проблематикой, с представлением о полезности прекрасного с т.зр. той или иной этико-социальной доктрины. В ср. века термин *пинь* стал обозначать также различные типы эстетич. настроения. В трактате Се Хэ «Гу хуа пинь лунь» («Заметки о категориях старинной живописи») были сформулированы т.н. шесть законов (*лю фа*) живописи, ставшие канонич. для традиц. кит. искусства. Из лапидарно изложенных «шести законов», впоследствии подробно истолкованных кит. теоретиками искусства, наибольшее общеэстетич. значение имеют первый и третий. Первый — *ци юнь шэн дун* («живое движение циркуляции пневмы», или «живое движение в созвучии энергий», или «циркуляция пневмы порождает движение» и т.п.; см. **Дун–цзин**). Этот принцип подразумевает выражение в искусстве общекосмич. взаимосвязей, нелинейных закономерностей космич. хаоса, а также функцию художеств. образа как органич. грани мироздания, продолжающей цепь мирового движения, спонтанных порождений одними вещами и явлениями других [ср. *у юнь лю ци* («пять циркуляций/трансформаций — шесть пневм»), нумерологич. учение о взаимосвязи природных процессов; см. **Сяншучжи-сюэ**]. Третий из «шести законов» — *ин у се сян* («создание образов в соответствии с вещами»), подразумевает выражение «истинности/подлинности» (**чжэнь** [**1**]) бытия, пронизывающей вещи феноменального мира, в живой конкретике «образов» («символов» — *сян* [*I*]). Последние непосредственно воплощают не поддающуюся внеш. артикуляции тайну ноумена (ср. представление о **гуа** [**2**] как об «образах»), не раскрывая ее. Традиция *фэн лю* ввела в теоретич. оборот в спец. эстетич. качестве ряд понятий:

и [3] («идея», «воля», «замысел») — указание на недискурсивную «осмысленность» реальности, а также на выражение ее в целенаправленном психич. движении; **шэнь** [**1**] («дух») — как всеединство мировой «духовности», животворящее начало, соединяющее художника-творца и воспринимаемую и творимую им реальность (с VIII в. способность «передать дух» — *чуань шэнь* или «писать душу» — *се шэнь* стала считаться показателем высшего художеств. мастерства); *ци* [*1*] («пневма») — субстанция мироздания, состояние и качества к-рой определяют различные стороны человеч. природы, в т.ч. творч. индивидуальность художника, а также достоинства и недостатки художеств. произв. и т.д.

В истории кит. культуры традиция *фэн лю* зафиксировала важнейший этап формирования эстетич. мысли — складывание ее понятийного аппарата, принципов и канонов теоретизирования, создание основополагающих теоретич. сочинений. Влияние *фэн лю* как эстетич. выражения идеала личности в наибольшей степени проявилось в ориентации интеллектуалов на образ «человека культуры» (*вэнь жэнь*) в период утверждения неоконф. мировоззрения (XI–XII вв.; см. **Неоконфуцианство**) и складывания сопряженных с ним культурных явлений, напр. стиля *вэнь жэнь хуа* («живопись литераторов») в изобразительном искусстве. Эстетика этого стиля подразумевала как связь живописи с лит. традицией, так и онтологич. статус «письменности/культуры» (**вэнь**), а также самого культуросозидания: в нем непосредственно воплощается «истинность/подлинность» (*чжэнь* [*1*]) сущего, проявляющаяся в спонтанности творч. порыва и связывающая творца — «человека культуры» с его произв. и всем миром; поэтому живописный образ может быть вполне адекватен природному и даже заменять его. Симптоматично, что на рубеже ср. веков и нового времени, в период наибольшей в истории Китая формализации имперской идеологич. ортодоксии, конф. отторжение идеала *фэн лю* трансформировало это понятие в массовом сознании: выражение *фэн лю* стало толковаться как «беспутство», «разврат», «гедонизм». Эквивалент термина *фэн лю* — «фу рю» вошел в япон. культуру, где это сочетание иероглифов, как и в совр. кит. яз., имеет значения «вкус», «изящество», «изящные искусства», «художественный», подразумевая спонтанность и природосообразность истинного творчества.

** *Бежин Л.Е.* Под знаком «ветра и потока». М., 1982; *он же.* Се Линъюнь. М., 1980; *Виноградова Н.А.* Искусство стран Дальнего Востока, Китай. М., 1979; *Завадская Е.В.* Эстетический канон жизни художника — фэнлю (ветер и поток) // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973; *она же.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975; История эстетической мысли. Т. 2. М., 1985; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 71–73; *Малявин В.В.* Традиционная эстетика в странах Дальнего Востока. М., 1987.

А.Г. Юркевич

ФЭН Ю-ЛАНЬ

馮友蘭

Фэн Ю-лань, Фэн Чжи-шэн. 04.12.1895, Танхэ пров. Хэнань, — 26.11.1990, Пекин. Философ, историк философии. В 1915 г. поступил в Пекинский ун-т. С 1919 обучался в США, получил степень д-ра философии в Колумбийском ун-те (1924). После возвращения в Китай занимался научно-преподавательской деятельностью. В 1936–1946 — профессор Объединенного ун-та Юго-Запада (Куньмин). В 1946–1947 работал в Пенсильванском ун-те (США), в 1947–1952 — в ун-те Цинхуа (Пекин). С 1952 проф. филос. факультета Пекинского ун-та, чл. Отд. философии и обществ. наук АН Китая. Член НПКСК 2, 3 и 4-го созывов, член ВСНП 4-го созыва.

В ранних работах Фэн Ю-ланя заметно влияние культурологич. идей **Лян Шу-мина**. В соч. «Сравнительное изучение жизненных идеалов» (на основе докторской дис.) Фэн Ю-лань ориентировался на поиск сходных тенденций в различных культурах. Выделил три направления человеч. мысли, исходя из идеализации тех или иных черт реального мира и соотношения в этих направлениях: с одной стороны, науки, постоянно увеличивающей объем содержа-

тельных познаний, и с другой — философии, стремящейся к формализации и «пустоте» через уменьшение объема содержательных суждений. Деноминация этих направлений восходит к **«Дао дэ цзину»** (§ 48): «Кто учится, с каждым днем увеличивает, кто следует **дао**, с каждым днем уменьшает. В непрерывном уменьшении достигают недеяния». Первое направление мысли — «путь уменьшения» (*сунь дао*), характеризующийся аскетизмом, антиинтеллектуализмом и мистицизмом (**Чжуан-цзы**, Платон, буд. мыслители, Шопенгауэр); второе — «путь увеличения» (*и дао*), которому присущи рационализм, гедонизм и субъектный «эгоизм» (**Ян Чжу**, **Мо Ди**, Декарт, Бэкон и Фихте); третье — «срединный путь» (*чжун дао*), к-рому отдавал симпатии Фэн Ю-лань и к-рый позволяет избежать крайностей первых двух «путей» (**Конфуций**, Аристотель, представители **неоконфуцианства**, Гегель).

В начале 30-х гг. создал фундамент. труд — «Историю китайской философии» (англ. пер.: D. Bodde, 1952–1953), в котором разделил развитие филос. мысли в Китае на два периода: «эпоху учений мудрецов» (*цзы сюэ ши дай*) — до периода правления дин. Цинь (221–207 до н.э.) — и «эпоху изучения канонов» (*цзин сюэ ши дай*) — от дин. Хань (206 до н.э. — 220 н.э.) до дин. Цин (1644–1911). Фэн Ю-лань стремился преодолеть тенденцию к «ниспровержению» кит. философии с позиций западной методологии (см. **Ху Ши**). Признал приоритет Запада в создании формализованных филос. систем, в изучении кит. философии ориентировался на исследование «содержательных систем» — текстов, в разных формах выражающих существенную филос. проблематику.

Историко-филос. методология Фэн Ю-ланя испытала воздействие прагматистской эпистемологии, в частности концепции «воли к вере» амер. философа и психолога У. Джемса. Серьезное внимание Фэн Ю-лань уделял роли геоэкономич. и социальных факторов в формировании специфики философии и связи последней с историей об-ва. Населению аграрного Китая «его земля представлялась миром». Изначально кит. философия тесно связана с крестьянским сознанием, что определило такие ее черты, как представления о цикличности мирового процесса, идеализация природы, неразвитость познавательной методологии (неразделенность объекта и субъекта). Немобильность населения и семейно-клановая система породили автократию и иерархичность — в результате на первый план выходили этические проблемы «кланового строя», которыми занималось **конфуцианство**. Отсутствие в древнем Китае «коммерческой цивилизации» древнегреч. типа привело к неразвитости математики и «абстрактиого знания», приоритету «естественного» перед «искусственным», что явилось мировоззренческим барьером на пути к промышленной революции.

Фэн Ю-лань развивал концепцию социопрофессионального генезиса школ кит. философии, изложенную Лю Синем (**«Хань шу»**, гл. «И вэнь чжи»). Связывал возникновение школ с распадом социальной системы гос-ва Чжоу к сер. I тыс. до н.э., когда образованные аристократы, оказавшись среди простолюдинов, зарабатывали на жизнь исполнением своих прежних функций (педагогич., ритуальных, оккультных, дипломатич., военных) на основе частного найма.

В кризисный для Китая период Войны сопротивления Японии (1937–1945) Фэн Ю-лань разрабатывал систему «нового неоконфуцианства», или «новое учение о принципе» (*синь ли-сюэ*), реконструирующее философию *ли-сюэ* **Чэн И — Чжу Си** с использованием методологич. и теоретич. положений зап. философии. На Фэн Ю-ланя значительно повлияли разработки амер. неореалистов Ф.Э. Вудбриджа, У.П. Монтегю, идеи Венского кружка логич. позитивизма (Л. Витгенштейн, Р. Карнап, М. Шлик) и Б. Рассела. Учитывая их аргументы против традиц. метафизики, Фэн Ю-лань конструирует философию, не содержащую высказываний относительно актуального эмпирич. мира (*ши цзи*) и анализирующую исключительно идеальный «истинностный» мир (*чжэнь цзи*). Из первопредпосылки «нечто существует» выводится четыре формальных аналитич. тезиса с соответствующими им «пустотными категориями» (*кун мин*), лишенными предметного содержания, — **ли** [**1**], **ци** [**1**], *дао ти* (см. **Ти–юн**), *да цюань*: 1) за счет «принципов», «идеальных форм» *ли* [*1*], пребывающих во вневременном и внепространств. «реальном бытии», всякая вещь

относится к определенному, поддающемуся наименованию классу; 2) актуализация *ли* [*Л*] в индивидуальном существовании вещей реализуется «субстанцией» *ци* [*Л*], не принимающей наименований, лишенной всяких характеристик и потому сопоставимой с категорией «небытие» древнегреч. философии; 3) концепция «тела *дао*» (*дао ти*) выводится Фэн Ю-ланем из рассмотрения существования вещей в его динамике и описывает актуализацию «принципов», содержащихся в их совокупности — «Великом пределе» (**тай цзи**); 4) «Великое целое» (*да цюань*) объединяет в себе мир актуального (существующие вещи) и «реальное» (*ли* [*Л*]). Конкретные вещи можно ощутить, но не помыслить (они единичны, а понятия общи); *ли* [*Л*] неощутимо, но мыслимо; *дао* и «Великое целое» нельзя ни помыслить, ни ощутить. Поэтому метафизика начинает с логико-аналитич. позитивного метода, обеспечивающего ясность мышления, и заканчивает негативным, лишающим объект всяких характеристик, за счет чего можно высказываться о том, что трансцендентно чувствам и разуму.

Цель философии, по Фэн Ю-ланю, не в расширении фактических знаний, а в возвышении человеч. разума. Степень индивид. понимания мира и самосознания определяет принадлежность человека к определенной сфере бытия. На уровне природной (**цзы жань**) сферы человек не осмысляет свое поведение и подчиняется инстинкту, в утилитарной (*гун ли*) — руководствуется личной выгодой. К моральной (*дао дэ*) сфере принадлежат люди, ведомые обществ. долгом. Высшая, космическая, или универсальная (*тянь ди*, букв. «небо и земля»), сфера есть собственно продукт философствования, в ней человек объединяется с миром, предстающим в ипостаси «Неба» (**тянь [1]**) или «Великого целого».

По мнению Фэн Ю-ланя, ядром кит. филос. традиции был поиск синтеза духовного совершенства и социальной активности («внутренней совершенной мудрости и внешней царственности» — *нэй шэн вай ван*), «достижения высшей просветленности и следования середине» (ср. **«Чжун юн»**). Синтетич. «всемирную философию будущего» Фэн Ю-лань видел «более мистичной», чем зап. философия, но «более рационалистичной», чем традиц. философия Китая. Осуществление такого синтеза предполагалось на пути слияния позитивного рационалистич. онтологизма неоконфуцианства «школы [братьев] Чэн — Чжу [Си]» и платонизма с «негативным гносеологизмом» даосов, мыслителей буд. **чань школы** и кантианцев.

С конца 40-х гг. Фэн Ю-лань вернулся к исследованию истории кит. философии. В 1948 в США вышла «Краткая история китайской философии» (рус. пер.: Р.В. Котенко, 1998), написанная Фэн Ю-ланем специально для зап. читателя и содержащая краткое изложение его историко-филос. и собственно филос. взглядов. В 1957 выступил против тотального отрицания наследия кит. философии, призвав к «восприятию абстрактного» общегуманистич. смысла категорий конфуцианства; заявил, что Конфуций не является материалистом, так как его учение направлено на приведение фактов в соответствие с абстрактными понятиями (см. **Чжэн мин**). С начала 50-х гг. Фэн Ю-лань стал одной из гл. мишеней в борьбе с «феодально-буржуазной философией», что привело к вынужденному снижению научно-теоретич. уровня его работ.

В 80-е гг. Фэн Ю-лань работал над семитомной «Историей китайской философии в новой редакции». Выполненные в 30–40-х гг. Д. Бодде и Э.Р. Хьюзом (E.R.Hughes, 1947: «Синь юань дао» — «Новое обращение к истоку Пути», 1944) переводы трудов Фэн Ю-ланя широко используются зап. синологами и ощутимо влияют на их исследования. В 90-е гг. также была переведена на англ. (C.C.I. Wang, 1997) и нем. (H.-G. Möller, 2000) его книга 1946 г. «Синь чжи янь» («Новое слово о знании»).

* *Фэн Ю-лань.* Саньсун-тан сюэши вэньцзи (Сборник научных статей из Зала трех сосен). Пекин, 1984; *он же.* Саньсун-тан цюань цзи (Полн. собр. соч. из Зала трех сосен). Пекин, 1986; *он же.* Саньсун-тан цзисюй (Автобиография из Зала трех сосен). Пекин, 1989; *он же.* Чжунго чжэсюэ ши синь бянь (История китайской философии в новой редакции). Т. 1–7. Тайбэй, 1991; то же. Т. 1–6. Пекин, 1992; *он же.* Краткая история китайской философии / Пер. с англ. Р.В. Котенко. М., 1998; *Fung Yu-*

lan. A History of Chinese Philosophy / Tr. by D. Bodde. Vol. 1–2. Princ., 1952–1953; *idem*. A Short History of Chinese Philosophy. N.Y., 1958; *idem*. The Spirit of Chinese Philosophy / Tr. by E.R. Hughes. L., 1962; A Source Book in Chinese Philosophy / Tr., comp. by Chan Wing-tsit. Princ., L., 1963, p. 751–762; *Feng Yulan*. A New Treatise on the Methodology of Metaphysics / Tr. by C.C.I. Wang. Beijing, 1997; *idem*. The Hall of Three Pines: An Account of My Life / Tr. by D.C. Mair. Honolulu, 2000; Die Philosophische Philosophie: Feng Yulan's Neue Metaphysik / Übers. von H.-G. Möller. Wiesbaden, 2000; ** *Буров В.Г.* Современная китайская философия. М., 1980; *Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996; *он же*. Судьбы китайской философской традиции во второй половине XX века: Фэн Юлань и его интеллектуальная эволюция. М., 1998; *Ван Цзян-пин*. Фэн Ю-лань чжэсюэ сысян яньцзю. (Исследование философских идей Фэн Ю-ланя). Чэнду, 1989; *Ван Чжун-цзян, Гао Сючан* (изд). Фэн Ю-лань сюэ цзи (Научные записки о Фэн Ю-лане). Пекин, 1995; *Инь Дин*. Фэн Ю-лань. Тайбэй, 1991; *Тянь Вэнь-цзюнь*. Фэн Юлань синь ли-сюэ яньцзю (Исследование нового учения о принципе Фэн Ю-ланя). Ухань, 1990; Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.), Oxford, 2002, p. 165–187; *Masson M.C.* Philosophy and Tradition: The Interpretation of China's Philosophic Past, Fung Yu-lan 1939–49. Taipei, 1985.

А.В. Ломанов

乙

ХАНЬЛИНЬ АКАДЕМИЯ

翰林院

Ханьлинь академия, *Ханьлинь*-(*юань*). Выражение *хань линь* (букв. «лес кистей/перьев», переносно — «литературная элита») восходит к оде **Ян Сюна** (I в. до н.э. — I в. н.э.) «Чан ян фу» («Высокий Тополь»). Гос. институция в старом Китае, совмещавшая функции культурного учреждения, имп. канцелярии по особо важным делам и органа идеологич. контроля. Создана в 738 для составления проектов указов и науч. трудов по высочайшему повелению. С X–XI вв. в обязанность академии *Ханьлинь* вменено также гос. историописание. С XV в. в состав академии стали вводить особо отличившихся на столичных экзаменах на высшую ученую степень *цзинь ши*. После трехгодичного совершенствования в обл. конф. словесности они становились членами академии — корректорами, редакторами 2-го разряда, а затем чтецами и толкователями текстов, занимавшимися с императором. Т.о., академия превращалась в учреждение для подготовки гос. интеллектуальной элиты. В академии определялись темы экзамен. сочинений, ее члены организовывали и проводили экзамены на право занятия чиновничьих должностей, обучали членов имп. фамилии, преподавали в Гос. училище (*го цзы*, *го цзы цзянь*), контролировали деятельность учебных заведений. В эпоху Цин (1644–1911) при участии и под контролем академии *Ханьлинь* активизировалась подготовка лит. сб-ков, антологий, словарей, энциклопедий, библиографич. изданий, в т.ч. создано крупнейшее аннотированное описание имп. собр. книг — «Сы ку цюань шу» («Полное [собрание] книг по четырем разделам»). Академия была также органом лит. и театральной цензуры. В числе гл. задач академии оставались помощь императору в орг-ции управления на канонич. основаниях, поддержание политико-идеологич. традиции и формирование офиц. политики в обл. культуры. Упразднена в 1911 г.

** *Попов П.С.* Государственный строй Китая и органы управления. СПб., 1903; *Попова Л.В.* Академия Ханьлинь — важнейший орган государственного управления Китайской империи // XXIV НК ОГК. Ч. 1. М., 1993.

По материалам Л.В. Поповой

ХАНЬ ФЭЙ

韓非

Хань Фэй. 280, царство Хань, — 233 до н.э. Крупнейший теоретик легизма, автор трактата **«Хань Фэй-цзы»**. Был первым сановником Цинь Ши-хуана — основателя централизованной империи Цинь (221–207 до н.э.). Родился в знатной семье, родственной правящему дому царства Хань. Согласно **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.), в молодости интересовался идеями **Шан Яна** и **Шэнь Бу-хая** (IV в. до н.э.), учениями «о контроле над чиновниками», о законе и искусстве управления, произведениями мыслителей школы *даодэ-цзя* (см. **Даосизм**). Учился у **Сюнь-цзы**, выделяясь среди соучеников своими способностями, но, будучи заикой, не мог рассчитывать на успех в устных дискуссиях и посвятил себя созданию сочинений об искусстве управления. Трактат Хань Фэя был с восторгом встречен Ин Чжэном, правителем царства Цинь (будущим императором Цинь Ши-хуаном). Хань Фэй был приглашен в Цинь, но вскоре оклеветан бывшим учеником сановником Ли Сы и принужден принять яд.

Хань Фэй соединил и развил предшествовавшие доктрины легистов, завершив легальную разработку целостной легистской доктрины. Его политич. учение опирается на развитую систему общетеоретич. построений, выводящих этич. нормы и принципы управления из законов универсума. В русле даос. натурфилософии он обосновал необходимость следования **дао** как источнику и общей закономерности всего сущего: «*дао* — это то, что делает вещи такими, как они есть» («Хань Фэй-цзы», гл. 6). Хань Фэй продолжил детальную терминологич. разработку понятия **ли** [**1**] («принцип»), толкуя «принципы» как закономерности мироздания, обусловливающие качества отд. вещей (размер, форму, вес, прочность), как «формирующий вещи узор (**вэнь**) [мироздания]» (там же). Все множество «принципов» объемлется *дао*, к-рое в то же время «гибко и мягко» следует «принципам» вещного мира. «Отбрасывающий *дао* и *ли* [*1*]» правитель неизбежно «потеряет свой народ и лишится богатств», у выверяющего же свои действия по *дао* и *ли* [*1*], как по циркулю и угольнику, «нет дел, в к-рых бы он не добился успеха» (там же).

Многие его рекомендации нашли применение в политич. практике империи Цинь и, в той или иной степени, последующих имп. династий.

Л.С. Переломов

* *Лян Ци-сюн.* Хань-цзы цзянь цзе («Хань [Фэй]-цзы» с простыми разъяснениями). Кн. 1–2. Пекин, 1960; *Шэнь Юй-чэн, Го Юн-чжи.* Хань Фэй-цзы сюань и (Перевод избранного из «Хань Фэй-цзы»). Шанхай, 1991; *Чэнь Ци-ю.* Хань Фэй-цзы синь цзяо чжу («Хань Фэй-цзы», заново выверенный и прокомментированный). Т. 1–2. Шанхай, 2000; *Иванов А.*[*И.*] Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. Перевод. СПб., 1912; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). T. VII. M., 1996; *Liao W.K.* The Complete Works of Han Fei Tzŭ. Vol. I–II. L., 1959; *Levi J.* Han-Fei-tse ou le Tao du Prince. P., 1999; ** *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989, с. 211–215; *Го Мо-жо.* Бронзовый век. М., 1959, с. 362–377; *он же.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 497–564; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999, указ.; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, указ.; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984, с. 151–159; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 400–419; *Гу Фан.* Хань Фэй юй Чжунго вэньхуа (Хань Фэй и китайская культура). Гуйян, 2001; *Lundhal B.* Han Fei Zi: The Man and the Work. Stockh., 1992; *Wang Hsiao-po, Chang L.S.* The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory. Honolulu, 1986.

А.И. Кобзев

См. лит-ру к ст.: **«Хань Фэй-цзы»**; **Легизм**.

«ХАНЬ ФЭЙ-ЦЗЫ»

韓非子

«Хань Фэй-цзы» — трактат одного из крупнейших теоретиков легизма **Хань Фэя** (280–233 до н.э.). Совр. текст состоит из 55 *пяней*, не все из к-рых единодушно признаются аутентичными. Имеются рус. (А.И. Иванов, 1912), англ. (W.K. Liao, 1959) и фр. (J. Levi, 1999) переводы.

В «Хань Фэй-цзы» соединены и развиты легистские доктрины **Шан Яна** и **Шэнь Бу-хая**. У первого заимствовано прежде всего учение о всесилии писаного юридич. закона (**фа** [**1**]); концепция «наград и наказаний» как осн. метода управления, учение о примате земледелия и войны над всеми др. занятиями. У Шэнь Бу-хая почерпнута идея системы управления гос. аппаратом (*син мин*) и принципы взаимоотношений с ним государя, к-рый должен единолично принимать решения, избегая консультаций с сановниками. Однако, согласно «Хань Фэй-цзы», Шэнь Бу-хай не уделял должного внимания законам, заботясь прежде всего о наказаниях чиновников (гл. 43). Хань Фэй выступал за разрушение патронимич. связей, т.к. существование основанных на них органов самоуправления сужало рамки деспотич. власти, отстаивал идею допущения к гос. службе всякого способного претендента независимо от его происхождения (гл. 44).

Гл. объектом теоретизирования Хань Фэй, как и Шэнь Бу-хай, делает не социум, а чиновничество. Помимо системы «наград и наказаний» в «Хань Фэй-цзы» предложен ряд мер воздействия на бюрократию с учетом ее психологич. особенностей: предоставляя высокие должности и оклады, держать их обладателей в страхе за свою судьбу; постоянно напоминать чиновникам, кому они обязаны благополучием и как следует себя вести, чтобы не лишиться этих благ; угрожать чиновникам за проступки уничтожением всей семьи и даже целой патронимии; поддерживать систему взаимной слежки и доносительства и т.п. (гл. 48).

Важная часть доктрины Хань Фэя — учение о мудром правителе, к-рый не должен уступать чиновникам ни крупицы власти, ибо они «превратят эту крупицу в сто крупиц» (гл. 31). Особенно следует оберегать право государя единолично награждать и наказывать чиновников (гл. 7). Для реализации юридич. закона пригодны любые средства, необходимы жестокость и всемерное ограничение образования: «В государстве мудрого правителя нет книг ученых» (гл. 49). Одно из осн. качеств правителя — скрытность: иногда разумнее «принизить свои способности», дабы утаить от приближенных мотивы своих поступков и свои планы, понаблюдать за поведением чиновников. Правитель должен поддерживать в чиновничьей среде атмосферу взаимной подозрительности, раскалывать сановников на противоборствующие группировки, не допуская чрезмерного усиления одной из них (гл. 1).

* Хань Фэй-цзы // Пекин. 1956 (ЧЦЦЧ. Т. 5); *Чэнь Ци-ю.* Хань Фэй-цзы цзи ши («Хань Фэй-цзы» с собранием комментариев). Т. 1–2. Шанхай, 1974; *Хань Фэй-цзы.* Об управлении государством. О дао и дэ. Гносеологические воззрения / Пер. М.Л. Титаренко // Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969; Из книги «Хань Фэй-цзы» / Пер. И. Лисевича // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; Хань Фэй-цзы (гл. 8, 11, 12, 43, 49, 50, 51) / Пер. Е.П. Синицына и В.С. Спирина // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973; Избранные главы из книги «Хань Фэй-цзы» (гл. 5, 6, 8, 10, 12, 17, 18, 29, 40) // Искусство управления. Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М., 2003; ** История китайской философии. М., 1989, с. 163–184.

См. также лит-ру к ст.: **Легизм**; **Хань Фэй**.

Л.С. Переломов

«ХАНЬ ШУ»

漢書

«Хань шу» — «Книга [об эпохе] Хань», «История [династии] Хань», др. назв. — «Цянь Хань шу» («Книга о Ранней [династии] Хань», «История Ранней Хань»). Офиц. история дин. Зап. (Ранняя) Хань (206 до н.э. — 8 н.э.). Хронологически продолжает и структурно копирует первое и ставшее на века образцовым историко-энциклопедич. произведением такого рода — «Исторические записки» (**«Ши цзи»**) **Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.), но отличается от него соотнесенностью с одной дин., а не всеми прошедшими эпохами, что было в дальнейшем канонизировано офиц. историографией. По своему мировоззрению кит. Геродот — Сыма Цянь склонялся к **даосизму**. Гл. же автор-составитель «Хань шу» — придворный историк **Бань Гу** (I в. н.э.) самим названием подчеркивал связь этого труда с конфуцианским (см. **Конфуцианство**) канонич. сводом историч. документов «Шан шу». В совр. текст «Хань шу», восходящий к печатному изданию 1034–1037 и номинально состоящий из 100 цзюаней-свитков (реально — из 120), входят нек-рые цзюани, написанные Бань Бяо, отцом Бань Гу (по крайней мере цз. 9, 10, 73, 84, 98), Бань Чжао, сестрой Бань Гу (цз. 13–20), и Ма Сюем (цз. 26). Филос. проблематикой пронизаны цз. 21–30, составляющие разд. «Чжи» («Трактаты»), в к-ром излагаются также естественнонауч., социально-экономич., географ.-этнографич., правовые, историч., искусствоведч. и др. сведения и теории. Богатый историко-филос. материал содержат биографии философов, входящие в разд. «Ле чжуань» («Жизнеописания»); в частности, в цз. 56 включены «Три доклада о Небе и человеке» («Тянь жэнь сань цэ») **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), существенно дополняющие корпус его сочинений. Основанный на материалах **Лю Сяна** и его сына Лю Синя (46 до н.э. — 23 н.э.) цз. 30 («И вэнь чжи» — «Библиографический трактат», варианты пер. «Трактат о литературе и искусстве», «Трактат об искусствах и текстах») представляет собой древнейший универсальный каталог кит. лит-ры, охватывающий 596 авторов, в т.ч. 189 философов, сгруппированных в 10 школ (*ши цзя*). К шести выделенным в «Ши цзи» филос. школам — конфуцианство, даосизм, **иньян-цзя** (школа «темного и светлого» начал, «натурфилософия»), **легизм**, **мин-цзя** («школа имен», «номинализм») и моизм (см. **Мо-цзя**) — здесь прибавлены **цзунхэн-цзя** («дипломаты», «политологи»), **цза-цзя** («эклектики», «энциклопедисты», «свободная школа»), **нун-цзя** («аграрники») и *сяошо-цзя* («фольклористы», собиратели «малых поучений»). Происхождение каждой школы возведено к определенной категории чиновников: конфуцианство — к чиновникам, ведавшим культом и просвещением, даосизм — к историкам, *иньян-цзя* — к астрономам-астрологам, легизм — к правоведам-судейским, *мин-цзя* — к церемониймейстерам, моизм — к храмовым сторожам, *цзунхэн-цзя* — к дипломатам, *цза-цзя* — к политич. советникам, *нун-цзя* — к распорядителям сельскохоз. работ, *сяошо-цзя* — к мелким чиновникам-информаторам, следившим за народной молвой. Кроме того, в спец. разделы выделены канонич. лит-ра (см. **«Ши сань цзин»**), соч. по военному искусству и математике. В цз. 20 дана ориг. классификация 1955 выдающихся личностей Китая от мифич. древности до конца III в. до н.э. по девяти категориям согласно их моральным и интеллектуальным качествам. Наиболее высоко здесь оценены конфуцианцы, за ними в порядке понижения значимости следуют моисты, даосы, легисты, *мин-цзя*. В цз. 23, представляющем собой правовой трактат, Бань Гу воспроизвел близкие ему взгляды **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.). В «Хань шу» признается необходимость сочетания в управлении гос-вом этико-ритуальных норм (**ли** [**2**]) и юридич. законов (**фа** [**1**]), широкого контроля гос-ва над экономикой, поощрения земледелия и подавления торгового капитала. В духе учения **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) отстаивается правомерность устранения порочного государя (см. **Мин** [**1**]) и целесообразность организации сельского хоз-ва по утопич. системе «колодезных полей» (**цзин тянь**). В цз. 27 обобщенно изложено универсально-классификационистское и общеметодологич. учение о «пяти элементах» (**у син**).

* *Бань Гу*. Хань шу. Т. 1–12. Пекин, 1964; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 131–154, 320–324; Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994, с. 175–191; Восточная поэтика: Тексты. Исследования. Комментарий. М., 1996, с. 29–39; Страны и народы Востока. Вып. XXXII. Дальний Восток. Кн. 4. Проблемы географии и внешней политики в «Истории Хань» Бань Гу: исследования и переводы. М., 2005; The History of the Former Han Dynasty of Pan Ku / Tr. by H. Dubs. Vol. 1–5. Baltimore, 1938–1955; ** *Синицын Е.П.* Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975; *Bodde D.* Essays on Chinese Civilization. Princ., 1981, p. 141–160; *Knechtges D.R.* The Han Shu Biography of Yang Xiong (53 B.C. — A.D. 18). Phoenix, 1982; *Sprenkel O.B. van der.* Pan Piao, Pan Ku and Han History. Canberra, 1964.

А.И. Кобзев

ХАНЬ ЮЙ

韓愈

Хань Юй, Хань Туй-чжи, Хань Чан-ли. 768, Хэян (зап. часть совр. уезда Мэнсянь пров. Хэнань), — 824. Мыслитель-конфуцианец (см. **Конфуцианство)**, литератор, поэт. Один из предшественников **неоконфуцианства**. Рано осиротел, занимался самообразованием. В 792 получил ученую степень *цзинь ши*. Занимал должность гос. цензора. За антибуддийский доклад императору Сянь-цзуну «О кости Будды» («Лунь Фо гу бяо», 819; рус. пер.: И.И. Соколова, 1979; Л.Н. Меньшиков, 2001; В.М. Алексеев, 2003) был приговорен к казни, позже замененной на ссылку в Чаочжоу (пров. Гуандун) на должность начальника округа. После амнистии получил степень *го цзы бо ши* (д-ра академии *Гоцзы сюэ*), занимал должность помощника министра наказаний, помощника министра чинов и др. посты.

Вместе со своим другом **Лю Цзун-юанем** выступал против вычурности модной в то время ритмизованной прозы. Стал инициатором движения за «возвращение к древности» (*фу гу*), в рамках к-рого разрабатывал лит. стиль *гу вэнь*, бравший за основу подчеркнутую простоту и смысловую прозрачность доциньской и раннеханьской прозы. Считался ведущим из «восьми великих литераторов эпох Тан и Сун». Осн. его произведения — «Юань дао» («Изначальное дао»; англ. пер.: Chan Wing-tsit, 1963; рус. пер.: Н.И. Конрад, 1957; В.Ф. Гусаров, 1977), «Юань син» («Изначальное природы»; англ. пер.: Chan Wing-tsit, 1963; рус. пер.: В.Ф. Гусаров, 1977; И.И. Соколова, 1979), «Юань хуй» («Изначальное клеветы»; рус. пер.: В.Ф. Гусаров, 1977), «Юань жэнь» («Изначальное человека»; рус. пер.: В.Ф. Гусаров, 1977), «Юань гуй» («Изначальное духов»; рус. пер.: В.Ф. Гусаров, 1977; И.И. Соколова, 1979), «Дуй Юй вэнь» («Ответ на вопросы о Юе»; рус. пер.: В.Ф. Гусаров, 1977; И.И. Соколова, 1979), «Ши шо» («Речи учителя») — сведены в сб. «Чан-ли сяньшэн цзи» («Собрание [произведений] господина Чан-ли»).

Хань Юй был активным апологетом конфуцианства в период засилья **буддизма** и чрезвычайной популярности **даосизма**. Осн. составляющими конфуцианской морали он считал **жэнь** [**2**] («человечность, гуманность»), а также **и** [**1**] («долг/справедливость»). *Жэнь* [*2*] он определял как «любовь ко всем», *и* [1] — как действия, соответствующие *жэнь* [*2*]. В противовес учению «**Дао дэ цзина**» о том, что «человечность» и «долг/справедливость» появляются лишь при деградации миропорядка — ухода из Поднебесной **дао** и **дэ** [**1**], Хань Юй заявлял, что *дао* и *дэ* [*1*] возможны лишь при обретении *жэнь* [*2*] и *и* [*1*]. Конф. понимание категорий *дао* и *дэ* [*1*] как включающих в себя «человечность» и «долг/справедливость» Хань Юй называл «общим для Поднебесной», тогда как толкование **Лао-цзы** полагал исключением. Возможность появления

различных трактовок *дао* и *дэ* [*1*] он объяснял тем, что эти категории суть «пустые позиции» (*сюй вэй*), принимающие различные значения в зависимости от интерпретации.

В противовес буд. учению о «передаче дхармы» он разработал концепцию трансляции истинного учения от «совершенномудрых» (**шэн** [**1**]) древности, впоследствии получившую название **дао тун** («передача Пути»). Цепочка передачи *дао* у Хань Юя выглядит следующим образом: Яо — Шунь — Юй (основатель дин. Ся) — Чэн Тан (основатель дин. Шан-Инь) — Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун (основатели дин. Чжоу) — **Конфуций** — **Мэн-цзы**. По мнению Хань Юя, хотя учения **Сюнь-цзы** и **Ян Сюна** близки к *дао*, они все же имеют отклонения от него. Говоря об изложении *дао*-учения в конф. канонах, Хань Юй в первую очередь упоминал **«Ши цзин»** («Канон стихов»), **«Шу цзин»** («Канон [документальных] писаний»), **«Чунь цю»** («Вёсны и осени»), **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены»). Прекращение передачи *дао* после III в. до н.э. Хань Юй связывал с пагубным процессом распространения буддизма и даосизма. Не обращался он и к творчеству конфуцианцев эпохи Хань (II в. до н.э. — II в. н.э.), считая их подверженными даосско-буд. влияниям.

Подвергая критике даосизм, Хань Юй указывал, что заботившиеся о благе людей «совершенномудрые» ничего не говорили о достижении бессмертия. Аскетизм и пропагандируемый даосами «отказ от пяти злаков» (т.е. от потребления грубой пищи, к-рое должно быть заменено питанием непосредственно энергетич. субстанцией **ци** [**1**]) не только не способствуют достижению бессмертия, но и создают угрозу для жизни.

Яростно нападая на буддизм, Хань Юй не затрагивал его теоретич. основ, а делал акцент на неприемлемости внеш. проявлений буд. религиозности, отрицающих принципы конф. мировоззрения. Буд. призыв к отрешенности от мирских треволнений и нирване он рассматривал как побуждение к пренебрежению устоями конфуцианства (прежде всего должными отношениями между государем и подданным, отцом и сыном), что приводит к разрушению мировоззрения, завещанного «совершенномудрыми». Ссылаясь на **«Да сюэ»** («Великое учение», одна из глав канона **«Ли цзи»** — «Записки о благопристойности»), Хань Юй подчеркивал, что в традиции «совершенномудрых» результатом самосовершенствования являются не пренебрежение гос-вом и вызов обществ. устоям, как в буддизме, а «порядок в семье» и «спокойствие Поднебесной».

Обращаясь к традиц. для китайцев мировоззренч. установкам, Хань Юй делал акцент на некит., «варварском» происхождении Будды и его учения. С развитием и ростом популярности буддизма он связывал возникновение хаоса в обществ. жизни. Так, в обращении императоров к буддизму начиная с дин. Хань он усматривал причину частой смены «небесного мандата» (*тянь мин*; см. **Тянь** [**1**], **Мин** [**1**]) на правление, приводившей к постоянным смутам. Хань Юй призывал закрыть монастыри, возвратить монахов в мир, сжечь буд. лит-ру, считая, что только после этого станет возможным возвращение к истинному «пути совершенномудрых».

Рассматривая человеч. «природу» (**син** [**1**]), Хань Юй, в целом игнорировавший мыслителей эпохи Хань, интерпретирует это понятие с помощью введенной **Дун Чжун-шу** модели «пяти постоянств» (*у чан*; см. **Сань ган у чан**) — «человечность» (*жэнь* [*2*]), «благопристойность» (**ли** [**2**]), «доверие» (**синь** [**2**]), «долг/справедливость» (*и* [*1*]), «разумность» (**чжи** [**1**]). Однако в отличие от др. конфуцианцев, считавших «природу» всех людей единой или рассматривавших ее в оппозиции к «чувствам» (*цин* [*2*]; см. **Син** [**1**]), Хань Юй подразделял «природу» на три категории — высшую (добрую), среднюю и низшую (злую). Высшей категории присуща полнота проявления *жэнь* [*2*] и остальных высоких моральных качеств; в средней наличествует как «человечность»-*жэнь* [*2*], так и ее противоположность, остальные качества смешаны; в низшей наличествует лишь противоположность «человечности».

Полагая вслед за **Сюнь-цзы**, что чувства возникают от соприкосновения с вещами, Хань Юй выделял семь их видов — радость, гнев, печаль, страх, любовь, отвращение, желание — и соотносил их с категориями человеч. «природы». В высшей категории чувства уравновешены; в средней категории они могут быть сильнее или слабее, чем необходимо; в низшей категории чувства или чрезмерно сильны, или слабы.

В духе традиц. концепции «трех сущностей» («трех начал» — **сань цай**) Хань Юй определил сферы компетенции Неба, Земли и человека, отведя последнему (т.е. правителю Поднебесной как репрезентанту культурного человечества) «управление варварами, животными и птицами». Осуществлять эту функцию необходимо, опираясь на «человечность» (*жэнь* [*2*]). Отклонения от этого принципа могут повлечь за собой нарушение «Пути» (*дао*) человека, что отзовется и на подвластной ему сфере.

В противоположность «вещам» (в т.ч. человеку), духи не имеют «[телесной] формы» (**син** [**2**]) и не могут непосредственно воздействовать на чувства. Но они реагируют на неправильное поведение людей, к-рое оказывает влияние на состояние всеобщей субстанции — «пневмы» (*ци* [*1*]). Эта реакция проявляется в форме предзнаменований.

Жизнь социума, по Хань Юю, организовали «совершенномудрые» правители-*ваны* древности, и в дальнейшем поддержание социального порядка стало задачей любого правителя. У Хань Юя «совершенномудрые» выступают обладателями традиц. набора функций культурных героев — им народ обязан избавлением от опасных животных и птиц, обучением способам добычи пищи и строительства жилищ, созданием ремесел, торговли, медицины, гос. устройства, а также основ конф. практики, прежде всего ритуала (*ли* [*2*]) и музыки. Правитель должен исполнять свои функции, следуя примеру «совершенномудрых», а сановники призваны передавать его повеления народу. Неисполнение государем своих обязанностей приводит к утрате им «небесного мандата» (*тянь мин*) на правление.

* *Хань Юй.* Хань Чан-ли цзи (Собр. соч. Хань Чан-ли). Пекин, 1958; Хань Чан-ли вэнь цзи цзяо чжу (Выверенное и прокомментированное собр. соч. Хань Чан-ли). Шанхай, 1986; *Тун Ди-дэ.* Хань Юй цзяо цюань ([Произведения] Хань Юя, выверенные и растолкованные). Пекин, 1986; Китайская классическая проза в переводах академика Алексеева. М., 1958; Шедевры китайской прозы / Вступит. ст., пер. с кит., и коммент. В.М. Алексеева // Дневная звезда. Восточный альманах. Вып. 2. М., 1974; *Гусаров В.Ф.* Некоторые положения теории пути Хань Юя // Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977, с. 197–223; *Хань Юй, Лю Цзун-юань.* Избранное / Пер. И. Соколовой. М., 1979; Чистый поток. Поэзия эпохи Тан (VII–X вв.) / Пер. Л.Н. Меньшикова. СПб., 2001, с. 187–196; *.Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 2. М., 2003, с. 110–118; *Chan Wing-tsit* (tr.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., L., 1963 (L., 1969), p. 450–456; ***Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972, с. 103–131; *Мартынов А.С.* Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайские социальные утопии. М., 1987; *Моу Чжун-цзянь.* Цун жу фо гуаньси кань Хань Юй, Лю Цзун-юань юй Ли Ао (Хань Юй, Лю Цзун-юань и Ли Ао с точки зрения отношений между конфуцианством и буддизмом) // Юаньгуан фосюэ сюэбао. 1993, № 1, с. 203–220; *Hartman Ch.* Han Yü and the T'ang Search for Unity. Princ., 1986; *McMullen D.L.* Han Yü: An Alternative Picture / Harvard Journal of Asiatic Studies. 1989, vol. 49, № 2, p. 603–657; *Owen S.* The Poetry of Meng Chiao and Han Yü. L., 1975; *Pulleyblank E.G.* Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755–805 // The Confucian Persuasion / Ed. A. Wright. Stanford, 1960.

Е.Г. Калкаев

«ХУАЙНАНЬ-ЦЗЫ»

淮南子

«Хуайнань-цзы», «[Трактат] Учителя из Хуайнани», др. назв. «Хун ле» («Великое просветление») и «Хуайнань хун ле» («Великое просветление из Хуайнани»). Древнекит. филос. и науч. произв., созданное под руководством и при участии князя Лю Аня, принца крови, правившего землями, расположенными к югу от р. Хуай (Хуайнань; букв. «юг от Хуай»). Лю Ань был внуком основателя дин. Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) Лю Бана (Гао-цзу) и описан **Сыма Цянем** (II–I вв. до н.э.) в **«Ши цзи»** («Исторические записки», цз. 118) как политич. интриган и заговорщик, покончивший с собой после разоблачения его плана занять трон императора У-ди (правил в 141–88 до н.э.). В след. офиц. истории **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», цз. 44) **Бань Гу** уже представил Лю Аня образованным меценатом, литератором, поэтом и музыкантом, подвизавшимся при дворе У-ди и собравшим у себя в качестве «гостей-приживальщиков» (*бинь кэ*) неск. тысяч «искусных мужей» (*фан шу чжи ши*), т.е. ученых, магов, астрологов, гадателей, знахарей, артистов, и с их помощью составившим «Внутреннюю книгу» («Нэй шу») из 21 гл. и обширнейшую «Внешнюю книгу» («Вай шу»), а также «Срединные главы» («Чжун пянь»; у **Сюнь Юэ** в «Хань цзи» — «Записи о Хань», цз. 12, «Чжун шу» — «Срединная книга») в восьми свитках (*ба цзюань*), «говорящие об искусстве (*шу* [*2*]) [достижения] божеств. одухотворения и бессмертия (*шэнь сянь*) [и получения] желтого [золота] и белого [серебра]» (т.е. о сакрализованной психофизиологич. макробиотике и алхимии; см. **Сянь-сюэ**). В предании, восходящем к неким древним текстам и отраженном в таких произв. первых веков н.э., как «Лунь хэн» («Взвешивание суждений», гл. 24) Ван Чуна (I в.), «Фэн су тун и» («Исчерпывающий отчет о распространенных нравах», гл. «Чжэн ши» — «Исправление ошибочного») Ин Шао (II в.), «Шэнь сянь чжуань» («Жизнеописания святых и бессмертных», цз. 4, разд. «Лю ань»; рус. пер.: К.И. Голыгина, 1980) **Гэ Хуна** (III–IV вв.), «Соу шэнь цзи» («Записки о поисках духов») Гань Бао (IV в.) и «Си цзин цза цзи» («Разнообразные записи о Западном престоле»), приписываемом Лю Синю (I в. до н.э. — I в. н.э.), Гэ Хуну и У Цзюню (VI в.), Лю Ань предстает магом и чародеем, «изучавшим Путь-**дао**» и «достигшим его» (*дэ дао*), собравшим «искусных в Пути-*дао* мужей» (*дао шу чжи ши*), приобщившимся к «удивительным приемам и необычным методам» (*ци фан и шу*) и, наконец, с помощью «восьми почтенных [кудесников]» (*ба гун*) ставшим «бессмертным» (*сянь*), вознесясь на небо (**тянь** [**1**]) вместе со всей семьей и даже домашними животными. В составленном отцом и сыном, **Лю Сяном** (I в. до н.э.) и Лю Синем, вошедшем в «Хань шу» (гл. 30) древнейшем библиографич. каталоге «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), в филос. (*чжу цзы*) разделе творения Лю Аня отнесены к «свободной школе [эклектиков-энциклопедистов]» (**цза-цзя**). Это две книги — «Хуайнань нэй» («Внутренняя из Хуайнани», 21 гл.) и «Хуайнань вай» («Внешняя из Хуайнани», 33 гл.), первая из к-рых, согласно коммент. Янь Ши-гу (VI–VII вв.), посвящена Пути-*дао*, а вторая — «разному» (*цза*).

Имеющийся ныне текст состоит из 21 гл., т.е. идентичен «Внутренней книге» о Пути-*дао*, что подтверждается названием первой главы «Юань дао» («Обращение к истоку Пути»). Поэтому известный текстолог Юй Юэ в своем исследовании «Хуайнань-цзы» назвал его «Хуайнань нэй цзин» («Внутренний канон из Хуайнани»), или «Хуайнань нэй пянь» («Внутренние главы из Хуайнани») («Чжу цзы пин и» — «Взвешенное обсуждение всех философов», 1870, цз. 29–32). Первые 20 гл. представляют собой самостоятельные филос. и науч. трактаты, назв. к-рых заканчиваются термином *сюнь* [*1*], имеющим два смысла — «заповедь, наставление» и «глосса, комментарий» — и входящим в обозначение старейшей отрасли традиц. филологии — схолиастики (*сюнь гу*). Согласно исследованию Цзинь Шэна (1983), этот иероглиф — не смысловой элемент аутентичных заглавий, а рудимент комментария Гао Ю (II–III вв.). Последняя гл. — обобщающее заключение, содержащее краткий обзор всех предыдущих глав. Стилистически выделяющиеся две первые и последняя главы предположительно написаны самим Лю Анем.

Древнейший и наиболее авторитетный коммент. к «Хуайнань-цзы» считается принадлежащим Гао Ю, однако в него включен и еще более ранний коммент. автора знаменитого первого полного толково-этимологич. словаря «Шо вэнь цзе цзы» («Толкование простых знаков и изъяснение сложных иероглифов») Сюй Шэня. По-видимому, коммент. к 13 главам (1–9, 12, 16, 17, 19) написаны Гао Ю, а к 8 (10–12, 14, 15, 18, 20, 21) — Сюй Шэнем. В предисловии Гао Ю сообщается, что первоначально текст назывался «Хун ле», а заглавие «Хуайнань» ему дано Лю Сяном, что он был создан Лю Анем в содружестве с восьмью мужами (*ба жэнь*) (чьи имена называются, но их количество подозрительно совпадает с «восьмью почтенными [кудесниками]» и «восьмью свитками»), к-рые вместе с др. учеными-конфуцианцами (*жу* [*1*]) обсуждали Путь-*дао* и «благодать» (**дэ** [**1**]), «гуманность» (**жэнь** [**2**]) и «должную справедливость» (**и** [**1**]), но все же склонились к **Лао-цзы** и сосредоточению внимания на «недеянии» (**у вэй**), «пустоте-вместимости» (**сюй**) и «покое» (*цзин* [*2*]; см. **Дун–цзин**). Действительно, «Хуайнань-цзы» был написан в подражание ориентированному на всеохватность, также относящемуся к «свободной школе [эклектиков-энциклопедистов]» и подготовленному «гостями-приживальщиками» при дворе первого министра государства Цинь Люй Бу-вэя коллективному трактату **«Люй-ши чунь цю»** («Вёсны и осени господина Люя»). Сходны его самоназвание, фигурирующее в гл. 21, — «Лю-ши чжи шу» («Книга господина Лю»), и там же продекларированный принцип «не следовать одной проторенной дорогой», к-рый в целом реализован в совмещении даос. основы с идеями **конфуцианства** (*жу-цзя*), **легизма** (*фа-цзя*) и «школы *инь–ян*» (**иньян-цзя**).

Появление «Хуайнань-цзы» на свет можно датировать двадцатилетием в сер. II в. до н.э. Совр. издания базируются на тексте Гао Ю в редакции Чжан Куй-цзы (1788), к-рый включен в серию «Эр ши эр цзы» («[Трактаты] двадцати двух Учителей», 1876/1990), и в «Чжу цзы цзи чэн» («Корпус философской классики», 1935/1954). В серии «Сы бу цун кань» («Собрание публикаций по четырем разделам», 1919–1936) воспроизведен древнейший печатный текст XI в. Наиболее полно прокомментировано издание Лю Вэньдяня «Хуайнань хун ле цзи цзе» («„Великое просветление из Хуайнани“ с собранием разъяснений», 1923), в к-ром использовано синтетич. заглавие, известное с XI в. В новейшее время пионерской в исследовании сравнительно мало изученного памятника стала монография выдающегося философа и ученого **Ху Ши** «Хуайнань-ван шу» («Книга Хуайнаньского князя». Шанхай, 1931). Имеются лишь частичные переводы «Хуайнань-цзы» на англ. (E. Morgan, 1933; B.E. Wallacker, 1962; Ch.Y. Le Blane, 1978; R.T. Ames, 1983; S. Major, 1993), нем. (E. Erkes, 1918; E. Kraft, 1958), франц. (C. Larre, 1982) и рус. (Л.Е. Померанцева, 1979, 1990, 2004) языки, совокупно охватывающие семнадцать глав (1–13, 15, 18, 19, 21), и полн. пер. на совр. кит. яз. (Чэнь Гуан-чжун, 1990), а также общий индекс (*тун цзянь*; репринт: Шанхай, 1986, 1991).

Осн. задача 20 глав «Хуайнань-цзы», сформулированная в гл. 21, — «исследование принципов (**ли** [**1**]) Неба и Земли, восприятие дел, происходящих между людьми, восполнение Пути-*дао* предков-государей и [прежних] правителей». Для ее решения авторами рассматриваются темы самого широкого круга: космолого-космогонич., гносеологич., социально-политич., этич., эстетич., историч., сводятся воедино астрономич., географич., физич. данные с мифами, преданиями, легендами. «Хуайнань-цзы» является одним из ценнейших источников для реконструкции древнекит. мифологии и нумерологии (**сяншучжи-сюэ**).

В основе философии «Хуайнань-цзы» лежит концепция Пути-*дао*, к-рый «покрывает небо и поддерживает землю», «связует пространство и время», «рождает всю тьму вещей» (гл. 1). Памятник отличается характерной для **даосизма** беллетризированностью: так, использованный здесь термин **юй чжоу** («пространство и время», «космос», «вселенная»; см. **Тянь** [**1**]) в др. месте

употреблен в своем этимологич. значении «продольные и поперечные кровельные балки» (гл. 6). Подобная стилистика позволяет естеств. образом антропологизировать онтологию: «Небо и Земля, пространство и время — это телесная личность (*шэнь* [*2*]) одного человека» (гл. 8), — и развивать своеобразный субъективно-натуралистич. персонализм: «Главное в Поднебесной заключено не в ином, а во мне, не в других людях, а в моей телесной личности. Когда [моя] телесная личность довлеет себе (*шэнь дэ*), вся тьма вещей обретает полноту... Поднебесная есть то, что я имею, а я есть то, что имеет Поднебесная. Разве есть зазор между Поднебесной и мною?.. Если [я] самодовлею (*цзы дэ*), то Поднебесная также довлеет мне (*дэ во*). Мы с Поднебесной довлеем друг другу (*сян дэ*)... Самодовлеть — значит делать всеобъемлющей свою телесную личность» (гл. 1).

Взгляд на человека как «меру всех вещей» привел и к ссылке на шестеричный набор первоэлементов мироздания, в к-ром к стандартным, связываемым с конфуцианством («Сюнь-цзы», гл. 6) пяти элементам (**у син**), т.е. воде, огню, металлу, дереву, почве, прибавлен шестой, наиболее гуманизированный, — злаки (гл. 20). Материально-духовным субстратом, объединяющим человека со вселенной, выступает витально-динамическая «пневма» (**ци** [**1**]), к-рая, разделяясь на силы *инь* [*1*] и *ян* [*1*] (см. **Инь–ян**), образует небо и землю, четыре времени года и двенадцать двухчасий суток, всю «тьму вещей» и человека (гл. 3). Утонченным состоянием «пневмы» является «духовное семя» (**цзин** [**3**]), формирующее в космосе солнце, луну, звезды, небесные ориентиры (*чэнь*), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке — «пять внутр. органов» (*у цзан*), находящихся в такой координации с внеш. органами чувств и разумом, при к-рой, «когда духовное семя наполняет глаза, они ясно видят; когда находится в ушах, они чутко слышат; когда распространяется во рту, он должным образом говорит; когда собирается в сердце, оно проницательно рассуждает» (гл. 7, 8). В свою очередь, духовное семя «предельно» утончается до состояния святого, божеств., чудотворного «духа» (**шэнь** [**1**]), определяющего высшие психич. способности человеч. сердца (**синь** [**1**]) и космич. благоустроенность. Он же делает возможным познание, основанное на «соприкосновении» (*цзе* [*4*]) с объектом: «Вещи доходят до предела [во взаимодействии с субъектом], и дух откликнется, что есть движение знания (*чжи* [*2*]; см. **Чжи–син**)» (гл. 1).

Однако, полностью принимая даос. положения о приоритете «естественности» (**цзы жань**) и «недеяния» (**у вэй**), авторы «Хуайнань-цзы» утверждают: «Человек от рождения пребывает в покое, что является его небесной природой (**син** [**1**]), а после получения восприятий приходит в движение, что наносит вред его природе», поэтому «дела Поднебесной не следует вершить, они осуществляются, если положиться на их естественность, а изменения всей тьмы вещей не следует постигать, [нужно лишь] держаться того направления, по к-рому они идут», на что способен не безрезультатно напрягающийся «искусник» (*жэнь шу чжэ*), а «праздный, но неисчерпаемый» человек, своей телесной личностью «воплощающий Путь» (*ти дао чжэ*) (гл. 1).

Отсюда же вытекает восходящая к «**Дао дэ цзину**» и **Чжуан-цзы** апология простоты и безыскусности: «Когда народ... знает механические приспособления (*цзи се*), настоящее (*ши* [*2*]) приходит в упадок» (гл. 20), и «если в груди скрыто механическое сердце (*цзи се чжи синь*), то перестает быть беспримесной первозданная белизна-простота и духовная благодать (*дэ* [*1*]) утрачивает ценность» (гл. 2). При этом, как и в «Чжуан-цзы», используется амбивалентность термина **цзи** [**1**] («пружина»), означающего и механич. ухищрение (в частности, «спуск с крючка [арбалета стрелы]», гл. 2), и органич. силу, что позволяет представлять совершенномудрого (**шэн** [**1**]) «имеющим внутри то, с помощью чего [он] проникается небесной пружиной» (гл. 1), т.е. согласуется с движением мира, соединяющим человеч. сердце с небом.

На этом строится утонченный идеал первобытной жизни в доисторич. «век совершенной благодати», когда люди обладали «детским и невежественным

сердцем» (*тун мэн чжи синь*; см. **Тун синь**). Развитие цивилизации разрушило эту первозданную гармонию чистоты и простоты, в чем приняли участие и конфуцианцы с моистами (см. **Конфуцианство**; **Мо-цзя**). Поэтому «учение совершенномудрых желает возвращения [человеч.] природы к первоначалу странствования сердцем в пустоте» (гл. 2).

В «Хуайнань-цзы» богато представлены разнообразные науч. данные. В частности, вслед за «Люй-ши чунь цю» (XIII, 1) указаны размеры земли «в пределах четырех морей: с востока на запад — 28 тыс. *ли*, с юга на север — 26 тыс. *ли*» (гл. 4), что, с одной стороны, соответствует восходящей к **Мэн-цзы** и **Цзоу Яню** (IV–III вв. до н.э.) нумерологич. (*сяншучжи-сюэ*) топограмме девятеричной ойкумены (см. **Цзин–вэй**; **Цзин тянь**), а с другой — как количественно (с расхождением в 1%), так и «качественно» (с учетом сплюснутости Земли в полюсах) реальным размерам земного шара, к-рые на Западе примерно в то же время определил Эратосфен.

* Хуайнань-цзы / Коммент. Гао Ю. Шанхай, 1989; *Лю Вэнь-дянь.* Хуайнань хун ле цзи цзе («Великое просветление из Хуайнани» с собранием разъяснений). Пекин, 1989; *Чэнь Гуан-чжун.* Хуайнань-цзы и чжу («Хуайнань-цзы» с переводом и комментарием). Чанчунь, 1990; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 36–78; Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. Л.Е. Померанцевой. М., 2004; *Morgan E.* Tao, the Great Luminant. Essays from Huai-nan-tzu. L., 1933; *Kraft E.* Zum Huai-nan-tzu. Einführung, Übersetzung (Kapitel I und II) und Interpretation // Monumenta Serica. 1957, № 16; 1958, № 17; *Wallacker B.E.* The Huai-nan-tzu, Book Eleven: Behaviour, Culture, and the Cosmos. New Haven, 1962; *Le Blane Ch.Y.* Idea of Resonance (kan-ying) in the Huai-nan tzu with a Translation and Analysis of Huai-nan tzu. Ch. Six. Phil., 1978 (Ph.D. Diss.); *Larre C.* Le Traité VII du Houai nan tsen: Les esprits legers et subtils animateurs de l'essence. Taibei–Paris, 1982; *Larre C., Robinet L., Rochat de la Vallée É.* (tr.) Les Grands Traités du Huainan zi. P., 1993; *Major J.S.* Heaven and Earth in Early Han Thought. Ch. Three, Four, and Five of the Huainanzi. N.Y., 1993; ** *Гань Бао.* Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи). СПб., 1994, с. 38–39; *Гэ Хун.* Жизнеописания святых и бессмертных. Лю Ань // Пурпурная яшма. М., 1980; *Кобзев А.И.* [Рец. на:] *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н.э.) // НАА. М., 1980, № 3; *Померанцева Л.Е.* Историческая биография хуайнаньского князя Лю Аня и ее житийный вариант // ТПИЛДВ. М., 1970; *она же.* О некоторых стилистических особенностях «Хуайнаньцзы» (II в. до н.э.) // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969; *она же.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н.э.). М., 1979; *она же.* Человек и мир в «Хуайнань-цзы» и «Жизнеописаниях» Сыма Цяня // XVI НК ОГК. Ч. 1. М., 1985.; *она же.* Человек и природа в «Хуайнаньцзы» и художественный стиль эпохи (II в. до н.э. — II в. н.э.) // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983; *Ткаченко Г.А.* Культура Китая: Словарь-справочник. М., 1999, с. 234–235; *Гу Фан.* Лю Ань // Чжунго гудай чжумин чжэсюэ пин чжуань. Сюйбянь (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Т. 1. Цзинань, 1982, с. 41–55; *Юй Юэ.* Чжу цзы пин и (Взвешенное обсуждение всех философов). Пекин, 1956, с. 579–656; *Ames R.T.* The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought. Honolulu, 1983; *Erkes E.* Das Weltbild des Huai-nan-tze // Ostasiatische Zeitschrift. 1918, Jg. V, H. 14, S. 27–80; *Laloy L.* Hoâi-nân Tzè et la musique // T'P. 1914, vol. 15, p. 501–530; *Roth H.D.* The Concept of Human Nature in the Huai Nan Tzu // JCP. 1985, vol. XII, № 1, p. 1–22; *idem.* The Textual History of the Huai-nan Tzu. Ann Arbor, 1992; *Vankeerberghen G.* Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority. Albany, 2001.

А.И. Кобзев

Хуан-ди — Лао-цзы учение *см.* **Хуанлао-сюэпай**

«ХУАН-ДИ НЭЙ ЦЗИН»

黃帝內經

«Хуан-ди нэй цзин» — «Канон Желтого императора о внутреннем», или «Нэй цзин» — «Канон о внутреннем». Древнейший теоретич. трактат по медицине (III–II или II–I вв. до н.э.). Впервые упоминается в библиографич. разделе **«Хань шу»** (I в. до н.э.) как текст из 18 цзюаней (свитков). В дошедшей до нас ред. состоит из двух разделов: «Су вэнь» («Вопросы о простом»; англ. пер.: I. Veith, 1949; совр. кит. пер.: Го Ай-чунь, 1981; рус. пер.: Б.Б. Виногродский, 1993), 24 цз., и «Лин шу» («Ось духа»; совр. кит. пер.: Го Ай-чунь, 1989), 12 цз. В соч. Хуан Фу-ми «Чжэнь цзю цзя и цзин» («Канон правил иглоукалывания», III в.) говорилось о существовании трактата «Нэй цзин» в двух частях: «Чжэнь цзин» («Канон иглоукалывания») и «Су вэнь», по 9 цз. каждая. «Су вэнь» с III в. считался утраченным, в VIII в. был восстановлен и, вероятно, дополнен Ван Бином за счет текстов, унаследованных им от учителей в традиции «тайной передачи». Раздел «Лин шу» до VIII в. нигде не упоминался. По мнению Ван Бина, это те 9 цз. из 18, о к-рых говорилось в «Хань шу». По др. версии, это «Чжэнь цзин».

Текст построен в виде серии диалогов Хуан-ди — мифич. императора, культурного героя, одного из родоначальников кит. нации — с шестью его сановниками. Учение «Хуан-ди нэй цзин» складывалось, по-видимому, под преимуществ. воздействием филос. взглядов школы Сун Цзяня и Инь Вэня (см. **Сунъинь-сюэпай**). В трактате сформулированы представления о строении и функционировании человеч. организма, закрепившиеся в традиц. кит. медицинской теории: о шести «полых» внутр. органах *ян* [*Л*] и шести «плотных» органах *инь* [*Л*] (см. **Инь–ян**) как функциональных системах; об их взаимодействии посредством парафизиологич. системы *цзин ло* (см. **Цзин–вэй**) — гл. и второстепенных «каналов» («меридианов и коллатералей»), по к-рым циркулирует жизнетворная «пневма» (**ци** [**1**]), подобно потокам воды, разрежаясь и сгущаясь, приобретая различные свойства; о трансмутациях «пневмы» в организме, обмене различными ее видами с внеш. средой посредством принятия пищи, питья, дыхания, через биологически активные (акупунктурные) точки; о «внеш.» и «внутр.» патогенных факторах, реализующихся в определенных качествах «пневмы»; о функционировании организма и космоса по закономерностям *инь–ян* и «пяти элементов» (**у син**); о зависимости жизнедеятельности организма от космич. ритмов, о болезни как следствии десинхронизации ритмов организма и природы, гиперфункции или ослабления одной из функциональных систем организма, влияющих на др. системы; о взаимозависимости и неразрывной связи физиологич. и психич. аспектов жизнедеятельности и т.д. В «Хуан-ди нэй цзин» последовательно проводится идея вселенского изоморфизма — подобия космоса, об-ва и организма. Наиболее авторитетные сб-ки коммент. к «Хуан-ди нэй цзин» принадлежат Ван Бину («Хуан-ди нэй цзин Су вэнь» — «„Вопросы о простом“ „Канона Желтого императора о внутреннем“») и Чжан Чжи-цуну («Хуан-ди нэй цзин Су вэнь цзи чжу» — «Собрание резюмирующих комментариев к „Вопросам о простом“...», XVII в.).

* Хуан-ди нэй цзин Су вэнь («Вопросы о простом» «Канона Желтого императора о внутреннем»). Т. 1–2. Шанхай, 1959; Хуан-ди нэй цзин Су вэнь и ши (Толкования «Вопросов о простом» «Канона Желтого императора о внутреннем»). Шанхай, 1959; *Го Ай-чунь.* Хуан-ди нэй цзин Су вэнь цзяо чжу юй и («Вопросы о простом» «Канона Желтого императора о внутреннем» со сверкой, коммент. и пер. на [совр.] яз.). Тяньцзинь, 1981; *он же.* Хуан-ди нэй цзин Лин шу цзяо чжу юй и («Ось духа» «Канона Желтого императора о внутреннем» со сверкой, коммент. и пер. на [совр.] яз.). Тяньцзинь, 1991; Нэй цзин. Глава о зависимости жизненной энергии от смены четырех времен года. Глава о зависимости жизненных ци от природы. Глава о зависимости здоровья от инь и ян. / Вступ. ст. и пер. В.Г. Бурова // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; Трактат Желтого императора о внутреннем / Пер. Б.Б. Виногродского. М., 2002; The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine / Tr. by Ilsa Veith. Berk., 1949; ** *Демин Р.Н.* Ритуал передачи знаний в древнекитайской медицине // Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992.; Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. М., 1987, с. 182–188; Нэй цзин цзян и (Лекции о «Каноне о внутреннем»). Тайюань, 1959; *Чэнь Бан-сян.* Чжунго исюэ ши (История китайской медицины). Шанхай, 1937.

А.Г. Юркевич

ХУАНЛАО-СЮЭПАЙ

黃老學派

Хуанлао-сюэпай — «учение Хуан[-ди] — Лао[-цзы]». Одно из ранних направлений **даосизма**, делавшее выводы политич. характера из учения об управлении на основе «недеяния» (**у вэй**), представленного в **«Дао дэ цзине»** (V–II вв. до н.э.). Оформилось в **Цзися академии**. К его представителям в **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э., цз. 74) причисляются Шэнь Дао, Тянь Пянь, Цзе-цзы и Хуань Юань. Происхождение учения связано с магами — *фан ши* из царства Ци, а сама доктрина соприкасалась с учением о святых-бессмертных (*шэнь сянь*; см. **Сянь-сюэ**). Соединение имен мифич. императора Хуан-ди и мудреца **Лао-цзы** подчеркивает их комплементарность (император оказывается как бы орудием мудреца для осуществления совершенного правления). При дин. Ранняя Хань (206 до н.э. — 8 н.э.) последователи этой доктрины рассматривали «Дао дэ цзин» как руководство по восстановлению совершенного правления Хуан-ди. В поздних текстах эпохи Хань (I–III вв. н.э.) сочетание *хуанлао* означает уже не Хуан-ди и Лао-цзы, а одного Лао-цзы.

Е.А. Торчинов

Возникнув в IV–III вв. до н.э. как учение о **дао** и **дэ** [**1**], альтернативное направлениям **«Дао дэ цзина»** и **Чжуан цзы**, *хуанлао-сюэпай* прекратило свое существование в III–IV вв. н.э., уступив идейные позиции **сюань-сюэ** и **буддизму**. Наибольшего расцвета оно достигло в нач. эпохи Хань (кон. III — 1-я пол. II в. до н.э.), когда пользовалось особой поддержкой влиятельных аристократов и высочайших особ (императоров Вэнь-ди и Цзин-ди, правивших в 179–141 до н.э., вдовствующей императрицы Доу-тай-хоу и принца Лю Аня), поскольку сочетало в себе богатые теоретич. возможности даосской космологии и онтологии с эффективной управленч. технологией **легизма** (*фа-цзя*) и популярной среди представителей различ. течений, в частности объединенных в особую «свободную школу [эклектиков-энциклопедистов]» (**цза-цзя**), практикой самосовершенствования с помощью психофизиологич. и оккультных методов. По свидетельству Сыма Цяня («Ши цзи», цз. 63), в «искусстве Пути и благодати» (*дао дэ чжи шу*) *хуанлао* «коренится» (*бэнь*) «учение о формах/наказаниях и именах, законах и методах» (*син мин фа шу чжи сюэ*) создателей легизма **Шэнь Бу-хая** и **Хань Фэя**. Идеи *хуанлао-сюэпай* широко отражены в приписываемых Сун Цзяню и **Инь Вэню** (см. **Сунъинь-сюэпай**) главах **«Гуань-цзы»** (гл. 36–38, 49), **«Люй-ши чунь цю»**, «Шэнь-цзы» (см. **Шэнь Дао**), «Хэ-гуань-цзы», **«Хань Фэй-цзы»**, **«Хуайнань-цзы»** и «Ши цзи». Началом заката *хуанлао-сюэпай* стало стимулированное творчеством **Дун Чжун-шу** завоевание во 2-й пол. II в. до н.э. командных высот в гос. идеологии конфуцианством, боровшимся и с даосизмом, и с легизмом, и с неофициальным оккультизмом.

Исчезнувшие почти на две тыс. лет собственные тексты *хуанлао-сюэпай*, посвященные диалектике естеств. Пути-*дао* и искусств. закона (**фа** [**1**]), изменений и превращений согласно действиям космических сил *инь–ян* и персоноцентрич. «недеяния», неожиданно были найдены в 1973 в могильнике Мавандуй (близ Чанша пров. Хунань), датируемом прибл. 168 до н.э. При раскопках были обнаружены манускрипты на шелке «Четырех канонов (*цзин* [*1*]; см. **Цзин–вэй**) Хуан-ди»: «Цзин фа» («Канонические законы» или «Канон: законы»), «Цзин» («Канон», варианты назв.: «Ши да цзин» — «Десять великих канонов», «Ши лю цзин» — «Шестнадцать канонов»), «Чэн» («Обозначения»), «Дао юань» («Исток Пути») — и примыкающего к первому списку мавандуйского «Дао дэ цзина» текста «Цзю чжу» («Девять правителей», вариант назв.: «И Инь Цзю чжу» — «„Девять правителей“ И Иня»), в к-ром упомянут «План девяти правителей», также найденный в захоронении. Все они переведены на англ. яз. (R.D.S. Yates, 1997), а «Четыре канона» — на фр. (J. Decaux, 1989), совр. кит. (Юй Мин-гуан, 1993; Чэнь Гу-ин, 1995) и частично на рус. (В.В. Малявин, 2003) яз. Их открытие и публикация имели не только научное, но и общекультурное значение, даже породив на Тайване новый культ Желтого императора, основанный на них как на священном писании.

* *Юй Мин-гуан.* Хуан-ди сы цзин цзинь чжу цзинь и («Четыре канона Хуан-ди» с совр. комментариями и переводом). Чанша, 1993; *Чэнь Гу-ин.*

Хуан-ди сы цзин цзинь чжу цзинь и — Мавандуй Хань му чу ту бо шу («Четыре канона Хуан-ди» с совр. комментариями и переводом: Манускрипт на шелке, вырытый из ханьской могилы в Мавандуе). Тайбэй, 1995; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VII. М., 1996, с. 40, 171; «Каноны Желтого Владыки» // Искусство управления / Сост., пер. В.В. Малявина. М., 2003, с. 164–191; *Decaux J.* Les Quatre livres de l'Empereur Jaune: le Canon taoique retrouvé. Taipei, 1989; Five Lost Classics: Tao, Huanglao, and Yin-yang in Han China / Tr. by R.D.S. Yates. N.Y., 1997; ** *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998, с. 239–268; *Асано Юити.* Коро-до но сэйрицу то тэнкай (Формирование и развитие учения *хуанлао*). Токио, 1992; *Вэй Ци-пэн.* Хуан-ди сы цзин сысян тань юань (Изыскание истоков идеологии «Четырех канонов Хуан-ди») // Чжунго чжэсюэ. 1980, № 4, с. 179–191; *он же.* Цянь Хуан-Лао син мин чжи сюэ ды чжэньгуй и пянь — ду Мавандуй Хань му бо шу И Инь Цзю чжу (Предшествовавший учению *хуанлао* о формах и именах драгоценный утраченный текст: К прочтению манускрипта на шелке «„Девять правителей“ И Иня» из ханьской могилы в Мавандуе) // Дао-цзя вэньхуа яньцзю (Исследования даосской культуры). 1993, № 3, с. 330–339; *Сяо Ша-фу.* Хуан–Лао бо шу чжэсюэ цянь и (Простое обсуждение философии манускрипта на шелке *хуанлао*) // Дао-цзя вэньхуа яньцзю. 1993, № 3, с. 265–273; *Ху Цзя-цун.* Инь Вэнь Хуан–Лао сысян юй Цзися бай цзя чжэн мин (Идеи Инь Вэня и *хуанлао* и соперничество ста школ в Цзися) // Дао-цзя вэньхуа яньцзю. 1994, № 4, с. 118–127; *Юй Мин-гуан.* Хуан-ди сы цзин юй Хуан–Лао сысян («Четыре канона Хуан-ди» и идеология *хуанлао*). Харбин, 1989; *он же.* Бо шу И Инь Цзю чжу юй Хуан–Лао чжи сюэ («„Девять правителей“ И Иня» и учение *хуанлао*) // Дао-цзя вэньхуа яньцзю. 1993, № 3, с. 340–348; *Cheng Chung-ying.* Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of *Huang-ti ssu ching* in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an Analitical Study of Interrelationship of *Tao*, *Fa*, *Hsing*, *Ming* and *Li* // JCP. 1983, vol. 10, № 3, p. 251–284; *Jochim Ch.* Flowers, Fruit, and Incense Only: Elite versus Popular in Taiwan's Religion of the Yellow Emperor // Modern China. 1990, vol. 16, № 1, p. 3–38; *Peerenboom R.P.* Natural Law in the *Huang-Lao Boshu* // PEW. 1990, vol. 40, № 3, p. 309–330; *idem. Heguanzi* and Huang-Lao Thought // Early China. 1991, vol. 16, p. 169–186; *idem.* Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao. Albany, 1993; *Roth H.* Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1991, vol. 51, № 2, p. 599–650; *Seidel A.K.* La Divinisation de Lao Tseu dans le Taoisme des Han. P., 1969.

А.И. Кобзев

ХУАН ЦЗУН-СИ

黃宗羲

Хуан Цзун-си, Хуан Тай-чжун, Хуан Нань-лэй, Хуан Ли-чжоу. 24.09.1610, уезд Юйяо пров. Чжэцзян, — 12.08.1695. Выдающийся философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), общественно-политич. деятель и ученый-энциклопедист, занимавшийся историей, географией, математикой, астрономией, теорией музыки и календарных расчетов, основавший Чжэцзянскую историч. школу. Был сыном крупного политич. деятеля, представителя дунлиньской группировки (см. **Дунлинь-сюэпай**), окончившего свои дни в тюрьме в 1626. Сам Хуан Цзун-си также был близок к дунлиньской школе, создав воспринявшее ее идеи «Об-во возрождения» (*Фу шэ*), являлся учеником янмениста **Лю Цзун-чжоу** (см.: **Ван Ян-мин**; **Ван Ян-мина школа**). Хуан Цзун-си вел политич. и вооруженную борьбу с вторгшимися в Китай маньчжурами как до, так и после их воцарения в Пекине в 1644. Прекратив сопротивление в 1649, он поселился у себя на родине в уезде Юйяо пров. Чжэцзян (откуда происходил и Ван Ян-мин) и занялся исключительно науч. и лит. работой.

Славу Хуан Цзун-си принесли прежде всего его историч. сочинения, в особенности связанные с событиями недавнего прошлого — эпохи Мин (1368–1644), от сотрудничества в написании офиц. истории к-рой он по идейным соображениям отказался. Им были созданы классич. работы по истории кит. филосо-

фии периода ее высочайшего развития при дин. Сун, Юань, Мин (X–XVII вв.): «Сун Юань сюэ ань» («Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань»; завершена Цюань Цзу-ваном, XVIII в., опубликована в 100 цз. в 1838; размеченное и индексированное изд. в четырех томах: Пекин, 1989), «Мин жу сюэ ань» («Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин», 62 цз., 1676; факсим. воспроизведение изд. 1735: Пекин, 1990; частичный перевод на англ. яз.: J. Ching и др., 1987). Первый его самостоятельный трактат «Мин и дай фан лу» («Записки для ожидаемого с визитом [правителя в период] Поражения Света» или, в др. возможном понимании, «Записки, просвещающие варваров в ожидании прихода [совершенномудрого правителя]»), написанный в 1662, посвящен обществоведч. проблематике (переизд.: Пекин, 1955; англ. пер.: W.Th. de Bary, 1993).

В общетеоретич. плане Хуан Цзун-си критиковал как буд. ересь отстаивавшийся школой **Чэн И — Чжу Си** и доминировавший в офиц. неоконфуцианстве приоритет «принципа» (**ли** [**1**]), всячески подчеркивая первичность корелятивной ему «пневмы» (**ци** [**1**]): «то, что проницает Небо и Землю, пронизывает древность и современность, не может не быть единой пневмой (*и ци*), и только». Всенаполняющая, являющаяся «единым корнем» (*и бэнь*), «пневма» «рождает людей, рождает вещи», а «принципы» представляют собой упорядоченность ее «распространяющегося действия» (*лю син*), поэтому «без пневмы нет принципов» и «принцип — это принцип пневмы».

Поддерживая отстаивавшийся противоположным направлением в неоконфуцианстве, школой **Лу Цзю-юаня** — Ван Ян-мина приоритет «сердца» (**синь** [**1**]), Хуан Цзун-си утверждал, что «все наполняющее небо и землю суть сердце» и «поэтому исчерпывающее [исследование] принципов означает исчерпание тьмы особенностей в собственном сердце, а не исчерпание тьмы особенностей тьмы вещей».

Совмещение этих двух установок привело Хуан Цзун-си к «отождествлению сердца и пневмы» (*синь цзи ци*): «человек получает пневму от Неба, чтобы жить, и обладает только одним сердцем, и всё», «в Небе это пневма, в человеке это сердце, в Небе это принцип, в человеке это [индивид.] природа (**син** [**1**])».

Динамичный характер «пневмы» как субстрата гносеопсихологич. центра — «сердца», в свою очередь, обусловил деятельностную трактовку познания, выразившуюся в интерпретации «доведения до конца» (*чжи* [*5*]) из фундаментального тезиса Ван Ян-мина о «доведении знания до конца» (*чжи лян чжи*) с помощью категории «действие» (*син* [*3*]; см. **Чжи—син**).

Согласно Хуан Цзун-си, всеми людьми от рождения движут частные интересы и стремление к «пользе/выгоде» (*ли* [*3*]). Но в жизни об-ва (Поднебесной) должна осуществляться общая «польза/выгода», за что ответствен прежде всего правитель.

В оценке роли последнего мыслитель следовал положению **Мэн-цзы** о приоритете народа над правителем и допустимости свержения порочного государя («Мэн-цзы», VII Б, 14; I Б, 8). Отсюда Хуан Цзун-си заключал, что следует «рассматривать Поднебесную в качестве субъекта (букв.: хозяина), а правителя — в качестве объекта (букв.: гостя), но не наоборот». Подобное идеальное положение, по его мнению, существовало при древних совершенномудрых государях, к-рые были способны по собств. воле отказываться от власти. В дальнейшем государи в силу общечеловеч. стремления к личной «пользе/выгоде» стали считать Поднебесную своей частной собственностью и рассматривать ее в качестве объекта, а себя — в качестве субъекта. Поскольку такое же стремление естественно возникало и у др. претендентов на престол, в гос-ве образовывался неисчерпаемый источник борьбы и смуты. Кроме того, когда правитель подменяет обществ. интересы своими личными, интересы его подданных оказываются неудовлетворенными. Поэтому такой правитель олицетворяет собой «великий вред Поднебесной».

В целом, ссылаясь на различные историч. и мифич. прецеденты, Хуан Цзун-си признавал легитимной как наследств., так и ненаследственную монархию, полагая гл. критерием легитимности стремление монарха к обществ. «пользе/выгоде», соблюдению интересов всей Поднебесной, а не интересов своих или

своей семьи. Согласно Хуан Цзун-си, легитимной кит. монархия была с глубокой древности до конца III в. до н.э., т.е. при трех «идеальных» династиях — Ся, Шан-Инь и Чжоу. Нарушение правильных устоев государственности произошло при последующих династиях, основатели к-рых считали Поднебесную своим семейным достоянием.

В качестве гарантий легитимности правления Хуан Цзун-си предлагал различные мероприятия, гл. обр. относящиеся к трем областям — законодательной, администр. и идеологич.

В противоположность распространенному тогда мнению, что порядок или смута в стране зависят прежде всего от конкретных людей, а не законов, он выдвинул принцип, согласно к-рому сначала должны «иметься упорядоченные законы, после чего появятся упорядочивающие люди». Сами законы (**фа** [**1**]) Хуан Цзун-си разделял на «законы [в интересах всей] Поднебесной» (*тянься чжи фа*) и «законы [в интересах] одной семьи [правителя]» (*и цзя чжи фа*). Первые суть также «не законнические законы» (*у фа чжи фа*), а вторые — «незаконные законы» (*фэй фа чжи фа*). Чем больше в первых простоты, тем меньше смуты в стране; чем больше во вторых изощренности, тем больше смуты ими порождается.

Хуан Цзун-си отрицал неизменяемость законов, утверждая, что «каждая эпоха имеет законы данной эпохи», и доказывая это с помощью историч. изысканий. Законодательные нововведения он обосновывал принципом, согласно к-рому «соответствие законов [своему] времени обусловливает порядок» в стране. Следуя традиц. вере в «золотой век» древности, в качестве нововведений в данной области Хуан Цзун-си предлагал «идеальные» законы трех первых династий (Ся, Шан-Инь, Чжоу) и предшествовавшего им мифич. времени. При действии этих законов «пользу/выгоду из гор и водоемов не нужно было извлекать до исчерпания; не возникало опасений утратить равновесие наград и наказаний; благородные пребывали не при дворе, худородные — не в захолустье; в последующие века, когда взялись за осуждение простоты сих законов, люди Поднебесной не увидели [в этом] ни возможной алчности верхов, ни возможной ненависти низов».

В историч. процессе изменения, т.е. деградации, законов Хуан Цзун-си выделил два завершенных периода — от изначальной древности до падения Чжоу и воцарения дин. Цинь (221 до н.э.), от Цинь до падения Сун и воцарения дин. Юань (1279) — и один незавершенный, охватывающий совр. ему эпоху. Видимо, в завершении последнего периода он видел реализацию традиц. для кит. идеологии схемы триадического цикла, присутствующей, в частности, у Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.; см. **«Мэн-цзы»**), на к-рого ориентировался философ («Мэн-цзы», VII А, 30; III Б, 9; III А, 2; VII Б, 38; II Б, 13), а затем у **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), в «учении о канонах в современных знаках» или «школе текстов новых письмен» (*цзиньвэньцзин-сюэ*), в традиции **«Гунъян чжуань»** (V–II вв. до н.э.) и у Хэ Сю (см. **Да тун**).

В рассуждениях об администр. сфере Хуан Цзун-си также опирался на Мэн-цзы, у к-рого описана следующая система титулов и званий: *тянь цзы* — император («сын Неба»), *гун* [*2*] («герцог»), *хоу* [*3*] («маркиз»), *бо* [*1*] («граф»), *цзы* [*3*] («виконт»), *нань* [*2*] («барон»), *цзюнь* («правитель»), *цин* [*3*] («канцлер»), *да фу* («сановник»), *ши* [*13*] («служилый») («Мэн-цзы», V Б, 2). Хуан Цзун-си истолковывал эту систему как свидетельство того, что в древности правитель гос-ва или даже сам император не был принципиально отделен от администр. иерархии, но включался в нее подобно всем нижестоящим инстанциям. Иными словами, отношение правителя к канцлеру аналогично отношению канцлера к сановнику и т.д., а отношение императора к герцогу аналогично отношению последнего к маркизу и т.д. «Изначально смысл появления правителя состоял в том, чтобы упорядочивать Поднебесную. Поднебесная не может быть упорядочена одним человеком, поэтому для ее упорядочения учреждено чиновничество. Так что чиновники суть телесные воплощения (*фэнь шэнь*) правителя».

Эта единотелесность служит у Хуан Цзун-си основанием для распространения принципов формирования администр. иерархии на самого правителя, что прежде всего касается порядка престолонаследования. «В древности [власть] передава-

лась не сыну, а достойному. На лишение сына Неба [его] положения или оставление в таковом смотрели так же, как на [положение] первого министра. Впоследствии сын Неба стал передавать [свою власть] сыну, а первый министр — нет. Не все сыновья сынов Неба были достойными, но благодаря тому, что это восполнялось передачей [поста] первого министра достойным, не утрачивался и смысл, [заложенный ранее в] передачу достойным [власти] сына Неба. При упразднении же [поста] первого министра для недостойного наследника сына Неба нет достойного восполнителя и смысл передачи [власти] сыну также утрачивается!» Упразднение поста первого министра (*цзай сян*) Хуан Цзун-си рассматривал как вполне конкретную политич. акцию, осуществленную основателем дин. Мин — Чжу Юань-чжаном в 1380 и повлекшую за собой, по мнению философа, нарушение порядка в течение всей эпохи правления этой династии.

Согласно Хуан Цзун-си, в гос-ве помимо наследств. или ненаследств. правителя необходим ненаследственный первый министр, т.е. глава правительства. Последнее же он предлагал создавать по модели, предложенной знаменитым первым министром эпохи Тан (618–907) Чжан Шо. Такое правительство, образуемое первым министром, должно состоять из кабинета администр. дел (*чжэн ши тан)* и подчиненных ему пяти палат: палаты чиновников (*ли фан*), палаты верховного управления (*шу цзи фан*), военной палаты (*бин фан*), палаты народонаселения (*ху фан*), палаты наказаний и ритуалов (*син ли фан*). С известной долей условности кабинет администр. дел можно считать аналогом кабинета министров, а пять палат — соответственно аналогом министерства внутр. дел, гос. совета, военного министерства, министерства финансов, министерства юстиции и церемоний.

Ненаследств. характер должностей в структуре гос. аппарата, пропагандируемой Хуан Цзун-си, подразумевает назначаемость сверху, а не избираемость снизу. Высшей, т.е. назначающей, инстанцией для правителя в ненаследств. монархии признавались либо его предшественник, добровольно передавший или завещавший ему престол, либо само Небо, согласно древней теории «небесного предопределения» (*гэ мин*; см. **Мин [1]**), объявляющее своим «сыном» носителя наибольшей благодати (**дэ [1]**) среди людей и заменяющее им автоматически утратившего это «сыновство» порочного правителя.

Описываемый Хуан Цзун-си аппарат власти для правильного выполнения своих функций нуждается еще по крайней мере в двух инстанциях — выдвигающей или обсуждающей законы и контролирующей их выполнение. У Хуан Цзун-си они совмещаются в одной инстанции, обладающей также учебно-воспитат. и научно-просветит. функциями. Этой инстанцией он считал учебные заведения, школы всех ступеней, вводя таким образом свою программу в обл. идеологии.

Хуан Цзун-си утверждал, что начиная с дин. Цинь, т.е. прежде всего благодаря восторжествовавшему тогда **легизму**, идеология в стране стала централизованно декретироваться: «правда и ложь в Поднебесной устанавливались только двором». Независимые умы при разных династиях создавали неофиц. объединения, частные школы и академии, пытаясь с их помощью воздействовать на администрацию, но, как правило, подвергались различного рода репрессиям, что подрывало устои гос. жизни и даже приводило к политич. краху. Хуан Цзун-си указывал и на обратные, положит. примеры. Так, при дин. Вост. Хань (25–220) 13 тыс. человек, состоявших в высших школах (*тай сюэ*), активно и успешно воздействовали на правительств. органы.

Учебные заведения в Китае всегда играли особо важную роль. И дело здесь не только в повышенном почтении к труднодостижимой грамотности и учености, но и в социально-политич. функции образования. Со II в. до н.э. в стране начала действовать экзаменационная система, обусловливавшая получение чиновничьих должностей соответствием определенному образоват. цензу. Т.о., администр. и учебная системы сближались друг с другом. Поэтому Хуан Цзун-си определял школы как «места, где взращиваются служилые». Но тут же он добавлял, что их значение этим не ограничивается, а состоит в том, чтобы «все средства упорядочения Поднебесной исходили из школ».

В изображении Хуан Цзун-си учебные заведения становятся не только кузницей руководящих кадров, но и своеобразными представительными органами,

выражающими обществ. мнение и доносящими его до всей администрации, включая императора. Система образования должна быть единой, общегос., но при этом составляющие ее учебные заведения должны быть интеллектуально независимыми, допускающими свободное выражение взглядов.

В высшей школе, играющей роль столичного ун-та, старейшине-ректору (букв. «совершающему возлияние жертвенного вина» — *цзи цзю*) предоставляется право отбирать в ее состав крупнейших ученых-конфуцианцев своего времени. По статусу он приравнивается к первому министру и в случае отставки последнего может занять его место. В первый день каждого лунного месяца императору в сопровождении высших чиновников и советников следует посещать лекции старейшины-ректора в столичной высшей школе: «Старейшина-ректор, обратившись лицом к югу, произносит наставления; сын Неба располагается среди учеников». Обращенность лицом к югу — канонич. поза императора, носителя наивысшей власти (см., напр.: «Лунь юй», VI, 1; XV, 4/5). Следовательно, в данной ситуации таковым — естественно, на время — становится наставляющий сына Неба старейшина-ректор. Здесь, как и в рассуждениях о роли достойного первого министра при недостойном правителе, явно проглядывает стремление Хуан Цзун-си через функции высших должностных лиц как-то ограничить всевластие императора.

В классич. **конфуцианстве** с самого его возникновения присутствовало подобное стремление, служившее основой для возвеличивания роли и расширения прав советников-конфуцианцев. По определению **Конфуция**, идеальный государь, «бездействуя, упорядочивает» Поднебесную («Лунь юй», XV, 4/5). «Бездействие» (**у вэй**) здесь подразумевало отсутствие прагматич. вмешательства в заведенный порядок дел, гарантиями нормального хода к-рого должны были служить прямое духовно-нравств. воздействие государя на народ и правильная деятельность выбранных им достойных министров. В отличие от этой классич. конф. теории Хуан Цзун-си попытался ввести нек-рые ограничения не в «бездействие», а в действия императора.

Поскольку основной вектор политич. инициативы в программе Хуан Цзун-си оставался направленным сверху вниз, нормальные формы воздействия на императора снизу сводились к идейно-воспитат. сфере, что приводило к мысли об определенных педагогич. мерах по отношению к наследнику престола. Хуан Цзун-си предлагал обучать сына императора в столичной высшей школе по достижении им 15 лет вместе с детьми высших чиновников (параллель этому — проект Царскосельского лицея в России начала XIX в.). Цель этого обучения — «знать настоящие и показные свойства людей» и «понемногу приобщаться к труду».

По замыслу Хуан Цзун-си, руководители нижестоящих уровней администр. иерархии — чиновники окружного и уездного масштабов должны получать наставления в соответствующих учебных заведениях еще чаще, чем император и его приближенные, а именно два раза в месяц — 1-го и 15-го числа. При этом в случае обнаружения крупных администр. нарушений и упущений ученым наставникам следовало объявлять о них публично под барабанный бой.

Хуан Цзун-си выступал за уравнительное перераспределение земель, восстановление древней системы «колодезных полей» (**цзин тянь**; также см. **Цзин—вэй**), снижение налогов с крестьян и их (налогов) пятиступенную дифференциацию в зависимости от плодородности земли; за то, чтобы не только земледелие, но также торговля и ремесло считались «осн. занятием»; за унификацию денежной системы, эмиссию бумажных денег и учреждение банков; за такую систему воинской повинности, при к-рой каждые 50 человек выставляют одного рекрута, а 10 семей снабжают его продовольствием.

Социально-политич., экономич. и правовые идеи Хуан Цзун-си оказали большое влияние на кит. реформаторов кон. XIX — нач. XX в., в особенности на **Лян Ци-чао,** использовавших их в борьбе за демократич. преобразования в стране.

* Хуан Цзун-си цюань цзи (Полн. собр. [соч.] Хуан Цзун-си). Т. 1–2. Ханчжоу, 1985–1986; *Huang Tsung-hsi.* The Records of Ming Scholars / Tr. by J. Ching et al. Honolulu, 1987; Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince, Huang Tsung-hsi's Ming-i-tai fang-lu / Tr. by W.Th. de Bary. N.Y.,

1993; ** *Кобзев А.И.* Китай // История политических и правовых учений XVII–XVIII вв. М., 1989, с. 397–403; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 403–410, указ.; *Ломанов А.В.* Ицзиновская символика в названии трактата Хуан Цзунси XVII в. // XX НК ОГК. Ч. 1. М., 1989; *Малахов С.В.* Хуан Цзунси: формирование взглядов и личности (20-е гг. XVII в.) // XVI НК ОГК. Ч. 2. М., 1985; Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 452; Хуан Цзун-си лунь. Гоцзи Хуан Цзун-си сюэшу таолуньхуй луньвэнь цзи (Суждения о Хуан Цзун-си. Сб. ст. международной конференции, посвященной Хуан Цзунси). Ханчжоу, 1985; *Чжу И-лу.* Хуан Цзун-си юй Чжунго вэньхуа (Хуан Цзун-си и китайская культура). Гуйян, 2001; *Struve L.A.* Chen Que versus Huang Zongxi: Confucianism Faces Modern Times in the 17th Century // JCP. 1991, vol. 18, p. 5–23.

А.И. Кобзев

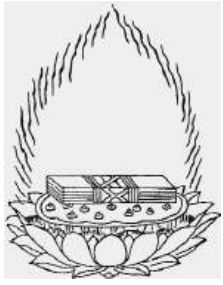
ХУАЯНЬ-ЦЗУН

華嚴棕

Хуаянь-цзун — «школа цветочной гирлянды», или *фацзе-цзун* — «школа дхармадхату („мира дхарм“)». Одно из ведущих и наиболее философски ориентированных направлений кит. **буддизма**. Свое учение основывает на инд. «Аватамсака-сутре» (кит. «Хуа янь цзин» — «Сутра цветочной гирлянды»), частично сохранившейся в Индии под названием «Гандавьюха-сутра» и в первый раз (из трех) переведенной в 60 цзюанях (главах) ок. 420 Буддхабхадрой (Фотобатоло, 359–429). Особо важной признается глава, обычно называемая «Жу фа цзе пинь» («Глава о вступлении в дхармадхату»). В *хуаянь-цзун* почитаются также «Махапаринирвана-сутра» («Да бо непань цзин» — «Сутра паринирваны») и «Махаяна-шраддхотпада-шастра» (**«Да шэн ци синь лунь»** — «Шастра о пробуждении веры в махаяну»).

Основателем *хуаянь-цзун* традиционно считается **Ду-шунь** (VI–VII вв.), автор трактата «Хуа янь фа цзе гуань» («О созерцании дхармадхату [по учению] „Хуа янь [цзин]“»; рус. пер.: Л.Е. Янгутов, 1982), 2-м патриархом — Чжи-янь. В действительности основал школу и систематизировал ее учение **Фа-цзан** (VII — нач. VIII в.). Ему наследовал Дэн-гуань, преемником к-рого стал **Цзун-ми** (VIII–IX вв.). После него начинается длительный упадок школы. Однако еще неск. столетий она оставалась осн. «доктринальной» (*цзяо*) буд. школой, по влиянию уступая лишь школам «созерцательного» (*чань*) характера, уделявшим особое внимание религ. практике и использованию методов психотехники. *Хуаянь-цзун* не имеет инд. аналога. Для нее характерен интерес к собственно филос. проблематике, широкое использование терминологии классич. кит. философии.

В учении *хуаянь-цзун* сочетаются положения двух ведущих направлений классич. буддизма — мадхьямики (см. **Саньлунь-цзун**) и виджнянавады (см. **Вэйши-цзун**). Осн. идеи последней дополнены учением мадхьямики об «истинной реальности», существующей в качестве объективного внерефлективного бытия (санскр. татхата, бхутататхата, кит. **чжэнь жу**). Это привело к активному усвоению мыслителями *хуаянь-цзун* инд. доктрины татхагата-гарбхи (кит. **жулай цзан** — «вместилище „так приходящего“») — абс. и единого субстратного сознания, выступающего источником не только эмпирич. видов сознания, но и порождающего их «сознания-сокровищницы» (санскр. алая-виджняна, кит. **алайе ши**, *цзан ши*), к-рое считается исходным в виджнянаваде. Татхагата-гарбха рассматривается в качестве единого «я» всего сущего.



На основе этой доктрины мыслители *хуаянь-цзун* разработали ориг. холистич. учение о «беспрепятственном [взаимопроникновении] принципов и вещей/дел» (*ли ши у ай*). Оно рассматривает мир как единый универсум, все элементы — дхармы (**фа [1]**) — к-рого образуют одно целое, полностью присутствующее в каждом из этих элементов. Универсум в сочинениях *хуаянь-цзун* часто уподобляется или сети из драгоценных камней, отражающих друг друга, или со всех сторон окруженному зеркалами образу будды, к-рый до бесконечности в них отражается. Используя понятие «принцип» (**ли [1]**), разработанное

乙

философами школы **сюань-сюэ**, мыслители *хуаянь-цзун* описывали совершенное, нирваническое (см. **Непань**) состояние «единого сознания» (*и синь*; см. **Синь [1]**) как совокупность содержащихся друг в друге «принципов»: они пребывают в таком же единстве с вещами эмпирич. мира (*ши* [*3*]), также являющимися аспектами «единого сознания», в к-ром «все сущее едино». *Хуаянь-цзун* предполагала детальный анализ уровней и состояний бытия по принципу *ши сюань* («десять сокровенных»), подразумевающему такие критерии, как целостность, единство, различия, тождество и варианты их диалектич. взаимодействия. Мудрец, достигший состояния будды, осознает единство мира и свое тождество с универсумом как «единым сознанием», выходя из иллюзорного мира рождений-смертей (см. **Лунь хуй**). *Хуаянь-цзун* рассматривала свое учение как высшее и совершенное — «единственную колесницу» (*и шэн*) буддизма. Доктрины всех др. буд. школ оценивались как ступени к постижению хуаяньской философии или ее частные аспекты.

В рамках *хуаянь-цзун* возникали различные направления. Так, в XI в. монахом Кун Цин-цзюэ была создана «школа белого облака» (*байюнь-цзун*, по назв. монастыря Байюнь-ань в пров. Ханчжоу), разделившая буд. учения на 10 категорий (из к-рых высшей — «колесницей Будды» — провозглашалась школа *хуаянь*) и придерживавшаяся принципа «единства трех учений» (см. **Сань цзяо**). Эта школа, последователи к-рой не принимали монашеского пострига, с 1202 неоднократно запрещалась имп. указами.

Взгляды *хуаянь-цзун* оказали значительное влияние на формирование неоконфуцианского (см. **Неоконфуцианство)** учения о соотношении «принципа» и «пневмы» (*ли* [*1*] — **ци** [**1**]) и на разработку ряда др. филос. проблем. Учение *хуаянь-цзун* проникло в Корею (VII в., школа хваом) и Японию (VIII в., школа кэгон-сю).

* *Цзун-ми.* Чаньские истины / Пер. Е.А. Торчинова, К.Ю. Солонина. СПб., 1998; ** *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987, с. 237–252; *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосиб., 1982; *Фан Дун*-мэй. Хуаянь-цзун чжэсюэ (Философия школы хуаянь). Тайбэй, 1981; *Chan G.C.C.* The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-Yen Buddhism. University Park–London, 1971; *Verdu A.* Dialectical Aspects in Buddhist Thought: Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism. Kansan–New York, [1974]. *Cleary Th.* Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hwa-Yen Buddhism. Honolulu, 1983.

Е.А. Торчинов

ХУЙ-ЛИНЬ

慧琳

Хуй-линь. Кон. IV, округ Циньцзюнь (совр. пров. Шэньси), — 1-я пол. V в. Буд. монах, философ, имевший в миру фамилию Лю. Ученик Дао-юаня и представитель особого типа буд. священнослужителей, характерного для раннего средневековья, т.н. придворных монахов, принимавших активное участие в светской жизни. Считался знатоком буд. сочинений и даос. канонич. текстов, был сведущ в даос. эзотерич. и экзотерич. практике. В 30-х гг. V в. стал доверенным лицом и политич. советником монарха — сунского Вэнь-ди (правил 424–452), но затем был выслан на южн. окраину в Цзяочжоу (обл. в совр. пров. Гуандун, Гуанси-Чжуанском авт. р-не и сев. части Вьетнама). Жизнеописание Хуй-линя дано в «Сун шу» («Книга [об эпохе] Сун») и буд. историографич. сочинении VI в. «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов»); в последнем он оценивается резко негативно. В буд. антологии VII в. «Гуан хун мин цзи» («Собрание [сочинений], светоч [истины] широко распространяющих») занесен в список противников учения Будды.

Взгляды Хуй-линя изложены в трактате «Бай хэй лунь» («Суждения Белого и Черного» или «Трактат о монахах и мирянах»), другие назв. — «Цзюнь шань лунь» («Суждения о равном благе»), «Цзюнь шэн лунь» («Суждения о всех добродетельных»). Текст представлен в «Сун шу». Он построен в форме диалога между «наставником Белого учения», представляющим **конфуцианство**

и **даосизм**, и «наставником Черного учения» — буд. адептом, к-рые обсуждают «сходства и различия» трех доктрин. По Хуй-линю, они имеют свои достоинства, одинаково трактуют «святость/добродетельность» («совершенную мудрость» — **шэн [1]**) и потому могут «идти вместе». В то же время он ставил под сомнение буд. идеи воздаяния и будущих перерождений. Трактат вызвал первую (20-е гг. V в.) широкую полемику по проблеме «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**), участниками к-рой на стороне Хуй-линя были, в частности, **Хэ Чэн-тянь** и **Фань Е**, а их основным оппонентом — **Чжэн Сянь-чжи**.

Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. М.Е. Ермакова. Т. II. СПб., 2005, с. 119; * Жэнь Цзи-юй.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979; *Ch'en K.* Anti-Buddhist Propaganda during the Nanchao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952, vol. 15.

М.Е. Кравцова

ХУЙ-НЭН

慧能

Хуй-нэн. 638, Синьчжоу (совр. Синьсиндун пров. Гуандун), — 713. 6-й патриарх **чань школы**, основоположник южн. ветви (*нань цзун*) *чань*, впоследствии ставшей ортодокс. направлением в кит. чань-буддизме. Мирская фамилия Лу, родился в семье чиновника. В раннем детстве потерял отца, рос в нужде, не имея возможности получить образование; стал дровосеком.

По преданию, услышав, как некий прохожий декламировал «Алмазную сутру» («Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра», кит. «Цзинь ган цзин»), обрел «внезапное просветление» (**дунь у**). Узнав, что 5-й чаньский патриарх Хун-жэнь в Хуанмэй (пров. Хубэй) проповедует эту сутру, отправился к нему и стал послушником в его монастыре. Однажды Хун-жэнь для того, чтобы выбрать преемника, приказал всем монахам сочинить гатхи (стихотворные тексты). Поскольку Хуй-нэн был неграмотен, то попросил одного юного послушника записать сочиненную им гатху. Прочитав ее, Хун-жэнь понял, что его преемником должен стать Хуй-нэн, и якобы тайно передал ему патриаршие регалии — рясу и чашу, сделав его 6-м патриархом *чань*.

После этого Хуй-нэн вернулся на юг и провел в отшельничестве 16 лет. В 676 в монастыре Фасин-сы (Наньхай пров. Гуандун) был официально возведен в духовный сан. В 677 отправился в Шаочжоу (совр. Шаогуань пров. Гуандун) и поселился в монастыре Баолинь-сы. По просьбе монахов и мирян-буддистов читал проповеди о «Тайном учении» праджняпарамиты в шаочжоуском монастыре Дафань-сы, передавая последователям «внезнаковые предписания» и распространяя «внезапное учение», т.е. учение о «внезапном просветлении». Неоднократно получал приглашения от имп. двора прибыть в столицу, но отклонял их. Танский император Сянь-цзун посмертно даровал ему титул «Великое зерцало».

Центр. место в учении Хуй-нэна занимала концепция «внезапного просветления», детально обоснованная в «Сутре помоста шестого патриарха» (**«Лю цзу тань цзин»**), составленной на осн. конспективных записей его высказываний, проповедей и бесед. В то время на севере Китая получило широкое распространение учение о «постепенном просветлении» (*цзянь у*), проповедуемое его соперником Шэнь-сю, считавшимся законным наследником Хун-жэня и 6-м патриархом *чань*. Борьба между сторонниками и противниками этих концепций, вызвавшая раскол школы *чань* на южн. и сев. ветви, резко обострилась после смерти Хуй-нэна, вылившись в споры о том, кто является законным преемником 5-го патриарха *чань*, а значит, и какая концепция должна считаться ортодоксальной. Только спустя полвека после смерти Хуй-нэна его ученик Шэнь-хуй (VII–VIII вв.) доказал превосходство южн. ветви над сев. и добился офиц. признания Хуй-нэна законным преемником Хун-жэня, а Шэнь-сю — узурпатором. В результате «Сутра помоста шестого патриарха» была канонизирована, а концепция «внезапного просветления» стала

господствующей в теории и практике чань-буддизма. Его последующее развитие было в той или иной степени связано с развитием принципов, к-рые выдвинул и обосновал Хуй-нэн.

*Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 2. Шанхай, 1989, с. 171–174; *Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975, указ. (Хой-нэн); *Судзуки Д.Т.* Очерки о дзэн-буддизме. Ч. 1–3. СПб., 2002–2005, указ. (Хуэй-нэн, Эно).

См. также лит-ру к ст.: **«Лю цзу тань цзин»**.

Н.В. Абаев

ХУЙ ШИ

惠施

Хуй Ши, Хуй-цзы. 380/370/365/350 до н.э., гос-во Сун, — 300/305/310/318/260 до н.э. Древнекит. философ, наряду с **Гунсунь Луном** один из основоположников и гл. представителей «школы имен» (**мин-цзя**) и традиции *бянь* [*1*] (красноречие, полемика, риторика, спор, дебаты, тяжба, эристика, риторика, диалектика, софистика). Достоверных сведений о Хуй Ши, как и о других философах «школы имен», сохранилось чрезвычайно мало. Они представлены гл. обр. в письменных памятниках IV–III вв. до н.э. «Чжуан-цзы» («[Трактат] Учителя Чжуана»; см. **Чжуан-цзы**), «Сюнь-цзы» («[Трактат] Учителя Сюня»; см. **Сюнь-цзы**), **«Люй-ши чунь цю»** («Вёсны и осени господина Люя») и **«Хань Фэй-цзы»** («[Трактат] Учителя Хань Фэя»), а также **«Чжань го цэ»** («Планы Сражающихся царств», III–I вв. до н.э.). Даты жизни Хуй Ши указываются специалистами с большим разбросом в амплитуде, достигающей 120 лет: 380–300 (**Ху Ши**, Го Чжань-бо, I. Kou Pao-koh), 380–305 (Chan Wing-tsit), 370–318 (Жэнь Цзи-юй), 370–310 (Ван Дянь-цзи), 365–310 (Хоу Вай-лу), 350–260 (**Фэн Ю-лань**). Хуй Ши родился в гос-ве Сун, в к-ром проживали потомки правителей свергнутой протокит. династии Шан-Инь (ок. XVIII — XI вв. до н.э.) и сохранилась атмосфера почтения к древним обычаям. Однако в «Сюнь-цзы» (гл. 6) сказано, что он «не следовал как закону (**фа** [**1**]) прежним [образцовым] государям (*ван*), не утверждал благопристойность (**ли** [**2**]) и должную справедливость (**и** [**1**])». В этом Хуй Ши был подобен своему земляку и другу Чжуан-цзы, благодаря чему ряд специалистов считают его сторонником **даосизма** (Го Мо-жо, **Ян Юн-го**).

Отход Хуй Ши от традиции означал также то, что он сам, согласно «Люй-ши чунь цю» (XVIII, 6), вводил новые законы, достигнув положения первого министра (*сян* [*2*]) в соседнем гос-ве Вэй при правлении Хуй-вана (335–319 до н.э.), к-рый даже даровал ему как тезке «величественное имя» (*да мин*) «Второй отец» (Чжун-фу), и т.о. продолжив юридически ориентированную деятельность предтечи «школы имен» **Дэн Си**, к-рый в «Сюнь-цзы» причислен к одному с ним направлению. Антитрадиционалистским был и тезис Хуй Ши об «устранении возвеличивания» (*цюй цзунь*), означавший отказ от освященного веками почитания высшего правителя («Люй-ши чунь цю», XXI, 5) и интерпретированный Го Мо-жо (1944) как «атеизм» (*ушэнь*), а Ян Юн-го (1954) как «эгоизм» в стиле **Ян Чжу** (V–IV вв.). В политич. сфере Хуй Ши прославился в качестве прагматика, предлагавшего разные решения в соответствии с обстоятельствами и временем, а также выступавшего за политич. союз «совмещения по вертикали» (*хэ цзун*) гос-в, расположенных по оси юг–север, против оппозиционного «связывания по горизонталям» (*лянь хэн*), т.е. по оси восток–запад, к-рое отстаивал идеолог философско-дипломатич. школы **цзунхэн-цзя** Чжан И.

Ассоциирующиеся с Хуй Ши идеи народолюбия и пацифизма вместе с его установкой на диалектич. (протологич.) аргументацию уже в древности создали о нем представление как о сторонниках Мо-цзы (см. **Мо-ди**, V в. до н.э.). От Лу Шэна (III–IV вв.) эту оценку в XX в. унаследовали Ху Ши, **Лян Ци-чао**, **Цянь Му**. Однако уже в самых первых классификациях древнекит. филос. школ периода их равноправного соперничества в VI–III вв. до н.э. Хуй Ши относился к самостоятельному направлению, к-рое во II в. до н.э. получило наименование *мин-цзя*.

Объединив Хуй Ши и Дэн Си в одно из «шести учений» (*лю шо*) древнекит. философии, Сюнь-цзы дал им следующую характеристику: «любят заниматься странными учениями и развлекаться диковинными высказываниями; будучи весьма разбирающимися (*ча*), не благожелательны, будучи красноречивыми (*бянь* [*1*]), не находят применения, многодеятельны, но малорезультативны; не могут стать основой порядка (*чжи* [*б*]); при этом поддерживаемое ими основательно, а говоримое ими резонно (**ли** [**1**]) настолько, что способно обмануть и смутить глупую толпу» («Сюнь-цзы», гл. 6). В др. разборе лидеров шести ведущих школ Сюнь-цзы определил Хуй Ши как «помраченного высказываниями и не знающего реалий» (там же, гл. 12). В синхронной и также шестичленной классификации «ста школ» (*бай цзя*), содержащейся в заключительной гл. 33 «Чжуан-цзы», единое направление представлено Хуй Ши, малоизвестным Хуань Туанем (IV в. до н.э.), Гунсунь Луном и диалектиками (*бянь чжэ*), к-рые «приукрашивали сердца людей и изменяли их помыслы, были способны покорить человеч. уста, но не способны покорить человеч. сердца».

В классификационно-библиографич. каталоге «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), вошедшем в **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», цз. 30), Хуй Ши вместе с Дэн Си, **Инь Вэнем** (IV–III вв. до н.э.), Гунсунь Луном и еще тремя малоизвестными философами III в. до н.э — Чэнгун-шэном, Хуангун Цы и Мао-гуном — указан в составе «школы имен», созданной выходцами из ведомства ритуальной благопристойности (*ли гуань*). В «И вэнь чжи» отмечен «[Трактат] Учителя Хуй [Ши]» («Хуй-цзы»), состоящий из одной главы. Согласно гипотезе Тань Цзе-фу, выдвинутой в 1934 и опубликованной в 1959, а также поддержанной **Чжан Дай-нянем** в 1982, этот трактат был инкорпорирован в «Чжуан-цзы» в качестве концовки компилятивно-резюмирующей гл. 33 и соответственно всего текста. Го Чжань-бо (1932), Гу Ши (1933), Чжан Дай-нянь (1982) усилили эту гипотезу допущением, что там же присутствует и название присоединенной части «Хуй-цзы» — «Ли у» («Распорядок вещей»).

В дополнение к туманной биографии от обширных писаний Хуй Ши, к-рые, согласно «Чжуан-цзы» (гл. 33), могли заполнить «пять повозок», и от его «многостороннего» (*до фан*) «учения о [всей] тьме вещей» (*вань у шо*) ныне сохранились лишь отдельные высказывания, рассеянные по древнекит. памятникам и собранные гл. обр. в «Чжуан-цзы», где в гл. 33 отражены его основные теоретич. достижения — 10 парадоксов («софизмов», «дел» — *ши* [*3*]) самого Хуй Ши и 21 парадокс, обсуждавшийся им с «диалектиками», в зап. лит-ре чаще называемыми «софистами». Авторство «21 дела» дискуссионно. А. Форке и Э. Ценкер приписывали их все Хуй Ши, Ху Ши — Гунсунь Луну, а Хоу Вай-лу, Ян Юн-го, Гу Бао-гу, Жэнь Цзи-юй — тому и другому, хотя в древности нек-рые из них приписывали и Дэн Си («Сюнь-цзы», гл. 3). Оба набора парадоксов со специальными комментариями переведены на англ. (A. Forke, 1901–1902; Hu Shih, 1922; Fung Yu-lan / D. Bodde, 1952; Chan Wing-tsit, 1963) и франц. (I. Kou Pao-koh, 1953), первая десятка — на рус. (Ян Хин-шун, 1984; Фэн Ю-лань / Р.В. Котенко, 1998), а в тексте «Чжуан-цзы» все они переведены и на др. осн. яз., включая русский (Л.Д. Позднеева, 1967; С. Кучера, 1972; В.В. Малявин, 1995).

В свете этих данных Хуй Ши предстает автором парадоксов, призванных продемонстрировать подобие (или даже тождество — *тун*; см. **Да тун**) сущностей, различающихся в наименовании, благодаря чему он считается родоначальником течения, утверждавшего «совпадение подобного и различного» (*хэ тун и*), к-рому Фэн Ю-лань в 1932 противопоставил течение Гунсунь Луна, утверждавшее «разделенность твердого и белого» (*ли цзянь бай* — «Чжуан-цзы», гл. 12) как фиксируемых разными органами чувств и обозначаемых разными именами различных качеств единой вещи.

Исходя из установки «вся тьма вещей и сходна и различна», Хуй Ши в 1-м парадоксе ввел понятия «великое единое» (*да и*), к-рое «столь велико, что не имеет [ничего] вовне», и «малое единое» (*сяо и*), к-рое «столь мало, что не имеет [ничего] внутри». Их вслед за **Чжан Бин-линем** и Ху Ши иногда онтологически

интерпретируют как представляющие соответственно пространство и время. Характеристики «такое великое, что не имеет [ничего] вовне» и «такое малое, что не имеет [ничего] внутри» использованы как определения «Пути-**дао**, находящегося между небом и землей», в гл. 36 **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.), к-рая, согласно Лю Цзе (1943) и Го Мо-жо (1944), является произведением близких к «школе имен» Сун Цзяня и Инь Вэня (см. **Сунъинь-сюэпай**). Ряд исследователей (Го Мо-жо, Chan Wing-tsit, Фэн Ци, Лю Вэнь-ин) вслед за А. Форке усматривают в «малом едином» понятие атома.

Во 2-м парадоксе, построенном с использованием математич. терминологии: «Не имеющее толщины (*у хоу*) не может накапливаться (*цзи* [*б*] — суммироваться, умножаться, составлять площадь), но своей величиной [охватывает] тысячи *ли*», — получил общеметодологич. интерпретацию онтологизированный морально-правовой принцип *у хоу* («отсутствие благосклонности (толщины)»), давший название первой из двух глав **«Дэн Си-цзы»** («[Трактат] Учителя Дэн Си»), в к-рой правителю рекомендуется отказ от «благосклонности» (*хоу*) и применение наказаний, подобно Небу, допускающему стихийные бедствия.

В 3-м и 4-м парадоксах продемонстрирована специфическая для даосизма относительность понятий: «Небо – низко, как земля; горы — вровень с водоемами», «Солнце, находясь в зените, уже заходит; вещь, рождаясь, уже умирает».

В 5-м парадоксе: «Великое подобие (*да тун*) и малое подобие (*сяо тун*) различны — это называется малым подобием и различием; вся тьма вещей полностью подобна [друг другу] и полностью различна [друг с другом] — это называется великим подобием и различием», — впервые придан самый общий онтологич. и методологич. смысл биному *да тун*, ставшему одной из важнейших категорий кит. философии, выражающей прежде всего историко-культурную и социально-политич. утопию Великого единения людей в идеально гармонизированном об-ве, подобном единому организму.

Сходная идея заключена в 10-м парадоксе: «[Следует] безгранично любить всю тьму вещей, ибо небо и земля — одно тело (*ти* [*Л*])», — в к-ром присутствует как моистский мотив «объединяющей любви» (*цзянь ай*), так и центр. для всей кит. философии концепция «единотелесности» мироздания, или «совпадающего единства Неба и человека» (*тянь жэнь хэ и*).

А. Форке и Чжан Бин-линь трактовали все десять парадоксов как опровержения реальности пространственных и временны́х делений и абс. характера подобий/тождеств и различий, а Ху Ши, признав такую аргументацию выраженной в девяти из них, утверждал, что она доказывает единство универсума, в качестве вывода сформулированное в последнем, 10-м парадоксе. Важнейшим достижением Хуй Ши стало антиномически акцентированное теоретич. вычленение из морально-прагматизированных построений первых кит. философов общеметодологич. логико-лингвистич. проблематики, к-рая составила основу для дальнейшего развития конкурировавшей с нумерологич. «учением о символах и числах» (**сяншучжи-сюэ**) древнекит. протологики «школы имен», поздних моистов и Сюнь-цзы.

* Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н.э.) / Пер. Л.Д. Позднеевой. М., 1967, с. 320–321, указ. (Творящий Благо); Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 292–294, указ. (Хуэй Ши); т. 2. М., 1973, указ.; Чжуан-цзы, Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995, с. 282–284, указ.; Люйши чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001, с. 299–302, указ.; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 192–196; *Васильев К.В.* «Планы Сражающихся царств» (исследование и переводы). М., 1968, с. 121–125; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 388–402; История логики. Минск, 2001, с. 18–19; *Кобзев А.И.* «Странное учение» Хуэй Ши // VIII Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 2002, с. 16–20; *Крушинский А.А.* Имена и реалии в древне-

китайской логике и методологии (обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реф. сб. М., 1987, с. 88–105; Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 456; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии / Пер. Р.В. Котенко. СПб., 1998, с. 105–115, указ.; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984, с. 131–143; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 294–320; *Гу Ди, Чжоу Ин.* Хуй Ши сысян юй сянь Цинь мин-сюэ (Идеи Хуй Ши и доциньское учение об именах). Пекин, 1990; *Ху Ши.* Сянь Цинь мин-сюэ ши (История доциньского учения об именах). Гирин, 1983; *Forke A.* The Chinese Sophists // JNCBRAS. 1901–1902, vol. XXXIV, № 1, p. 1–100; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy / Tr. by D. Bodde. Vol. 1. Princ., 1952, p. 192–220; *Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928, p. 109–117; *Kou Pao-Koh.* Deux sophists chinois: Houei Che et Kong-souen Long. P., 1953; *Moritz R.* Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China. B., 1973; *Raphals L.* Knowing Words: Wisdom and Cunning in China and Greece. Cornell Univ. Press, 1992; *Reding J.-P.* Greek and Chinese Categories: A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism // PEW. 1986, vol. 36, № 4, p. 349–374; *idem.* Les Fondements philosophiques de la rhetorique chez les sophists grecs et chez les sophists chinois. Berne, 1985, p. 284–385; *Solomon B.S.* The Assumptions of Hui Shih // Monumenta Serica. 1969, vol. 28, p. 1–40.

А.И. Кобзев

ХУЙ-ЮАНЬ

慧遠

Хуй-юань, мирская фамилия Цзя. 334, Лоуфань (совр. уезд Дайсянь пров. Шэньси), — 416. Буд. монах, мыслитель. Одна из гл. фигур в ранней истории амидаизма, на кит. почве представленного школой *цзинту* (см. **Цзинту-цзун**). Известен как «старший Хуй-юань» в отличие от «младшего Хуй-юаня» — буд. мыслителя эпохи Суй (581–618). Сведения о жизни и творчестве содержатся в «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов», цз. 6) и позднейших кит. буд. сочинениях. 14 произведений Хуй-юаня полностью или частично вошли в кит. буд. свод «Да цзан цзин» (Трипитака).

Хуй-юань получил традиц. конф. (см. **Конфуцианство**) образование, увлекался даос. (см. **Даосизм**) лит-рой. В 20-летнем возрасте встретился с **Дао-анем**, стал его любимым учеником, знатоком «Праджняпарамита-сутры». По преданию, в буд. проповеди удачно применял цитаты из даос. трактатов, что вызвало одобрение Дао-аня. В 384 (по другой версии, в 381) обосновался в горах Лушань, в монастыре Дунь-линь-сы, вскоре стал влиятельным патриархом **буддизма** на юге, а его монастырь — крупным центром буд. культуры, известным своими учеными, философами, художниками, поэтами и притягательным и для монахов, и для мирян.

Хуй-юань трансформировал даос. императив «долголетия» (*чан шоу*) в идею возрождения в «Чистой земле» (*цзин ту*) будды Амитабхи. В 402 Хуй-юань со своими учениками Лю И-минем, Чжоу Сюй-чжи, Би Инь-чжи, Цзун Бином и др. в храме дал обет перед образом будды Амитабхи всем вместе возродиться в «чистой земле». Всего одновременно с ним обет дали 123 ученика, 18 из них вместе с Хуй-юанем составили организованное им «Об-во белого лотоса» (*байлянь-шэ*). Среди них были два инд. монаха — Буддхаяшас и Буддхабхадра. Хотя «Об-во белого лотоса» первоначально было представлено монахами-отшельниками, не ведшими проповеди среди мирян, Хуй-юань считается 1-м патриархом вышедшей из об-ва «школы чистой земли» (*цзинту-цзун*), ставшей одной из самых массовых религ. орг-ций в странах Дальнего Востока; к школе же Хуй-юаня восходит обобщающее наименование крупнейшей средневековой сектантской традиции *байлянь-цзяо.* Хуй-юань обосновывал необходимость подчинения традиц. морали и социальным нормам, в т.ч. власти отца и государя, для тех, кто живет в миру; но утверждал, что после вступления на буд. путь освобождения от оков бытия законы мира утрачивают свое

значение по сравнению с новыми жизненными критериями («Шамэнь бу цзин ванчжэ лунь» — «Суждения/шастра о том, что шрамана не чтут царей»). В переписке с **Кумарадживой** акцентировал проблему истинной «сущности будды» как «тела закона» (дхармакая, кит. *фа шэнь*); доказывал тождество нирваны и дхармакаи как неизменной «сущности» — лакшана, кит. **син [1]** («Фа мин лунь» — «Суждения/шастра о сущности дхарм»); отстаивал тезис «о неуничтожимости души» (**шэнь бу ме**) при исчерпании «телесной формы» (**син [2]**). Обосновывал буд. учение о воздаянии («Сань бао лунь» — «Суждения/шастра о трояком воздаянии», «Мин бао ин лунь» — «Суждения/шастра об уяснении [идеи] воздаяния»), подчеркивал необходимость практики созерцания (дхьяна, кит. *чань*; см. **Чань-сюэ**), связывая ее с проблемой познания. В поэтич. произведениях — славословиях Будде — широко использовал даос. терминологию и образность, вызвав восхищение у своего современника — знаменитого поэта Се Лин-юня.

* *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. М.Е. Ермакова. Т. II. СПб., 2005, с. 69–85, указ. (Хуэй-юань);
** *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. СПб., 1994; *Поршнева Е.Б.* Религиозные движения позднесредневекового Китая: Проблемы идеологии. М., 1991; *Щуцкий Ю.К.* Даос в буддизме // Восточные записки. Т. 1. Л., 1927; *Фан Ли-тянь.* Хуй-юань юй ци фосюэ (Хуй-юань и его учение о буддизме). Пекин, 1983; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 2. Пекин, 1989, с. 32–36; *Ch'en K.K.S.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964; *Chou Hsiang-Kuang.* A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956; *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. Vol. 1. Leiden, 1959.

Е.И. Хантаева, А.Г. Юркевич

ХУН ЖЭНЬ-ГАНЬ

洪仁玕

Хун Жэнь-гань, Хун И-цянь (Цянь-и), Хун Цзи-фу. 1822, уезд Хунсянь пров. Гуандун, — 1864, Нанкин. Один из ведущих руководителей и идеологов движения тайпинов, двоюродный брат его вождя **Хун Сю-цюаня**. Подобно последнему, пять раз безуспешно пытался сдать экзамен на низшую ученую степень *сю цай*. Был учителем в родном уезде Хунсянь. Под влиянием Хун Сю-цюаня крестился и одним из первых примкнул к организованному в 1843 «Об-ву поклонения Богу» (*байшанди-хуй*), к-рое проповедовало китаизированное христианство в противовес офиц. религ. формам **конфуцианства**, **даосизма** и **буддизма**. После начала Тайпинского восстания (1850–1864), скрываясь от властей, Хун Жэнь-гань в 1852 бежал в Гонконг, где нашел приют у миссионера Т. Хамберга (T. Hamberg, 1885; см. **Хун Сю-цюань**).

В апр. 1859 сумел пробраться в Нанкин, ставший столицей тайпинского Небесного гос-ва Великого равновесия (*тай пин тянь го*) под именем Небесной столицы (Тяньцзин), где получил титул Ганьского князя (Гань-ван) и назначение на пост гл. министра. Летом 1859 подал главе Небесного гос-ва пространную записку с проектом преобразования Китая, к-рая была одобрена Хун Сю-цюанем и как программный документ тайпинов издана под назв. «Цзы чжи синь пянь» («Новое сочинение в помощь правлению»). В том же, 1859 Хун Жэнь-гань произвел реформу календаря и экзамен. системы в тайпинском гос-ве. В 1861 он опубликовал брошюру «Ин цзе гуй чжэнь» («Герои возвращаются к истине»), в к-рой преимущества тайпинской идеологии и практики обосновывались в форме бесед с чиновником — перебежчиком из лагеря правительств. сил. Объектом предлагавшихся Хун Жэнь-ганем реформ стал и лит. яз., к-рый планировалось приблизить к разговорному. Шагом в этом направлении явился подготовленный Хун Жэнь-ганем вместе с др. лидером тайпинов Мэн Ши-юном «Указ о запрещении пустых и вычурных слов» (1861). После самоубийства Хун Сю-цюаня 1 июня 1864 и падения Небесной столицы 19 июля 1864 Хун Жэнь-гань вместе с новым Небесным князем, старшим 16-летним сыном Хун Сю-цюаня отступил на юг, но в октябре был схвачен правительств. войсками и в нояб. 1864 казнен в Наньчане.

В целом мировоззрение Хун Жэнь-ганя носило связанный с христианской догматикой теологич. характер, исходивший из идеи всеведущего, всемогущего и вездесущего Бога. Однако конкретизация образа Бога как Верховного господина (*шан ди*) обнаруживала в нем черты традиц., прежде всего даос., натурализма. Этот «самоналичествующий» (*цзы ю*; см. **Ю–у**) Бог «естественно таков, каков есть» (*цзы жань эр жань*) и «содержит в себе тьму символов (*сян* [*1*])», подобно **дао** в **«Дао дэ цзине»** (§ 11). Соответственно подчиненный ему «путь Неба естествен» (*тянь дао чжи цзы жань*), и «делам (*ши* [*3*]) присуща постоянная изменчивость (*бянь* [*2*]), а принципам (**ли** [**1**]) присуща исчерпывающая проницаемость (*тун* [*2*])».

В своем осн. труде «Новое сочинение в помощь правлению» Хун Жэнь-ганъ утверждал, что для об-ва «главным является создание [правильных] законов (**фа** [**1**]) и подбор [способных] людей. Использование бездарных людей наносит ущерб законам. Неправильные же законы приносят вред людям. Разве можно при этом быть неосторожным? Для того чтобы упомянутые два фактора (выработка законов и использование людей) могли содействовать, а не мешать друг другу, надлежит их уравновесить соответствующим образом в гос. законодательстве. Если попытаться выделить осн. средства достижения этого, их будет примерно три: 1) изменение старых обычаев при помощи новых; 2) изменение старых законов при помощи новых; 3) воспитание людей при помощи наказаний. Помимо всего этого, необходимо также, чтобы тот, в чьих руках находится осуществление перечисленных трех положений, лично заботился об их распространении путем личного примера, искренне стремился внедрить их в жизнь. Тогда низы окажутся столь же послушны тем, кто стоит наверху, как трава послушна ветру, и будут подражать им во всем. В противном же случае новые законы породят новые пороки, к-рые впоследствии будут умножены путем подражания и будут распространяться до тех пор, пока не приведут к открытой смуте».

Раскрывая свой тезис об «изменении старых законов при помощи новых» (*и фа фа чжи*), Хун Жэнь-ганъ исходил из убеждения, что «необходимо проведение в жизнь законов сочетать с просвещением и воспитанием», ибо «когда дело воспитания поставлено хорошо, законы ясны всем; когда законы ясны всем, [народу] известно милосердие правителя, и тогда люди вдохновляют друг друга, день ото дня расцветают таланты и добродетели, день ото дня оздоравливаются нравы и обычаи».

Будучи одним из наиболее просвещенных вождей тайпинов, Хун Жэнь-ганъ настаивал на том, что «для гос-ва первично законодательство» (*гоцзя и фачжи вэй сянь*), к-рое, в свою очередь, должно иметь теснейшую связь с «путем мира и сердцем человека» (*ши дао жэнь синь*): «Любой закон является одновременно неопределенным и определенным, подвижным, как вода, и твердым, как железо. Он подобен человеч. сердцу (**синь** [**1**]), к-рому также свойственны и твердость, и гибкость, подобен делам и событиям, также имеющим свойство быть одновременно определенными и неопределенными. Это лежит в основе трудностей для законодателей, является причиной легкости возникновения пороков. Спрашивается, что следует знать, прежде чем приступить к выработке законов? Прежде всего следует усвоить, что дух закона воплощается в его общей основе. Эта общая основа должна быть твердой и неизменной. [Конкретное] же содержание закона заключается в его мелких статьях, каждая из к-рых [с течением времени] подлежит уточнениям и изменениям».

Из своих знаний о положении дел в Англии, Франции, России и др. странах Запада Хун Жэнь-ганъ заключил, что хорошее законодательство не только защищает гос-во от правонарушений, преступлений и смуты, но и способствует его усилению и общему процветанию. Призывая перенимать позитивный зап. опыт, кит. мыслитель придавал первостепенное значение социально-политич. функции системы массовых коммуникаций. В связи с этим он выступал за развитие прессы, сети почтовых станций, сухопутного и водного транспорта, дорожного строительства и т.п. О той выдающейся роли, к-рую Хун Жэнь-ганъ отводил передаче информации в системе властных отношений,

свидетельствует первый же пункт предлагавшихся им конкретных мероприятий: «Вся власть в отношении великого и малого, сверху донизу должна быть единой. И двор, и народ должны одинаково уважать ее, и она должна доходить до народа. Мнение народных низов должно доходить до людей, стоящих наверху, чтобы между верхами и низами установилось взаимное понимание и были устранены те, кто ставит этому преграды и занимается злоупотреблениями. Самым лучшим средством для достижения этого является орг-ция продажи газет и установление ящиков для тайной подачи прошений».

Более того, эту стихийную информ. службу тайпинский законотворец решил укрепить введением особого надзорного института: «Следует в каждой провинции назначить чиновника-корреспондента, к-рый будет исполнять свои обязанности, не пользуясь администр. властью. Такой чиновник должен быть человеком честным и справедливым. Он не будет подчинен местным властям, так же как не будет иметь никакой власти в отношении местных должностных лиц. Местные власти не будут иметь права ни взыскивать с него [за служебные упущения], ни награждать [за те или иные заслуги]. Обязанность чиновника-корреспондента будет заключаться в собирании сведений из газет как внутр., так и внеш., имеющих издательский штамп, и доведении всех интересных сообщений до высочайшего сведения. Когда это осуществится, все предатели будут пребывать в постоянном страхе, в то время как чистые помыслы людей станут известны всем. Тогда и мысли добродетельные, равно как и мысли преступные, не смогут укрыться от обществ. суда. Разве не приведет это к торжеству добродетели и всеобщего спокойствия в Поднебесной?»

Для достижения последней цели Хун Жэнь-гань предлагал провести ряд репрессивных мер: запретить употребление опиума, вина и табака; закрыть буд. и даос. монастыри, вернуть к мирской жизни монахов, а их книги сжечь; упразднить уличные зрелища, буд. посты и даос. церемонии; положить конец деятельности гадальщиков-геомантов; искоренить «вредные», т.е. нерегламентированные властью, учения.

Эффективность администр. контроля на низовом уровне в этом военно-крестьянском гос-ве Хун Жэнь-гань полагал обеспечить учреждением должности сельского старосты, выполняющего функцию судьи и распоряжающегося солдатами сельской стражи.

Наряду с другими гуманными предложениями, вроде запрета родителям топить своих детей и продавать их в рабство, он подверг ревизии кит. правовую традицию коллективной, в частности семейной, ответственности предписанием «строго различать отношение к преступнику и к его семье».

Признавая, что из-за своей ксенофобии Китай «уподобился тяжелобольному, у к-рого произошла закупорка кровеносных сосудов и в организме прекратилось кровообращение», Хун Жэнь-гань верил в спасительную силу христианства и считал, что для оздоровления страны «вначале нужно осуществлять воспитание людей при помощи десяти заповедей и лишь потом прибегать к помощи гос. законов». Однако традиц. этатизм ярко проявился в его стремлении доказать, что такая высшая мера наказания, как публичная смертная казнь через повешение, совместима с выполнением священной заповеди «не убий»: «Тянь-ван является наместником Небесного отца; он получил приказ на управление людьми на земле. Когда подданные нарушают закон, тот, кто стоит наверху, не может не наказывать их. Ясно, т.о., что тех, кто приговорен к смертной казни, лишают жизни не люди, а они сами связывают свои руки веревкой и требуют, чтобы Небесный отец наказал их».

Основное историч. значение творчества Хун Жэнь-ганя в том, что он одним из первых в Китае разработал относительно целостную программу перевода страны на принципиально иной вестернизированный (капиталистический) путь развития.

* Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; ** *Белелюбский Ф.Б.* Замысел преобразования Китая в программе Хун Жэньганя // Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. М., 1969, с. 5–14; *он же.* Произведе-

ние вождя тайпинов Хун Жэньганя «Новое сочинение в помощь управлению». М., 1976; *он же.* Табуированные иероглифы тайпинов: к датировке текста произведения Хун Жэньганя «Новое сочинение в помощь управлению» // Востоковедение и мировая культура. М., 1998, с. 178–184; *Илюшечкин В.П.* Крестьянская война тайпинов. М., 1967, с. 237–248 и сл.; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 451–455; Новая история Китая. М., 1972; Тайпинское восстание. М., 1960.

А.И. Кобзев

ХУН ЛЯН-ЦЗИ

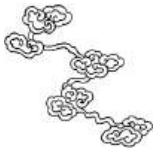
洪亮吉

Хун Лян-цзи, Хун Цзюнь-чжи, Хун Чжи-цунь, Хун Бэй-цзян, Хун Гэн-шэн. 17.10.1746, Янху (совр. Уцзинь, на терр. Ханчжоу пров. Цзянсу), — 24.06.1809. Философ, литератор, каллиграф, гос. деятель, ученый, историк, географ, создатель оригинальной демограф. теории, предвосхитившей учение Мальтуса. Родился в знатной семье потомств. ученых и чиновников. Его отец Хун Цяо умер, когда ему было пять лет. Он воспитывался в семье бабушки по материнской линии и в 1768 женился на проживавшей там же кузине. В 1769 получил первую ученую степень *сю цай*, в 1780, после десятилетия неудачных попыток, — вторую степень *цзюй жэнь*, а в 1790 также после четырех провалов и девяти лет службы секретарем губернатора в Сиани (1781–1785), Кайфыне (1785–1788) и Учане (1788–1790), блестяще сдал экзамен на высшую степень *цзинь ши* и был принят в **Ханьлинь академию**. В 1792 получил направление на должность инспектора образования в южн. пров. Гуйчжоу, где провел три года, после чего в 1796 вернулся в столицу. Там в 1797 был назначен в школу для великих князей и стал наставником принца И-чуня (ум. в 1816). В 1799 был удостоен должности офиц. составителя хроники императора Гао-цзуна (правил в 1735–1796 под девизом Цянь-лун, почил 7 февр. 1799) и проф. Гос. академии.

Однако в окт. того же года, нарушив субординацию, Хун Лян-цзи подал принцу Чэну доклад с критикой злоупотреблений в гос. аппарате, нелестными замечаниями в адрес самого императора и требованием наказаний сторонников недавно казненного всесильного временщика и невиданного коррупционера Хэ-шэня. После передачи этого доклада молодому императору Жэнь-цзуну (правил в 1796–1820) Хун Лян-цзи был немедленно смещен со всех должностей и арестован, а затем приговорен к смертной казни, но помилован и сослан на зап. окраину в Или. Его путешествие туда длилось с 26 окт. 1799 по 5 марта 1800. Весной того же года в центр. районах империи свирепствовала засуха, и император, следуя традиц. представлениям о его мироустроительной силе, молил Небо о дожде и обещал амнистии, но лишь после того как 26 мая таковую получил Хун Лян-цзи, над Пекином разразился обильный дождь.

Оставив о своей ссылке дневник «Или жи цзи» («Илийские ежедневные записи»), краеведческое описание «Тяньшань кэ хуа» («Рассказ гостившего в горах Тяньшань») и приняв псевдоним Гэн-шэн (Возродившийся), Хун Лян-цзи 24 окт. 1800 вернулся домой, а в 1802 стал главой Янчуаньской академии (*шу юань*) в Цзиндэ пров. Аньхой.

Хун Лян-цзи составил ряд историко-краеведческих и географич. сочинений, посвященных отдельным районам Китая. В 1787 он создал и в 1803 опубликовал обширное, в 50 глав (цзюань), географич. описание всей страны «Цянь лун фу тин чжоу сянь чжи» («Трактат об округах, префектурах, областях и уездах [Китая эпохи] Цянь лун»). Им были написаны текстологич. соч.: «Чунь цю Цзо чжуань гу» («Толкование „Вёсен и осеней с комментарием Цзо“»), «Гунъян Гулян гу и» («Древний смысл [комментариев] Гунъяна и Гуляна [к „Вёснам и осеням“]», «Лю шу чжуань чжу лу» («Записи комментариев и примечаний к „Шестикнижию“») и др. Его поэзия и проза представлена в сб.: «Цзюаньши гэ цзи» («Собр. [соч.] из Дурнишниковой палаты»), «Гэн-шэн чжай цзи» («Собр. [соч.] из кабинета Возродившегося»), «Фу цзе сюань цзи» («Собр. [соч.] из облепленного моллюсками домика»). Полное собр. его произведений



(«Хун Бэй-цзян и цзи»), включавшее 24 наименования, было опубликовано в 1889 в Хубэе его правнуком Хун Юн-цинем.

Важнейшее филос. соч. Хун Лян-цзи «И янь» («Осмысленные слова»), состоящее из 20 эссе и входящее в сб. «Цзюаньши гэ цзи», было написано в 1793. Его пафос — опровержение веры в «навей и духов» (*гуй шэнь*), «бессмертных» (*сянь* [*1*]) и бессмертие (*чан шэн бу сы*), в чем он пошел дальше своего знаменитого предшественника Ван Чуна (I в. н.э.), выступив также против веры в «предопределение» (**мин [1]**): «У вшей нет предопределения, откуда ему взяться у человека!»

Наиболее ориг. достижением Хун Лян-цзи стало выдвижение в этой книге, т.е. на пять лет раньше Мальтуса, принципа постоянного опережения роста численности народонаселения по сравнению с ростом продовольственных, земельных и жилищных ресурсов. Оно не сопровождалось сколь-либо значительными социально-политич., экономич. или правовыми выводами, хотя кит. мыслитель ясно видел в этом гос. проблему. Традиц. представления о естествен. производительных силах «неба и земли», порождающих людей и неподвластных правителям (император — только «сын Неба», обязанный испытывать к своему «родителю» предельную почтительность), не позволили Хун Лян-цзи прийти к, казалось бы, самоочевидной мысли о возможности гос. контроля над рождаемостью. Имеется рус. пер. его доклада 1798 «О пресечении еретических учений» (П.И. Каменский, В.С. Липовцов; публ. Э.С. Стулова).

** *Дикарев А.Д.* Хун Лянцзи — китайский Мальтус? // XIV НК ОГК. Ч. 2. М., 1983; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994; *Кобзев А.И.* Китай // История политических и правовых учений XVII–XVIII вв. М., 1989; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 439–440; *Петров В.В.* К вопросу о периодизации истории китайской литературы XIX — начала XX в. // ТПИЛДВ. М., 1977; *Стулова Э.С.* Доклад цинского чиновника императору // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

А.И. Кобзев

ХУН СЮ-ЦЮАНЬ

洪秀全

Хун Сю-цюань, Хун Жэнь-кунь, Хун Хо-сю. 01.01.1814, Фуюаньшуй, уезд Хуасянь пров. Гуандун, — 01.07.1864. Гл. идеолог и вождь крестьянского движения тайпинов в Китае. Род. в крестьянской семье хакка (*кэ цзя*) — пришлых переселенцев. Был учителем и четырежды терпел неудачу при попытках сдать экзамены на низшую ученую степень *сю цай*, открывавшую путь к чиновничьей карьере. Во время одной из поездок на экзамен в столицу провинции, портовый г. Гуанчжоу (Кантон), познакомился с христианскими миссионерами, к-рые обратили его в свою веру, а после связанного с болезнью визионерского опыта стал именовать себя братом Иисуса Христа. В 1843 основал идейно направленное против офиц. **конфуцианства**, **даосизма** и **буддизма** Об-во поклонения Богу (*Байшанди-хуй*), в к-ром объединил своих родственников и земляков, склонившихся к принятию христианства. Одним из первых к нему примкнул его двоюродный брат **Хун Жэнь-гань**, впоследствии также ставший лидером тайпинов. В кон. 1850 в пров. Гуандун об-во начало мобилизацию своих сторонников на вооруженную борьбу с правившей маньчж. династией и создание «священных кладовых», т.е. обществ. хранилищ для их снабжения продовольствием и одеждой на основе уравнительных норм. 11 янв. 1851 было публично объявлено восстание, направленное на свержение царствующего дома Цин и установление Небесного гос-ва Великого равновесия (*тай пин тянь го*), давшего назв. всему движению тайпинов. 23 марта 1851 Хун Сю-цюань провозгласил себя его вождем — Небесным князем (*Тянь-ван*). 19 марта 1853 повстанцы захватили крупнейший город центр. части страны, южн. столицу предшеств. эпохи Мин (1368–1644) — Нанкин, к-рый был объявлен центром Небесного гос-ва и переименован в Небесную столицу (Тяньцзин).

В кон. мая 1864, когда Нанкин был окружен правительств. войсками, Хун Сю-цюань выпустил манифест с извещением о том, что собирается вознестись в рай и прислать оттуда небесное воинство на помощь защитникам тайпинской столицы, после чего покончил с собой, приняв яд.

Его основные религиозно-утопич. идеи выражены в многочисл. небольших произв.: «Поучение об обращении к истоку Пути и пробуждении мира» («Юань дао син ши сюнь», 1845), «Песнь об обращении к истоку Пути и спасении мира» («Юань дао цзю ши гэ», 1845), «Поучение об обращении к истоку Пути и познании мира» («Юань дао цзюэ ши сюнь», 1846), «Исправление порочного и возвращение правильного» («Гай се гуй чжэн», 1846) и др. В «Поучении об обращении к истоку Пути и пробуждении мира» автор связал христианскую идею надгосударств. единства человечества («града Божия») с ассимилированной конфуцианством и ассоциированной с историософским образом «Великого равновесия» (*тай пин*) древнекит. социально-космич. утопией «Великого единения» (**да тун**): «Если рассматривать наш совр. грешный мир как состоящий из отдельных частей, то он представляет собой множество различных гос-в. А если рассматривать его как единое целое, то он представляет собой одну семью. Всемогущий верховный владыка — отец всех людей на этой грешной земле. Он — господин и творец всего, что есть как в нашей стране, так и в чужеземных гос-вах. Он — защитник и хранитель всего живого как в чужеземных странах, так и в Китае. В Поднебесной все мужчины — братья, все женщины — сестры. Как же могут существовать между ними границы частного? Как же могут появляться у них мысли отнимать [вещи] друг у друга?»

Христианские догматы получили у Хун Сю-цюаня весьма своеобразную интерпретацию, во многом обусловленную традиц. верованиями и исторически сложившимися понятиями. В соответствии с бинарной оппозицией **инь—ян** Бог, именуемый «Верховным владыкой» (*шан чжу*) и «Августейшим верховным господином» (*хуан шан ди*), наделялся супругой. Признаваясь «единым корнем» (*и бэнь*) всего многообразия человеч. душ, из к-рого все они возникают и в к-рый возвращаются, он, в согласии с общепринятым мировоззрением, трактовался как носитель «первозданной пневмы» (*и юань чжи ци*; см. **Ци [1]**). Как и во всей классич. кит. философии, у Хун Сю-цюаня «Небо и человек едины в пневме», а «небесный Путь» (*тянь чжи дао*), т.е. всеобщий закон, означает «обязательное обращение вещей в свою противоположность по достижении предела» (*у цзи би фань*). В этом круговращении явлений, предполагающем необходимую смену предельного хаоса порядком, человек представляет собой «[самое] ценное между Небом и Землей», «[самое] одухотворенное среди тьмы вещей», и такое место он занимает прежде всего благодаря своей созидательной деятельности.

Идею «Великого равновесия» как высшей стадии триадического развития об-ва, к-рой предшествуют периоды Впадения в хаос (*шуай луань*) и Подъема к равновесию (*шэн пин*), в конфуцианстве сформулировал Хэ Сю. Примерно в то же время она легла в основу учения, изложенного в классическом даос. трактате «**Тай пин цзин**» («Канон Великого равновесия»). Давший название этому тексту социальный идеал предполагал воспроизведение в об-ве природной гармонии, уравнительное распределение продуктов труда и равновесие человеч. интересов. Вместе с тем подобное благоденствие считалось зиждущимся на строгой социальной иерархии, воспроизводящей иерархию природных и сверхприродных сил. Данное учение составило идеологич. основу восстания Желтых повязок в 184.

Подобные эгалитаристско-утопич. воззрения нашли продолжение в опубл. Хун Сю-цюанем в 1853 программном документе тайпинского гос-ва «Земельная система Небесной династии» («Тянь чао тянь му чжи ду»), к-рый гласил: «Все население Поднебесной — одна большая семья Небесного отца, господа Бога». Однако конкретизация такого идеала равенства и братства вылилась в мелочно регламентированную систему патриархальных общин, тотально охваченных военно-демократич. и теократизированной властью. Все жители Небесного гос-ва разбивались на пятидворки во главе с командиром. Пять пятидворок, т.е. 25 семейств, образовывали ячейку тайпинского об-ва с собств. церковью, возглавлял эту ячейку *лянсыма* — начальник, в круг обязанностей к-рого входило награждать усердных и наказывать ленивых, надзирать

за полевыми работами, заведовать «священной кладовой», ведать учетом урожая и др. продуктов, выдачей средств на свадьбы, крестины и похороны, исполнять функции судьи и сельского пастыря, отправлять религ. церемонии, читать проповеди, обучать детей по текстам Ветхого и Нового Завета, священных обращений и указов Небесного князя, а также возглавлять борьбу подчиненных ему жителей с вражескими солдатами и организовывать облавы на бандитов.

25 дворов составляли взвод (*лян* [*2*]), четыре взвода — роту, пять рот — бригаду, пять бригад — дивизию, пять дивизий — корпус. Во главе всей этой военно-гос. иерархии стоял Небесный князь, правивший от имени Бога. Подчинявшийся ему главнокомандующий армией — Вост. князь (*Дун-ван*) — возглавлял исполнительную (администр.) власть. В Небесном гос-ве сохранились наследственные ранги (*ван* [*1*], *хоу* [*3*] и др.). Выдвижение на чиновничьи должности 11 степеней осуществлялось ежегодно. Повышение и понижение предполагалось проводить раз в три года. Пределом должностного понижения являлось разжалование в крестьяне, помимо к-рых в народе по традиции выделялись служилые, ремесленники и торговцы. Др. тайпинскими документами засвидетельствована и возможность временного обращения виновных в рабов. Высшей мерой наказания была смертная казнь.

Важным позитивным нововведением тайпинов стало уравнение в правах с мужчинами женщин, к-рые получили возможность владеть земельным наделом, сдавать экзамены на ученые степени и соответственно занимать чиновничьи должности, служить в армии. При этом подверглись запрету проституция, браки по расчету, купля-продажа невест и бинтование ног. В Небесном гос-ве был установлен гласный суд и отменены пытки.

Важнейшее значение теоретич. построений Хун Сю-цюаня в том, что они образовали идейную основу первой в истории Китая широкомасштабной попытки практич. внедрения фундаментальных зап. ценностей в жизнь кит. народа. Подобные попытки со все большим размахом повторялись в XX в., составляя единую линию развития от разрушения Хун Сю-цюанем семейного алтаря и объявления **Конфуция** демоном до антитрадиционалистских погромов «культурной революции» и «кампании критики Линь Бяо и Конфуция» при Мао Цзэ-дуне.

* Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; ** *Илюшечкин В.П.* Крестьянская война тайпинов. М., 1967, с. 44–55 и сл.; История китайской философии. М., 1989; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994; *Кобзев А.И.* Китай // История политических и правовых учений XIX в. М., 1993; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 449–452; Новая история Китая. М., 1972; Тайпинское восстание. М., 1960; *Hamberg T.* Chinese Chief Hung-Siu-Tsuen, and the Origin of Insurrection in China. L., 1855; *Shih V.Y.C.* The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations, and Influences. Seattle, London, 1967; *Wagner R.G.* Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion. Berk., 1982.

А.И. Кобзев

ХУН ЦЯНЬ

洪謙

Хун Цянь. 21.10.1909, Шэсянь пров. Аньхой, — 27.02.1992. Философ, исследователь философии и науки. Учился в ун-тах Берлина, Йены и Вены. В 1934 в Венском ун-те Хунь Цянь под руководством одного из лидеров логического позитивизма, основателя Венского кружка М. Шлика защитил докт. дис. «Проблема причины и следствия в современной физике». В своей работе Хун Цянь на основе сформулированного В. Гейзенбергом принципа соотношения неопределенностей (1927) подверг критике распространенные в то время неокантианские теории причинно-следственных отношений. Во время пребывания в Вене Хун Цянь участвовал в работе Венского кружка. В 40-х гг. преподавал в ун-те Цинхуа, Объединенном ун-те Юго-Запада, Уханьском ун-те, был науч. сотрудником Оксфордского ун-та (Англия). После образования

КНР преподавал на филос. ф-тах Уханьского и Яньцзинского ун-тов. Впоследствии директор Ин-та зарубеж. философии при Пекинском ун-те, науч. сотрудник и член ученого совета Ин-та философии АОН Китая, почетный пред. Кит. об-ва изучения совр. зарубеж. философии. Осн. сочинения — по филос. проблемам науки, философии логического анализа Л. Витгенштейна и логического позитивизма Венского кружка.

Подчеркивая поэтико-романтич. аспекты филос. мысли основоположников Венского кружка, Хун Цянь делал акцент не на уничтожении метафизики, а на сохранении за счет выведения ее из сферы научно «познаваемого» в сферу духовно-личностного «переживаемого». В 1946 выступил с критикой «нового учения о принципе» (*синь ли-сюэ*) **Фэн Ю-ланя**, полагая, что его попытка построить «самую филос. метафизику» с учетом неопозитивист. верификационизма оказалась несостоятельной как с т.зр. научности, так и с т.зр. удовлетворения сокровенных запросов человеч. духа. Если традиц. европ. метафизика говорила «бессмыслицу», способную дать человеку психологич. успокоение, расширить сферу его эмоциональных переживаний и заполнить жизненную пустоту, то метафизика *синь ли-сюэ*, лишенная и содержательных суждений о реальности, и эмоциональной нагрузки, построена на «пустосмысленности». Т.о., по Хун Цяню, неопозитивистская критика вскрыла антропологич. ценность старой метафизики.

В ходе историко-филос. дискуссии в 1957 призвал изучать зап. филос. системы на основании их реального культурного влияния, избегая навешивания ярлыков, и приступать к социальным интерпретациям лишь после глубокого анализа материала; высказался за расширение работы по переводу филос. соч. на кит. яз. и освоению зап. языков как базы для овладения зап. филос. наследием.

* *Хун Цянь.* Таньтань сюэси сифан чжэсюэ ши вэньти (Обсуждение проблем изучения истории западной философии) // Чжунго чжэсюэ ши вэньти таолунь чжуаньши (Спец. выпуск о дискуссии по проблемам истории китайской философии). Пекин, 1957; *он же.* Вэйена сюэпай чжэсюэ (Философия Венского кружка). Пекин, 1989; *он же.* Лоцзи цзинъяньчжуи луньвэнь цзи (Сб. ст. по логическому эмпиризму). Сянган, 1990; ** *Хэ Линь.* У ши нянь лай ды чжунго чжэсюэ (Китайская философия за 50 лет). Шэньян, 1989, с. 48–52; *Чжоу Бай-цяо.* Хун Цянь цзяошоу ды сань пянь вэньчжан хэ тады чжэсюэ цзяньди (Три статьи проф. Хун Цяня и его философские взгляды) // Чжэсюэ яньцзю. 1992, № 4.

А.В. Ломанов

ХУНЬ ДУНЬ

混沌

Хунь дунь (*хунь лунь*, *хунь мин*) — «хаос». Один из важных концептов кит. умозрения, особенно в его натурфилос. аспекте. В семантике этимологически неясного слова многое указывает на изначальный («водный») хаос, предшествующий в раннекит. мифологич. нарративах появлению всякой пространственно-временной определенности в виде сторон света, времен года и т.д. Упоминания об изначальном «хаотич.» состоянии мира и ассоциируемых с этим состоянием мифологич. персонажах обычны в памятниках даос. ориентации («Чжуан-цзы» [см. **Чжуан-цзы**], IV–III вв. до н.э.; гл. 7, 11, 12; **«Хуайнань-цзы»**, II в. до н.э.; гл. 1, 2, 14, 15, 21; **«Ле-цзы»**, IV в. до н.э.; гл. 1). По описаниям различных источников, появление в изначально неориентированном «хаотич.» континууме «верха и низа» и поэтапное усложнение в ходе космогонич. процесса пространственно-временных структур ведет к становлению (развертыванию) полноценного «космоса», к-рый, в свою очередь, обозначается термином **юй чжоу**, что значит «четыре стороны света, зенит и надир» (*юй* [*2*]) и «прошлое, настоящее, будущее» (*чжоу* [*1*]). Рассмотрение оппозиционной пары *хунь дунь — юй чжоу* в даос. ключе порождает длинные метафорич. цепочки, в к-рых сохраняются как парность оппозиций (мутный–чистый, глухой–звонкий, темный–ясный и т.д.), так

и безусловный приоритет членов этих пар, ассоциируемых с *хунь дунь*, а не с *юй чжоу*. Эти «ведущие» члены, символизирующие все непроявленное, неоформленное и даже неродившееся, служат метафорой **дао** как вещи, «вечно предшествующей» всякому порядку (**«Дао дэ цзин»**, V–II вв. до н.э.; § 21, 25). Одновременно «хаотичность» выдвигается и в качестве важного свойства ума даос. мудреца (см. **Даосизм**,) к-рый сам характеризует его как «сердце-ум глупца», отличающегося от обычных людей именно своей «тупостью» и «темнотой», охраняющими его от «обработки» и «структурирования» при помощи ненавистного «образования»-*сюэ* («Дао дэ цзин», § 20). В натурфилос. интерпретации *хунь дунь* ассоциируется с *инь* (см. **Инь–ян**) и, т.о., в конечном счете с *дао*, к-рое, будучи универсальным порождающим началом, представлено в даос. текстах длинным рядом метафор, связанных со стихией воды, пустотой, содержащей в потенции всю «тьму вещей», и прямо со всепорождающим материнским лоном (§ 8, 66, 78 и др.). «Возвращение к изначальному», т.е. к «хаосу», понимается в этой перспективе как выход в «беспредельное», за границы пространства и времени, и одновременно — как достижение состояния «нерожденности», поскольку рождение — первый шаг к смерти. Поэтому даос. мудрец похож на ребенка, только что появившегося на свет (§ 55), и даже само имя **Лао-цзы** может быть интерпретировано как «старый младенец». При этом *хунь дунь* принципиально амбивалентен, т.к., теоретически предшествуя разделению некой первоначальной цельности (космич. сферы или космич. «яйца», в к-ром он пребывает) на «небо и землю» (*тянь ди*, что может быть интерпретировано как «мир», или «ойкумена»; см. **Тянь** [**1**]; **Сань цай**) и в этом смысле будучи призванным ее сохранять, он в то же время является причиной такого разделения, т.е. образования источника нежелательной динамики мировых процессов в виде оппозиц. «космоэнергетической» пары *инь–ян*. Только *хунь дунь* в нарративе приписывается способность обладать изначальной цельностью (нерасчлененностью), утрата к-рой ведет к более или менее отдаленной смерти-уничтожению, и только отождествление с ним может обеспечить индивиду сохранение или восстановление (как в случае даос. «макробиотических» искусств «вскармливания жизни»; см. **Сянь-сюэ**) искомой цельности, т.е. совершенного здоровья, обеспечить долголетие и даже телесное бессмертие (в «алхимич.» практиках).

Несколько позже, в «Каталоге/каноне гор и морей» (**«Шань хай цзин»**, цз. 2, кн. 3), мифологич. нарратив детализируется. *Хунь дунь* персонифицируется, приобретая характерный для «народной» религии фантастич. вид природного духа (**шэнь** [**1**]) или духа-птицы, обитающего в «Небесных горах» (*Тянь шань*) под именем «Божества реки-предка» (*ди цзян шэнь* или *ди хун шэнь*), напоминающего обликом некий желтый куль, испускающий киноварный огонь, с шестью ногами и четырьмя крыльями, но без головы и органов восприятия. *Хунь дунь* близок по многим характеристикам (в частности, как «властитель» центра и стихии земли) и иногда прямо отождествляется с таким важнейшим мифологич. персонажем, как Хуан-ди (Желтый предок), — одним из наиболее знаменитых культурных героев и патроном всех даосов-алхимиков (см. **Хуан-лао-сюэпай**).

Г.А. Ткаченко

* *Позднеева Л.Д.* Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967, с. 44, 173, 185–186, 191; Философы из Хуайнани (Хуайнаньцзы) / Пер. Л.Е. Померанцевой. М., 2004, с. 37 и сл.; Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Пер. Э.М. Яншиной. М., 2004, с. 61, 200–201; ** *Бодде Д.* Мифы древнего Китая // Мифология древнего мира. М., 1977, с. 379–382; *Григорьева Т.П.* Дао и логос (встреча культур). М., 1993, с. 86–132 и сл.; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 386; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992, с. 607; *Girardot N.J.* Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun). Berk., 1983.

А.И. Кобзев

魂
魄

Хунь по — души горние и дольние, небесные и земные, разумные и животные, янские и иньские (см. **Инь—ян**). Два типа душ, признававшиеся философско-религ. учениями Китая (**«Цзо чжуань»**, **«Ли цзи»**, «Чу цы»). В традиц. даос. антропологии различались не только сферами своего влияния (*хунь* ответственна за эмоции и ментальные процессы, в т.ч. сон и транс, во время к-рых эта душа могла временно покидать тело и действовать автономно; *по* ответственна за физиологич. процессы и двигательные функции тела), но и посмертной судьбой: душа-*хунь*, как более субтильная, может восходить на небо, трансформируясь в духов-**шэнь** [**1**], тогда как душа-*по* возвращается в субстанциально близкую ей землю, к т.н. «желтым источникам» (*хуан цюань*), месту, напоминающему Аид европ. античной традиции. Однако, поскольку концепции посмертного существования в кит. религиях (имперской — натурфилософской, народной, в **буддизме** и **даосизме** и т.д.) отличались известным разнообразием, характеристики душ *хунь по* и их посмертной судьбы в письменных источниках довольно расплывчаты. Так, неясно, обладают ли *хунь по* субстанциальным единством, каково их число (чаще всего в источниках говорится о трех *хунь* и семи *по*, но цифры могут быть и другими) и насколько они подконтрольны их обладателю при жизни. Эти неясности приводили носителей традиции к выводу о необходимости предельно осторожного обращения с *хунь по*, особенно в момент смерти тела, поскольку ошибки в погребальном ритуале могли вести к последующему нежелательному воздействию душ покойного на живых людей, особенно близких родственников. В осн. пагубное поведение душ вызывалось отсутствием надлежащих жертв на могиле усопшего, вследствие чего они могли пытаться вернуться на землю, вселившись в чье-либо тело и превратившись, т.о., в «демона-мстителя» (*гуй* [*1*] — голодный дух, навь). На землю мог вернуться и дух убитого, чтобы отомстить убийце или напомнить собств. семье о том, что она не сумела добиться справедливого возмездия преступнику. Наиболее ярким свидетельством веры в загробное существование в древности можно считать массовые захоронения рабов вместе с усопшими властителями, к-рым они должны были служить и после смерти. В более поздние времена этот обычай трансформировался в практику снабжения души-*по* всем необходимым в загробном мире, включая еду, одежду, музыкальные инструменты, украшения, терракотовые модели домов, статуи воинов, музыкантов и танцовщиц (в наши дни с этой же целью принято сжигать на могилах в дни поминовения усопших бумажные деньги, изображения автомашин и бытовой техники и т.д.). Наряду с этими традициями народная вера и даос. алхимич. теория допускали обретение телесного бессмертия на земле (см. **Сянь-сюэ**). Представление о к.-л. загробном воздаянии и детализированные описания рая и ада пришли в Китай с буддизмом и в осн. следовали инд. образцам.

Г.А. Ткаченко

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 45—46; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992, с. 607; *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998, с. 68—71; *Юй Ин-ши.* Чжунго гудай сыхоу шицзегуань ды яньбянь (Эволюция взглядов на загробный мир в древнем Китае) // Яньюань лунь сюэ цзи (Сб. научных статей из Яньского парка [Пекинского ун-та]). Пекин, 1986, с. 277—196; *Loewe M.* Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality. L., 1980; *Smith D.H.* Chinese Concepts of the Soul // Numen. 1958, vol. 5, № 3.

А.И. Кобзев

ХУ ШИ

胡適

Ху Ши, Ху Ши-чжи. 1891–1962. Философ, социолог, историограф, литературовед, публицист и обществ. деятель, сторонник вестернизации Китая, оказавший заметное воздействие на эволюцию общественно-политич. мысли страны.

Окончил Кит. нац. ин-т (1906–1908), учился в США, в сельскохозяйств. колледже и колледже наук и искусств Корнеллского ун-та (1910–1914), завершал образование в Колумбийском ун-те (1915–1916). С 1917 — проф. Пекинского ун-та, с 1928 — ректор Кит. нац. ин-та, один из организаторов Академии наук, ректор Пекинского ун-та (1946–1948). Вместе с Чжао Юань-жэнем и Жэнь Хун-цзюнем — инициатор создания «Об-ва кит. науки» (США, 1913), об-ва «Новолуние» (1929) и «Об-ва по изучению вопросов об уступках Японии со стороны Китая» (1931); чл. редколлегии журн. «Синь циннянь» (с 1917), «Синь чао» и «Мэйчжоу пинлунь», основатель (совместно с **Дин Вэнь-цзяном**) и ред. еженедельника «Нули чжоубао» (1922), организатор (с Дин Вэнь-цзяном и Чжан Тин-фа) и гл. ред. журнала «Дули пинлунь» (1931). Участник «восстановительной конференции» Дуань Ци-жуя (1925), посол гоминьдановского пр-ва в США (1938–1946), чл. президиума Нац. собрания (1946). В 1948 выехал в США, впоследствии вернулся на Тайвань, где стал зам. пред. «Планового комитета по возрождению континента» (1954); президент Академии наук на Тайване (с 1957).

В ранние годы Ху Ши находился под воздействием идей реформаторов (**Янь Фу**, **Лян Ци-чао** и др.), пропагандировавших достижения зап. цивилизации. Позднее под влиянием своего учителя, амер. философа Дж. Дьюи (к-рый был руководителем его докт. дис.), увлекся теорией прагматизма (его разновидностью — инструментализмом).

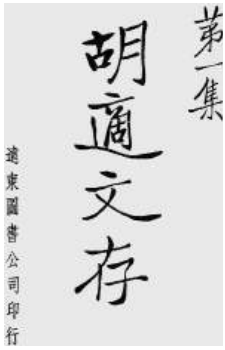
Признавал, что «наиболее существенное влияние» на него оказали взгляды Дж. Дьюи и Т. Гексли, называл прагматизм «единств. компасом и в жизни, и в идеологии», к-рый существует в трех ипостасях: как «методология», как «теория истинности» и как «теория реализма». Причины возникновения прагматизма Ху Ши видел в том, что «эволюц. теория проникла во все разделы философии», «дух поиска доказательств превратился в осознанный идеологич. метод».

Считая второстепенным вопрос об отношении мышления к бытию, Ху Ши акцентировал внимание на проблеме отношения мышления к содержанию опыта, на том, как возникают и усваиваются навыки и нормы мышления и поведения. С его т.зр., опыт, во-первых, есть отношение человека к природе и обществ. среде; во-вторых — изменение и преобразование материального мира под влиянием человеч. деятельности; в-третьих, опыт носит экспериментальный характер, должен преобразовывать существующие вещи и события; в-четвертых, он не есть изолированное явление, а инструмент приспособления и адаптации к окружающей обстановке; в-пятых, опыт не должен противопоставляться мышлению — неверно считать, что всякая дедукция выходит за рамки опыта. Для гносеологии Ху Ши были характерны элементы агностицизма, признание «вещей в себе», к-рые абсолютно непознаваемы. Человек не может знать о существовании объективной реальности, не в состоянии познать до конца законы природы. Процесс познания и мышления Ху Ши трактовал лишь как наиболее важный инструмент приспособления людей к окружающим условиям, а практику рассматривал как утилитарную полезность мыслительных «инструментов», представляющих собой орудия субъективных потребностей человека, его желаний и инстинктов. Подлинное познание не должно быть направлено на поиск объективно существующих предметов и явлений, можно экспериментировать только с изменениями вещей; вещи, т.о., это только процесс, к-рый нельзя охватить ни чувствами, ни понятиями; в мире нет ничего постоянного, все только возникает и исчезает.

Понятие истины Ху Ши отождествлял с понятием реальности, а последнюю — с человеч. ощущениями и представлениями; истина — продукт субъективного опыта людей.

Рассматривая истину как «всего лишь выдвинутую людьми гипотезу», Ху Ши оценивал ее с т.зр. «полезности и выгоды», полагая, что ценность науч. теории

определяется тем, в какой мере она правильно отражает действительность. Ху Ши сформулировал три положения об истине: науч. законы создаются людьми; правильность гипотезы зависит от ее пригодности к удовлетворению человеч. потребностей; истина не является вечной и постоянной.



Пропагандируя принципы Г. Ибсена, Ху Ши ратовал за «чистый эгоизм», «здоровое индивидуалистич. отношение к жизни», за создание «новой кит. философии будущего» (сформулировав лозунг: «Упорядочим наследие прошлого нашей страны»), за «научный подход» к решению мировоззренч. проблем, «научно-лабораторный подход к истине», за метод «смелого выдвижения гипотез, осторожных поисков доказательств» (последнее положение в значит. мере повлияло на умонастроения в среде кит. интеллигенции).

Общественно-политич. воззрения Ху Ши на ранних этапах деятельности характеризовались убеждением в возможности нац. возрождения путем постепенного и целенаправленного приобщения народа к науке и демократии, лежащим в основе зап. цивилизации. В период «движения 4 мая» 1919 Ху Ши критиковал старую культуру и идеологию, суеверия и предрассудки, отжившие традиц. стереотипы и конф. мораль с позиций западноевроп. и амер. системы ценностей, призывая к реформе кит. языка, модернизации лит-ры и созданию нового театра. Вместе с тем Ху Ши подчеркивал, что при решении кажущейся дихотомии «традиционализм—модернизм» не следует «со всей безоговорочностью отрицать или защищать к.-л. тезис», но необходимо производить «переоценку ценностей с т.зр. интересов сегодняшнего об-ва», т.е. интерпретировал программу создания новой культуры как сохранение традиц. культуры, позитивного потенциала **конфуцианства** (или возрождение его в новом качестве), если они представляются «полезными и выгодными в совр. условиях».

Ху Ши последовательно критиковал марксизм, отвергая идею классовой борьбы и революц. насилия как «безусловно вредную и абсурдную», нарушающую гармонию и баланс в разумном мире и об-ве, подлинное переустройство к-рых возможно лишь путем постепенных («капля за каплей») продуманных реформ. Отрицая марксистский тезис о классовой борьбе как проявлении историч. необходимости, Ху Ши трактовал ее как продукт воли людей; ее можно избежать или запретить по субъективному желанию человека. Оздоровление политич. жизни Китая, с т.зр. Ху Ши (а также Цай Юань-пэя, **Лян Шу-мина**, Дин Вэнь-цзяна и др.), требовало сформирования «пр-ва достойных людей» (*хаожэнь чжэнфу*) из представителей интеллектуальной элиты (ученых, политиков, военных), пользующихся авторитетом благодаря высоким моральным качествам («Платформа 14-ти»). Ху Ши рекомендовал также проект «автономного самоуправления провинций» (по образцу Соединенных Штатов) и осуществление гос. контроля над финансами и «плановой политики» (в русле концепции «гос. социализма»).

Затрагивая вопрос об альтернативе развития Китая, Ху Ши находил в равной степени непригодными ни путь, предложенный **Сунь Ят-сеном**, ни меры, предлагаемые кит. коммунистами. Единственно верное решение подразумевает два аспекта: пассивный, означающий ликвидацию «пяти врагов», или «пяти злых духов» человечества (нищета, болезни, невежество, алчность и смута), и активный, требующий создания «мирного, цветущего, цивилизованного, совр., объединенного гос-ва». В конечном счете не «вредное увлечение» радикальными идеями, но «только наука, совр. зап. наука может спасти как Китай, так и весь мир».

Интерпретируя взгляды на обществ. процессы Дж. Дьюи, Ху Ши выработал систему взглядов — «инструментальную социологию» (близкую к социал-дарвинизму), согласно к-рой гл. фактором обществ. развития является не способ производства материальных благ, а «социальная интуиция»; рассматривал историю человечества как историю постоянной борьбы за удовлетворение индивид. стремлений. Центр. место в социологии Ху Ши отводилось воспитанию (как альтернативе классовой борьбы), с помощью к-рого об-во само изменяет себя благодаря усилиям «героев», «мудрецов», «выдающихся личностей». Они являются решающей силой в обществ. развитии, подлинными

творцами истории. При этом Ху Ши стремился к синтезу прагматич. теории воспитания с конф. педагогич. доктриной, концепцией беспрерывного самосовершенствования как процесса «подражания менее сознательных более сознательным». Историю Ху Ши трактовал как борьбу одного «героя» против другого, смену одной династии другой, т.е. движение по кругу: в истории об-ва отсутствуют закономерности, господствует случайность. Само об-во есть случайное скопление индивидуумов, «большое „я“», где каждый член является «малым „я“», живущим и действующим в соответствии со своими потребностями, не подчиняясь никаким общим закономерностям. История есть простое количеств. накопление случайных поступков людей.

С.Р. Белоусов

* *Ху Ши*. Чанхуйши душу бицзи (Записки Чанхуйши). Шанхай, 1918; *он же*. Чжунго чжэсюэ ши даган (Очерк истории китайской философии). Шанхай, 1919; Ху ши вэнь цунь (Собр. соч. Ху Ши). Т. 1–4. Шанхай, 1921, 1924, 1930, Тайбэй, 1953; *он же*. Байхуа вэньсюэ ши (История литературы на байхуа). Шанхай, 1929; *он же*. Ху Ши жицзи (Дневники Ху Ши). Шанхай, 1934; Ху Ши лунь сюэ цзинь чжу (Сб. статей Ху Ши, написанных в последнее время). Шанхай, 1935; Ху Ши лунь шо вэньсюань (Сб. теоретических высказываний Ху Ши). Шанхай, 1936; *он же*. Лю сюэ жицзи (Дневники, написанные во время учебы за границей). Шанхай, 1947; *он же*. Шэммо ши вэньсюэ (Что такое литература). Тайбэй, 1954; *он же*. Ху Ши шусинь сюань (Избранная переписка Ху Ши). Тайбэй, 1963; Ху Ши вэнь цзи (Собр. соч. Ху Ши). Т. 1–12. Пекин, 1998; *Hu Shi*. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922; *idem*. Cultural Rebirth in China // The Trans-Pacific. 14.05.1927; *idem*. My Credo and Its Evolution // Living Philosophies. N.Y., 1931, p. 235–263; *idem*. The Chinese Renaissance. Chic., 1934; *idem*. The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy // Philosophy and Culture: East and West / Ed. by C.A. Moor. Honolulu, 1962, p. 199–222;
** *Агеева Н.Ю.* Тема *И цзина* в творческом наследии Ху Ши // XXXVI НК ОГК. М., 2006, с. 225–229; *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 355–361 и др.; *Буров В.Г.* Современная китайская философия. М., 1980, с. 41–47, 70–73, 181–183; *Делюсин Л.П.* Спор о социализме. М., 1980, с. 42–52 и сл.; *Крымов А.Г.* Общественно-политические воззрения Ху Ши // Китай. Поиски путей социального развития. М., 1979; *Цвериниашвили А.Г.* Лян Шумин и Ху Ши о культурах Востока и Запада // XVII НК ОГК. Ч. 3. М., 1986; *Чжан Жу-синь*. Критика прагматистской философии Ху Ши. М., 1958; *Ли Ао*. Ху Ши пин чжуань (Критическая биография Ху Ши). Тайбэй, 1964; *он же*. Ху Ши яньцзю (Анализ [мировоззрения] Ху Ши). Тайбэй, 1964; *Ся Кан-нун*. Лунь Ху Ши юй Чжан Цзюнь-май (О Ху Ши и Чжан Цзюнь-мае). Шанхай, 1948; *Чэн Тянь-фан и др*. Ху Ши юй Чжунго (Ху Ши и Китай). Тайбэй, 1962; *Ян Чэн-бин*. Ху Ши чжэсюэ сысян (Философские взгляды Ху Ши). Тайбэй, 1966; *Childs M.W*. Hu Shih: Sage of Modern China // The Atlantic Monthly. 1940, № 166; *Chou Min-chih*. Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China. Ann Arbor, 1984; *Hu Xinhe*. Hu Shi's Enlightenment Philosophy // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.) – Oxford, 2002, p. 82–101.

С.Р. Белоусов, А.И. Кобзев

ХЭ [1]

和

Хэ [**1**] — «гармония». Категория кит. философии, в общем смысле близкая к зап. понятию «гомеостаз». Идея «гармонии» как условия космо- и онтогенеза оформилась в памятниках V–II вв. до н.э. Согласно конф. канону **«Ли цзи»**, *хэ* [*1*] — «причина всех превращений вещей». В качестве наиболее адекватного выражения «гармонии» обычно рассматривалась музыка. В историч. трактате **«Го юй»** впервые сформулировано противопоставление категорий *тун* [*1*] («единение», «объединение», «совместимость», «тождественность»; см. **Да тун**) и *хэ* [*1*]. Они выражают соответственно некое статич. единство сведенных

вместе разных элементов и динамическую «уравновешенность» (*пин*) всех противоположностей: «гармония» означает прекращение состояния, определяемого как *тун* [*Л*]. По **Конфуцию**, «благородные мужи» (**цзюнь цзы**) в отличие от «ничтожных людей» (*сяо жэнь*) «пребывают в гармонии, но не объединены в группировки (*тун* [*Л*])» («Лунь юй», XIII, 23).

Наиболее подробно категория *хэ* [*Л*] рассматривается в даос. (см. **Даосизм**) по преимуществу памятнике **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.), где «гармония» определена как «взаимосоединение [субстанций] **инь–ян**» (цз. 6, 13). *Хэ* [*Л*] субстанциальна: в «гармонии» «пневмы (**ци** [**1**]) Неба и Земли не превышают друг друга», т.е. абсолютно уравновешены. Это равновесие динамично и дихотомично — требует «разделенности дня и ночи», т.е. регулярного движения во времени и сбалансированности (*тяо*) *инь–ян*, к-рая и порождает «тьму вещей» (цз. 1). «Гармония *инь–ян*» является условием обретения «семени» (**цзин** [**3**]), к-рое, в свою очередь, делает возможным жизнь и созревание (цз. 13). Гармонизированы могут быть как «однородные» вещи и явления — звуки одного лада пентатоники, кони в упряжке, лук и стрела, — так и разнородные, напр. струны одного инструмента. Второй вид «гармонии» требует согласования «внутреннего» с «внешним» (напр., рук и сердца мастера) при главенстве «внутреннего» и доступен только мудрецам, но первый вид (согласование «внешнего» с «внешним») является ступенью ко второму (цз. 9, 15). Идеалом является «Великая (Высшая) гармония» (*тай хэ*) — отсутствие потребности во «внешнем» для постижения «Единого» (**дао**), достижение бессмертия «сердца» (**синь** [**1**]), приобщающегося к вечности (цз. 6).

Термин *тай хэ*, введенный в VI–IV вв. до н.э. в комментирующей части **«Чжоу и»** (коммент. «Туань чжуань» к гексаграмме-*гуа* № 1 Цянь; см. **Гуа [2]**), означал там предельно гармонизированное состояние (при этом допускалось и натурфилософское, и антропологич. истолкование). Особое значение это понятие приобрело в **неоконфуцианстве**, тяготевшем к онтологизации этики. «Великая гармония» начинает приобретать более отчетливые черты некой фазы онто- или космогенеза (этапа динамич. равновесия) и даже их источника. Так, в учении **Чжан Цзая** (XI в.) полная пространственно-временная сбалансированность — «совокупная Великая гармония» — прямо определяется как *дао*. У тяготевшего к материализму конфуцианца **Ван Фу-чжи** (XVII в.) «Великая гармония» неотделима от состояния первоначального «хаоса» (**хунь дунь**), но уже при наличии в нем динамики «разделения и объединения *инь–ян*», переводящей его в некое пограничное состояние.

* Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». М., 1998, с. 396–398; *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н.э.). М., 1979, с. 78–80, 149–159 и сл.; ** *Bodde D.* Harmony and Conflict in Chinese Philosophy // Studies in Chinese Thought. Chic., 1953; *Cheng Chung-ying.* Toward Constructing a Dialectics of Harmonization: Harmony and Conflict in Chinese Philosophy // JCP. 1977, vol. 4, № 3; *Wu Yi.* Chinese Philosophical Terms. Lanham, N.Y., L., 1986, p. 45–46.

А.Г. Юркевич

ХЭ ЛИНЬ

贺麟

Хэ Линь, Хэ Цзы-шао. 1902, уезд Цзиньтан пров. Сычуань, — 1992. Философ, создатель одной из концепций синтеза традиц. кит. и зап. культур. Родился в обеспеченной мелкопоместной семье, в детстве получил классическое конф. образование. Учился в ун-те Цинхуа (1919–1926), а также в США, в т.ч. в Гарвардском ун-те (1928–1930) и Берлинском ун-те (1930–1931). Преподавал в Пекинском ун-те (1931–1955), с 1936 — проф. С 1955 — в Ин-те философии АОН Китая, старший науч. сотрудник, руководитель группы изучения истории зап. философии, зав. сектором, зам. пред. ученого совета ин-та, гл. ред. и пред. комиссии по переводу полного собр. соч. Гегеля; чл. ЦК Демократич. лиги Китая, чл. НПКСК 3-го и 5-го созывов.

Взгляды Хэ Линя складывались под влиянием зап. мысли — классич. нем. философии и отчасти прагматизма и махизма. Его филос. система — «новое учение о сердце» (*синь синь-сюэ*) — представляет собой альтернативную «новому учению о принципе» (*синь ли-сюэ*) **Фэн Ю-ланя** попытку синтеза неоконфуц. (см. **Неоконфуцианство**) «учения о сердце» (*синь-сюэ*) и по преимуществу неогегельянства. Признавал существование априорных категорий разума, с помощью к-рых происходит «орг-ция и упорядочение» природных и социальных процессов, причислял к таким категориям прежде всего критерии моральных оценок и культурных стандартов. Рассматривал культуру как гл. обр. «непосредств. продукт деятельности самосознания духа», считая, что она предшествует данным опыта. Разработал концепцию веры, к-рая противоположна суеверию и является разновидностью знания. Отмечал принципиальные различия между верой и науч. знанием. Формирование веры почти не связано с методами науч. исследования, она рождается из «движения чувств», из непосредств. жизненного опыта, под влиянием конкр. ситуации; источником веры является интуиция, спонтанное озарение, «вдохновение разума» — единств. возможность познания сущности мира и смысла человеч. жизни. В духе философии прагматизма (в частности, У. Джеймса) отождествлял реальность явления с верой в его реальность, утверждая, что истинной становится любая идея, если она отвечает стремлениям людей и представляет утилитарную ценность. Выделял три разновидности веры — религ. (или нравств.), традиц. и практич. Первая надысторична и надсоциальна, формирует систему нравств. представлений индивида и социума, но открывается лишь избранным философам, религ. и политич. деятелям, поэтам и ученым; вторая подразумевает систему устойчивых норм поведения, моральных ограничений, стереотипов мышления и культурных стандартов данной нац. общности; третья объединяет те представления и привычки, к-рыми люди руководствуются при решении проблем повседневной жизни (политич., военных и т.п.).

Культурно-идеологич. возрождение Китая, по Хэ Линю, подразумевает развитие и адаптацию в новых историч. условиях конф. традиций (см. **Конфуцианство**), содержащих непреходящие ценности. Конфуцианство представляет собой не только филос. систему и этико-политич. доктрину, но и религию, и искусство, т.е. имеет отношение ко всем сферам обществ. жизни. Проникшая в страну зап. культура не способна заменить конфуцианство, однако подлинное возрождение последнего связано с усвоением достижений зап. духовной культуры: «В случае соединения философии Сократа, Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля с кит. философией в лице **Конфуция**, **Мэн-цзы**, братьев **Чэн [И** и **Чэн Хао]**, **Чжу Си**, **Лу [Цзю-юаня]** и **Ван [Ян-мина]** станет возможным создание и развитие новой философии, проникнутой нац. духом, и преодоление нового кризиса отечеств. культуры». Кроме того, необходимо воспринять все позитивное в христианстве для обогащения конф. учения об этико-ритуальной «благопристойности» (**ли [2]**) и «разобраться в зап. искусстве для развития конф. поэтики». Усвоение ценностей зап. цивилизации подразумевает их ассимиляцию в контексте конф. системы ценностей; без их «китаизации» Китаю грозит духовная колонизация.

Общественно-политич. воззрения Хэ Линя характеризовались апологией буржуазно-демократич. формы правления. Рассматривал конф. идеологию как важнейший инструмент социальной политики, настаивал на создании «демократизма конф. типа», конкретным проявлением к-рого в совр. эпоху считал политику Ф. Рузвельта. Утверждал, что для марксизма единств. детерминантой социально-историч. процесса являются материальные факторы, инкриминировал ему отрицание роли духовных факторов в развитии об-ва; в то же время называл коммунизм новой разновидностью христианства, поскольку считал, что в методах и формах работы, организационной структуре у церкви и компартии существует много общего.

В 50-е гг. Хэ Линь перешел на марксистские позиции, в 1982 вступил в КПК.

С.Р. Белоусов

* *Хэ Линь.* У лунь гуаньнянь ды синь цзяньтао (Новый критический обзор концепции «пяти добродетелей») // Чжаньгоци. 1940, № 3; *он же.* Цзиньдай вэйсиньлунь цзянь ши (Простое толкование современного идеализма). Чунцин, 1943; *он же.* Дандай Чжунго чжэсюэ (Современная китайская философия). Нанкин, 1947; *он же.* Сяньдай сифан чжэсюэ цзянъянь цзи (Лекции по современной западной философии). Шанхай, 1984; *он же.* Хэйгээр чжэсюэ цзянъянь цзи (Лекции по философии Гегеля). Шанхай, 1986; *он же.* Вэньхуа юй жэнь шэн (Культура и человеческая жизнь). Пекин, 1988; *он же.* Чжэсюэ юй чжэсюэ ши лунь вэнь цзи (Сб. ст. по философии и истории философии). Пекин, 1990; *он же.* Жу-цзя сысян ды синь кайчжань: Хэ Линь синь жу-сюэ луньчжу цзи яо (Новое развитие конфуцианских идей: Важнейшие произведения Хэ Линя по теории нового конфуцианства) / Сост. Сун Чжи-мин. Пекин, 1995; ** *Буров В.Г.* Современная китайская философия, М., 1980, с. 50–57, 163–167, 186–188; *Ломанов А.В.* Хэ Линь и современное конфуцианство // ПДВ. 1999, № 5; *Сун Цзу-лян, Фань Цзинь.* Хуйтун цзи: Хэ Линь шэнпин юй сюэшу (Постижения: Жизнь и учение Хэ Линя). Пекин, 1993; *Сун Чжи-мин.* Хэ Линь синь жу-сюэ сысян яньцзю (Исследование идей нового конфуцианства Хэ Линя). Тяньцзинь, 1998; *Чжан Сюэ-чжи.* Хэ Линь. Тайбэй, 1992; Чжунго шэхуй кэсюэцзя цыдянь. Сяньдай цзюань (Словарь китайских обществоведов. Современность). Ланьчжоу. 1986, с. 565; *Ci Jiwei.* He Lin`s Signification of Idealism // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.) – Oxford, 2002, p. 188–210.

С.Р. Белоусов, А.И. Кобзев

ХЭ СИНЬ-ИНЬ

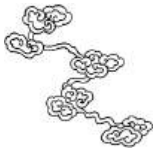
何心隱

Хэ Синь-инь, настоящее имя Лян Жу-юань, прозвище Фу-шань. 1517, Юнфэн (совр. пров. Цзянси), — 1579, Учан. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), представитель Тайчжоуской школы (*тайчжоу-сюэпай* — одно из направлений сторонников **Ван Ян-мина**; см. **Ван Ян-мина школа**), развивший эгалитаристскую антропологию ее основателя **Ван Гэня** в социально-космич. утопию, к-рую попытался реализовать на практике.

В 1546 он блестяще сдал гос. экзамен на вторую ученую степень *цзюй жэнь*, но из-за критич. отношения к разлагавшейся власти отказался от открывшегося пути к служебной карьере. Под влиянием янминиста-эгалитариста Ван Цзюня присоединившись к Тайчжоуской школе, Лян Жу-юань попытался провести в жизнь ее идеи по модели «Великого учения» (**«Да сюэ»**) от семьи — к гос-ву и в 1553 организовал в своем клане своеобразную коммуну «Зал единения в гармонии» (*цзюй хэ тан*; см. **Хэ [1]**), где решались вопросы, связанные с образованием, свадебными, похоронными и пр. ритуалами, выплатой налогов, обществ. работами, вспомоществованием старым и бедным. Все молодые, не состоящие в браке, члены клана жили, питались и учились вместе и одинаково. Такая клановая централизация выплаты налогов лишала коррупционных возможностей местную бюрократию и вызывала с ее стороны противодействие. В результате разгоревшегося конфликта с применением войск в 1559 социальный эксперимент был насильственно прекращен, а его руководитель взят под стражу.

Избежав репрессий с помощью влиятельных друзей, Лян Жу-юань перебрался в Пекин. В сев. столице через близких ему сторонников Тайчжоуской школы Ло Жу-фана, братьев Гэн Дин-ли и Гэн Дин-сяна, последний из к-рых был высокопоставленным чиновником, а впоследствии стал гл. цензором и министром, он установил контакты с нек-рыми важными офиц. лицами, прежде всего с одним из руководителей гос. академии (*го цзы цзянь сы е*), будущим канцлером и знаменитым реформатором Чжан Цзюй-чжэном. С др. стороны, там же он организовал «клуб» (*хуй гуань*), членами к-рого стали представители обществ. низов и маргинальных профессий (маги, знахари и т.д.).

В 1561, оказавшись замешанным в политич. интриге, Лян Жу-юань был вынужден изменить имя на Хэ Синь-инь, под к-рым в дальнейшем и получил



известность. Ему также пришлось покинуть Пекин. Начав жизнь странствующего лектора, «посетил половину Поднебесной». Тогда же он познакомился с самым последовательным теоретиком синтеза «трех учений» (**сань цзяо**) — **конфуцианства**, **даосизма** и **буддизма** — **Линь Чжао-энем**.

В 1567 в Чунцине произошло восстание буд. «секты белого лотоса» (*байлянь-цзяо*), и Хэ Синь-инь, гостивший у правителя округа, принял участие в его подавлении. Однако в 1576 генерал-губернатор Хугуана (пров. Хунань и Хубэй) его самого обвинил в бандитизме и приказал арестовать, но Хэ Синь-инь сумел вовремя уехать в Тайчжоу. Скрываясь от властей, в 1577 он отправился на родину, однако в конце концов был схвачен в Цимэне (пров. Аньхой) в 1579. Широкая кампания в его защиту, проведенная друзьями и учениками, не возымела успеха. Находившийся еще у власти Чжан Цзюй-чжэн обвинил Хэ Синь-иня в неблагодарной критике в свой адрес, а Гэн Дин-сян устранился от помощи, что впоследствии стало одним из поводов разрыва с ним наиболее ориг. последователя Ван Ян-мина и Хэ Синь-иня — **Ли Чжи**. В итоге Хэ Синь-инь был препровожден сначала в столицу пров. Цзянси — Наньчан, поскольку его арестовал военный чин из Цзянси, а затем в адм. центр Хугуана — Учан, где при не вполне ясных обстоятельствах подвергся жестокой порке, приведшей к летальному исходу.

Эта трагич. гибель вызвала сочувствие даже у такого критика Тайчжоуской школы, как **Гу Сянь-чэн**. А в 1585 Ли Чжи написал апологию «Хэ Синь-инь лунь» («Суждения о Хэ Синь-ине») и включил ее в опубликованную в 1590 «Книгу для сожжения» («Фэнь шу»), к-рая действительно после смерти автора была осуждена имп. указом на сожжение. Во многом благодаря этому сочинению имя Хэ Синь-иня избежало забвения. В нем Ли Чжи заявил, что «в совр. мире нет истинных философов (букв. „истолкователей Пути-**дао**“ — *тань дао*), поэтому со смертью господина [Хэ Синь-иня] канула и эта культура (**вэнь**), [идущая от **Конфуция**]. Разве его смерть не величественна? Разве она не величественнее даже Великой горы [Тайшань]?» Столь высокая оценка означала, что в самой гибели Хэ Синь-иня Ли Чжи видел филос. акт отрицания окружающей действительности, в свою очередь подтверждавший, что «Путь-*дао* находится в человеч. сердце (**синь [1]**)».

Этот янминистский тезис лежал в основе идеологии Хэ Синь-иня, к-рый утверждал, что «без человека нет ни неба (**тянь** [**1**]), ни земли, а без гуманности (**жэнь** [**2**]) нет человека». «Неимение» (*бу ю*) им понималось не как онтологич. небытие, а как функциональная неданность, поскольку его «мерило» (*цзюй* [*1*]) — «отсутствие вещи» (*у у*), к-рая в свою очередь тождественна «принципу» (**ли** [**1**]) и «делу» (*ши* [*3*]; см. **Вэй** [**1**]). В рамках такого прагматизированного и антропологизированного мировоззрения «человек — это сердце (*синь* [*1*]) неба и земли, а гуманность — это сердце человека, сердце есть Великий предел (**тай цзи**), к-рый порождает два образца (*лян и*) [**инь–ян**]». Исходя из этой общей теории, Хэ Синь-инь в противоположность ортодоксальным неоконфуцианцам «школы **Чэн И — Чжу Си**» (*чэнчжу-сюэпай*), утверждавшим возвышенность «небесных принципов» (*тянь ли*) и низменность «человеческих страстей» (*жэнь юй*; см. **Тянь ли жэнь юй**), отстаивал мысль о естественности последних, поскольку «вкус и цвет, звук и блаженство суть природа (**син** [**1**])». Однако он подчеркивал также необходимость «сокращения страстей» (*гуа юй*) и их «воспитания» (*юй юй*) с помощью гуманности, для к-рой «нет ничего неродственного». «Учение» (*сюэ*) и «преподавание» (*цзян*) при этом должны носить практич. характер и быть неотделимы от «дела».

Из гл. видов социальных отношений, к-рых традиционно насчитывалось пять (*у чан, у лунь*; см. **Сань ган у чан**): между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим братом и младшим, другом и товарищем, Хэ Синь-инь выделял наиболее эгалитарный — последний вид.

Лит. наследие Хэ Синь-иня весьма невелико, поскольку он был прежде всего практиком, а не кабинетным ученым. В 1625 Чжан Су выпустил в свет собрание его соч. в четырех цзюанях «Цуань тун цзи» («Сборник, [подобный] цитре,

изготовленной из обгоревшего тунгового полена»). На его основе с прибавлением неопубликованного «Посмертного собрания [сочинений] Лян Фу-шаня» («Лянь Фу-шань и цзи») и сопутствующих материалов в 1960 в Пекине было напечатано составленное Жун Чжао-цзу «Собрание [сочинений] Хэ Синь-иня» («Хэ Синь-инь цзи»), в к-рое входит его наиболее пространное филос. эссе «Юань сюэ юань цзян» («Обращение к началу учения, обращение к началу преподавания»). В зап. синологии творчество Хэ Синь-иня специально исследовал Р. Димберг, написавший о нем диссертацию (1970) и опубликовавший монографию (1974).

** Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 398; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Хоу Вайлу*. Социальные утопии древнего и средневекового Китая // Вопросы философии. 1958, № 9; *Dimberg R.G.* The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin. Honolulu, 1974; Dictionary of Ming Biography. Vol. I. N.Y., L., 1976, p. 513–515.

А.И. Кобзев

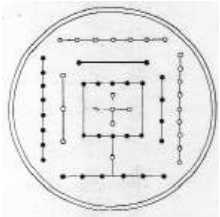
ХЭ ТУ, ЛО ШУ

河圖洛書

Хэ ту — «план (карта) [из Желтой] реки», **ло шу** — «письмена (документ) [из реки] Ло». Нумерологич. (**сяншучжи-сюэ**) пространственно-числовые (троично-пятеричные) схемы, «магический крест» и магический квадрат соответственно, образованные по квадратно-девятиклеточной модели «канона» (*цзин* [*1*]; см. **Цзин–вэй; Цзин-сюэ**), в качестве универсальных методологич. матриц использовавшиеся для представления любых понятийно-образных категорий кит. философии и науки, но прежде всего символов и чисел **«Чжоу и»**, благодаря чему в эпоху Сун (кон. X — XIII в.) они легли в основу обязанного им своим именем нумеролого-методологич. «учения о планах и письменах» (*тушучжи-сюэ*). В религиозно-мифологич. представлениях *хэ ту* и *ло шу* выступали в качестве магических символов, изначально определивших культурное развитие и своим новым появлением знаменующих наступление вселенской гармонии и обществ. благоустройства.

Словосочетание *хэ ту* встречается уже в гл. 50/52 **«Шу цзина»** (VIII–VI вв. до н.э.), но его точное значение там трудноопределимо. **Конфуций** в **«Лунь юе»** (IX, 8/9) видел в *хэ ту* благовещее знамение. В приписываемой ему филос. части «Чжоу и» — «Си цы чжуани» («Предание привязанных афоризмов», IV в. до н.э.) *хэ ту* и *ло шу* определяются как «образцы для совершенномудрых (**шэн** [**1**]) людей». В гл. 20 **«Гуань-цзы»** (V–III вв. до н.э.) появления *хэ ту* и *ло шу* причислялись к предзнаменованиям, по к-рым прежде люди «постигали предопределение (**мин** [**1**])». Лю Синь (I в. до н.э. — нач. I в. н.э.) отождествил *хэ ту* с восемью триграммами (*ба гуа*; см. **Гуа [2]**), а *ло шу* — с кратким изложением содержания предельно схематизированной и методологизированной гл. «Хун фань» («Величественный образец») «Шу цзина», входящим в саму эту главу. **Ян Сюн** (I в. до н.э. — нач. I в.) сообщил легенду, согласно к-рой мифич. создатель кит. цивилизации Фу-си увидел *хэ ту* на боках «дракона-коня», появившегося из Желтой реки (Хуан-хэ), а *ло шу* — на панцире чудесной черепахи из реки Ло (Ло-шуй) и вдохновился этими знаками на создание восьми триграмм. В **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», I в. н.э.), гл. 27 «У син чжи» («Трактат о пяти элементах»; см. **У син**), представлена версия, согласно к-рой Фу-си на основе *хэ ту* создал восемь триграмм, а основатель дин. Ся культурный герой Юй (XXIII в. до н.э.) использовал письмена на панцире черепахи из реки Ло, формулируя «девять разделов» (**цзю чоу**) текста «Хун фань». В эпоху Хань (III в. до н.э. —III в. н.э.) существовали апокрифич. сочинения «Хэ ту» в 9 главах (*пянь*) и «Ло шу» в 6 главах (указ. числа имеют в данном случае характеризующее их нумерологич. значение).

Даос. наставник Чэнь Туань (X в.), комментируя символы и числа «Си цы чжуани» с помощью пространств. структуры «девяти дворцов» (*цзю гун*), включающей в себя числа от 1 до 9 и восемь триграмм, и соответствующих



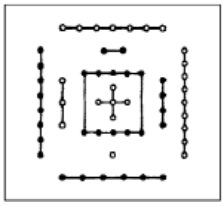


Рис. 1а. Древнее изображение схемы хэ ту

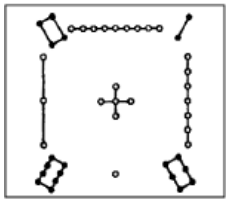


Рис. 1б. Современная схематизация хэ ту, восходящая к XI в.

	7 2	
8 3	5 10	4 9
	1 6	

Рис. 2а. Древнее изображение схемы ло шу

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Рис. 2б. Современная схематизация ло шу, восходящая к XI в.

пяти элементам числовых пар 1–6, 2–7, 3–8, 4–9, 5–10, описал «драконовый план» (*лун ту*), охватывающий *хэ ту* и *ло шу*. Следуя за ним, Лю Му (XI в.) разделил эти схемы и дал им соответствующие названия, а Чжу Чжэнь (XI–XII вв.) представил в стандартном изображении. Ученый и нумеролог Цай Юань-дин (XII в.), восприняв эту традицию и полагая, что первоначально *хэ ту* и *ло шу* изобразил потомок Конфуция Кун Ань-го (II в. до н.э.), за к-рым последовали Лю Синь и **Шао Юн** (XI в.), выдвинувший тезис об универсальной первичности чисел (*шу* [*1*]), а затем и Лю Му, вместе с тем указал на то, что в версии Лю Му — Чжу Чжэня названия схем переставлены местами. Он осуществил обратную перестановку, к-рую воспринял его единомышленник **Чжу Си**, канонизировавший ее благодаря своему высочайшему авторитету в классич. трактате «Чжоу и бэнь и» («Коренной смысл „Чжоуских перемен“»).

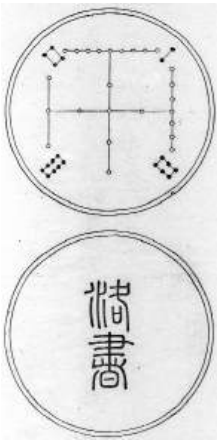
В XVII — нач. XVIII в. **Хуан Цзун-си** и Ху Вэй оспаривали интерпретацию этих схем, представленную Чжу Си. В XX в. Гао Хэн обосновал предположение, что в древности под назв. «Хэ ту» и «Ло шу» фигурировали некие трактаты по географии.

На рис. 1*а* и 2*а* представлены стандартные чжусианские изображения *хэ ту* и *ло шу*, где, видимо восходя к даос. интерпретации, светлые кружки означают нечетные числа, темные — четные. Сумма нечетных чисел магич. квадрата *ло шу* составляет 25 (1+3+5+7+9), четных — 20 (2+4+6+8); сумма всех троек чисел по вертикали, горизонтали и диагонали — константа 15 (в чем и состоит магичность), а всего — 45. Суммы нечетных и четных чисел «магического креста» *хэ ту* составляют соответственно 25 и 30, в совокупности — 55, т.е. указанное в «Си цы чжуани» (I, 8) «число Неба и Земли» (*тянь ди чжи шу*). Согласно толкованию Лю Му, при сложении отдельно четных и нечетных чисел двух схем получается также указанное в «Си цы чжуани» и использовавшееся в кит. математике «число великого расширения» (*да янь чжи шу*) — 50. Общие суммы чисел каждой из схем якобы уменьшены либо увеличены на 5 относительно 50 для того, чтобы скрыть это таинственное число.

Хэ ту и *ло шу* представляют собой стандартные нумерологич. матрицы, в основе к-рых лежит «канон» (*цзин* [*1*]), т.е. девятиклеточный квадрат. *Хэ ту* занимает в нем пять клеток, каждой из к-рых соответствует пара чисел натурального ряда от 1 до 10. Числа в парах различаются на 5 (1 и 6, 2 и 7 и т.д.) (см. рис. 1*б*). Первая пятерица (1, 2, 3, 4, 5) суть «порождающие числа» (*шэн шу*), вторая (6, 7, 8, 9, 10) — «формирующие числа» (*чэн шу*). Эти числовые элементы *хэ ту* могут быть соотнесены с восемью триграммами, пятью элементами, пятью сторонами света и др. категориальными комплексами. *Ло шу* представляет собой девятиклеточный квадрат как таковой (см. рис. 2*б*), генетически соотносящийся с аналогичной структурой древнейшего ритуального помещения — «пресветлого престола» (**мин тан**) и в то же время выступающий в качестве своеобразной «математич. машины»: складывая соседние числа против хода часовой стрелки и каждый раз используя в качестве первого слагаемого полученную сумму, можно получить следующее по порядку число: 1+6=7; 7+2=9 и далее, сбрасывая с суммы десяток: 9+4=13; 13–10=3; 3+8=11; 11–10=1. Существует вариант *ло шу*, расширенный до квадрата 8×8 с магической константной суммой 260 и заполняемый 64 гексаграммами.

Схема *хэ ту* соотнесена с порядком триграмм по Фу-си — «преднебесным» (*сянь тянь*), т.е. генотипическим, априорным, *ло шу* — с порядком триграмм по Вэнь-вану — «посленебесным» (*хоу тянь*), т.е. фенотипическим, апостериорным. Обе схемы представляют собой формальный аппарат, позволяющий вводить в него любую информацию (космологич. объекты, отрезки времени, звуки, цвета, части тела, акупунктурные каналы и точки, парафизиологич. органы, алхимич. элементы и т.п.) и оперировать ею согласно их внутр. закономерностям. На их традиц. изображениях кружки соединены отрезками, отражающими структуру числа (например, 8 представлено как две четверки или четыре двойки, 5 — как 3 и 2 и т.д.), что также учитывается при практич.

применении схем и напоминает методы античной, прежде всего пифагорейской, математики Запада.



** *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2002, с. 153–166; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 399–401; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; *Сазонов В.А.* Интерпретация схем хэ ту и ло шу // XVIII НК ОГК. Т. 1. М., 1987; *У Цзинь, Ван Юншэн.* Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». Киев, 2001, с. 137–158; *Фалев А.И.* Классическая методология традиционной китайской чжэньцзю-терапии. М., 1992; *Чжу Бо-кунь.* И-сюэ чжэсюэ ши (История философии «Чжоу и»). Т. 2. Пекин, 1988, с. 7–57; *Berlung L.* The Secret of Lo Shu. Lund, 1990; *Camman S.* The Evolution of Magic Squares in China // Journal of American Oriental Society. 1960, vol. 80; *idem.* The Magic Square of Three // HR. 1961, vol. 1, № 1; *Cheng Chin-te.* On the Mathematical Significance of the Ho Thu and Lo Shu // American Mathematical Monthly. (Menasha, Buffalo) 1925, № 32; *Henderson B.* The Development and Decline of Chinese Cosmology. N.Y., 1984; *Major J.S.* The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography // Exploration in Early Chinese Cosmology. Chic., 1984, p. 133–136.

А.И. Кобзев

ХЭ ЧЭН-ТЯНЬ

何承天

Хэ Чэн-тянь, Хэ Хэн-ян. 370, Дунхайтань (совр. пров. Шаньдун), — 447. Гос. деятель, ученый естествоиспытатель и астроном, один из лидеров антибуд. пропаганды. Выходец из семьи высокопоставленного чиновника. Соратник основателя и первого государя дин. (Лю) Сун (420–479). Занимал ответственные гос. посты. В 40-х гг. V в. получил звание ученого-эрудита гос. академии (*го цзы бо ши*) и стал наставником наследника престола. Осн. филос. соч. — «Да син лунь» («Суждения о постижении природы [человека]»), «Бао ин вэнь» («Вопрошаю о воздаянии по деяниям»). Взгляды Хэ Чэн-тяня изложены также в частных письмах, вошедших в собр. его соч.

Гл. цель Хэ Чэн-тяня состояла в дискредитации **буддизма** и опровержении его осн. доктринальных положений. Разделяя тезис о «варварском» происхождении учения Будды, выдвинутый **Цай Мо** (IV в.) и поддержанный **Хуй-линем** (кон. IV — V в.), он усилил его теоретич. обоснование. Опираясь на традиц. для Китая представления о пространств. структуре космоса (см. **Юй чжоу**), доказывал изначально «дурную» («злую» — *э*) «природу» (**син [1]**) обитателей Индии как народа, населяющего иерархически низший по отношению к Китаю отрезок пространства. Выступал против идеи «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**), видя в ней гл. доктрину буддизма. Опровергал учения о сансаре (**лунь хуй**) и кармич. воздаянии (**е [1]**), основываясь на представлениях о подчинении человеч. жизни общим закономерностям природы. Напр., сравнивал смерть человека с опаданием осенних листьев, к-рые не обретают новых рождений. Доказывая ложность учения о воздаянии по деяниям, отметил, что согласно этому учению такие прославленные гос. деятели и мыслители древности, как Чжоу-гун и **Конфуций**, должны были бы появиться в новом обличье среди потомков, чего не произошло. Важное место в системе его аргументации занимают ссылки на порядок движения небесных объектов, атмосферные явления и т.п. (см. **Тянь [1]**), служащие доказательством естественности процессов, происходящих в космосе, и отсутствия сверхъестеств. разумного существа.

По мировоззренч. позициям Хэ Чэн-тянь был близок к философу-материалисту **Фань Чжэню** (V — нач. VI в.) и предвосхитил многие из его положений.

** *Жэнь Цзи-юй.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979; *Тан И-цзе.* Хэ Чэн-тянь // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань. Сюй бянь (Критические жизнеописания знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 2. Цзинань, 1982, с. 397–437.

М.Е. Кравцова

ЦАЙ МО

蔡漠

Цай Мо, Цай Дао-лин. 312, Чэньлю (совр. пров. Хэнань), — 387. Зачинатель антибуд. пропаганды — идейного течения, сложившегося в эпоху Лю-чао (Шесть династий, III–VI вв.). Выходец из служилой интеллигенции. Состоял в свите принца крови правящего дома дин. Вост. Цзинь (317–419). Первым из кит. ученых открыто выступил против **буддизма** в период его широкой популярности у социальной элиты. Взгляды Цай Мо известны лишь по неск. сохранившимся его высказываниям, в частности, постулирующим «варварское» происхождение учения Будды. В будд. антологии VII в. «Гуан Хун мин цзи» («Расширенное Собрание [сочинений], светоч [истины] распространяющих»), где дается жизнеописание Цай Мо и кратко излагаются его осн. идеи, он открывает список гл. противников буддизма. Цай Мо был выразителем мировоззренч. позиций той части служилой интеллигенции, к-рая считала, что единств. идейной силой, способной предотвратить нарастающий в стране социально-политич. кризис, является **конфуцианство**.

** *Ch'en K.* Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-chao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952, vol. 15.

М.Е. Кравцова

«ЦАНЬ ТУН ЦИ»

參同契

«Цань тун ци» («Сань тун ци») — «Единение триады», «Свидетельство триединого согласия».

1. Древнейшее даос. нумеролого-алхимическое (см. **Даосизм**) соч. в 3 частях (*пянь*), полное назв. к-рого «Чжоу и цань тун ци» («Единение триады согласно „Чжоуским переменам“») отражает его построение в виде своеобразного приложения к **«Чжоу и»**. Под «триадой» (*сань* [*3*]) понимаются троичные комплексы: 1) учения нумерологов-ицзинистов (см. **Сяншучжи-сюэ**; **Иньян-цзя**), даосов **хуанлао-сюэпай** и магов (*фан ши*) — алхимиков/астрологов, 2) осн. структурные компоненты мироздания: небо, земля и человек (см. **Сань цай**; **Тянь** [**2**]), 3) осн. «фракции» общемировой субстанции: «пневма» (**ци** [**1**]), «семенная/духовная эссенция» (**цзин** [**3**]) и «дух» (**шэнь** [**1**]). Входящий в название трактата иероглиф (*сань* [*3*]), так читающийся в качестве нумерологич. термина «триада», в др. звучании — *цань* означает «соотношение, сличение», соответственно чему в комментарии «Чжоу и цань тун ци као и» («Исследование разночтений „Единения триады согласно «Чжоуским переменам»“») выдающегося текстолога **Чжу Си** (XII в.) он определяется как «совмещение» (*цза*), а смысл всего заглавия — как «Проникновение в принципы (**ли** [**1**]) и совпадение со смыслом (**и** [**1**]) „Чжоуских перемен“». Там же приведено мнение, что этот написанный экзотическим (архаич., эзотерич., терминологизированным) языком трактат мог появиться до эпохи Цинь (221–207 до н.э.).

Начиная с **Гэ Хуна** («Шэнь сянь чжуань» — «Предание о святых-бессмертных») «Цань тун ци» традиционно приписывается даос. мыслителю II в. **Вэй Бо-яну**, имевшему титул «Истинного человека Великой чистоты» (*Тай-су чжэнь-жэнь*), хотя его авторство вызывает сомнение. Нек-рые косв. аргументы (в т.ч. отсутствие упоминания об этом трактате в даос. соч. V–IX вв. и синхронных династийных историях) делают возможным предположение, что это произв. было написано или во II в. учениками Вэй Бо-яна Сюй Цун-ши и Чуньюй Шу-туном, или в X в. даосом Пэн Сяо (религ. имя — Чжэнь-и-цзы), первым и наиболее известным его комментатором, составившим «Проникновение в истинный смысл [разделенного на параграфы] „Цань тун ци“» («Чжоу и цань тун ци [фэнь чжан] тун чжэнь и»), в к-ром текст разбит на 90 параграфов (*чжан*). С того времени «Цань тун ци» начал постоянно упоминаться в даос. соч. как наиболее авторитетный текст по методологии алхимии (см. **Сянь-сюэ**) и стал предметом для более чем 40 комментариев, 6 из к-рых вошли в собрание даос. канонов **«Дао цзан»** («Сокровищница Пути»), а 12 — в раздел «Даосизм» (*дао-цзя*) крупнейшего собрания традиц. лит-ры «Сы ку цюань шу» («Полное [собрание] книг четырех хранилищ», XVIII в.). Среди них выделяется упомянутый труд одного из столпов **неоконфуцианства** Чжу Си, к-рый

т.о. установил теоретич. связь между **конфуцианством** и даосизмом, что отразилось в его классифицирующем включении и в «Дао цзан», и в раздел «Даосизм» «Сы ку цюань шу». Также в эпоху Сун «разъяснение» (*цзе* [*2*]) «Цань тун ци» («Чжоу и цань тун ци цзе») создал Чэнь Сянь-вэй (XII–XIII вв.), а в смутное время конца Сун — начала Юань близкий к неоконфуцианству даос. отшельник Юй Янь (XIII–XIV вв.), специализировавшийся в изучении «Чжоу и» и алхимии, написал «полное раскрытие [содержания]» (*фа хуй*) и «толкование сомнительных [мест]» (*ши и*) «Цань тун ци». В эпоху Юань (XIII–XIV вв.) Чэнь Чжисюй составил «комментарий с делением на параграфы» (*фэнь чжан чжу*), в к-ром текст был разделен менее дробно, чем у Пэн Сяо, на 35 параграфов. При дин. Мин Цзян И-бяо (XVI–XVII вв.) подготовил «собрание разъяснений» (*цзи цзе*). Все эти 7 важнейших комментариев воспроизведены в совр. изд. 1990.

Пользуясь нумерологич. символами «Чжоу и» — триграммами и гексаграммами (**гуа** [**2**]), автор «Цань тун ци» описывает процесс создания эликсира бессмертия (*дань* [*3*]), причем предложенная в тексте методология относится как к лабораторной, эзотерич., «внеш. алхимии» (*вай дань*), или ятрохимии, так и к психофизиологич., эзотерич., йогич., «внутр. алхимии» (*нэй дань*). «Цань тун ци» оказал значит. воздействие на развитие даос. алхимии и астрологии, конф. нумерологии и традиц. форм науки в средневек. Китае. Имеется его англ. пер. (Wu Lu-ch'iang, T.L. Davis, 1932).

2. Буд. текст **чань школы**, приписываемый монаху Си-цяню Ши-тоу (Си-цянь, Ши-тоу-хэшан, ум. 790). Поясняет чаньское учение посредством символич. образов «Чжоу и».

* *Вэй Бо-ян.* Цань тун ци чжэн вэнь (Подлинный текст «Цань тун ци»). Шанхай, 1937 (ЦШЦЧ); Чжоу и цань тун ци гу чжу цзи чэн («Чжоу и цань тун ци» в корпусе древних комментариев). Шанхай, 1990; *Wu Lu-ch'iang, Davis T.L.* An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled "Ts'an T'ung Ch'i", Written by Wei Po-yang about 142 A.D. // Isis. Brux., 1932, vol. 18, p. 210–289; ** *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998, с. 105–110; *Fukui Kojun.* A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i // Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. Tokyo, 1974, vol. 27; *Law W.W.* Sinitic Mandalas: The Wu-wei t'u of Ts'ao shan // Early Ch'an in China and Tibet. Berk., 1985, p. 232; *Needham J.* Science and Civilization in China: Chemistry and Chemical Technology. Pt 2. Camb., 1976; *Sivin N.* Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Camb. (Mass.), 1968.

А.И. Кобзев, Е.А. Торчинов

乙

Церемонии *см.* **Ли [2]**

ЦЗА-ЦЗЯ

雜家

Цза-цзя — «свободная школа [эклектиков-энциклопедистов]». Объединяла учения различных философ. направлений древнего Китая. Существовала в VI–III вв. до н.э. В библиографич. разделе «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах») **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», I в. н.э.) *цза-цзя* названа в числе «девяти направлений» древнекит. мысли. По определению комментатора «Хань шу» Янь Ши-гу (VI–VII вв.), *цза-цзя* «ставила вровень **конфуцианство** и учение **Мо [Ди]**, соединяла имена и законы (**фа** [**1**])» (т.е. учения **минцзя** и **легизма**), «не было в учениях (**дао**) ста школ (*бай цзя*) такого, чего не пронизала бы она соединением». В этом нашла отражение тенденция к формированию синкретич. идеологич. основ централизованного гос-ва. Иногда представителей этой школы относят к «новому/позднему даосизму» — *синь дао-цзя* (см. **Даосизм**; **Хуанлао-сюэпай**). Характерными произв. *цза-цзя* считаются **«Люй-ши чунь цю»** и **«Хуайнань-цзы»**, к ним нередко причисляется также **«Гуань-цзы»**.

** Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Том по истории китайской философии) // Чжэсюэ да цыдянь (Большой философский словарь). Пекин, 1985.

А.Г. Юркевич

ЦЗИ [1]

機

Цзи [**1**] — «перводвигатель», «пружина», «движущая сила»; «механизм», «механический»; «организм»; «[жизненное] начало», «источник энергии», «импульс»; «хитроумный», «махинаторский»; «удобный случай». Одна из самых специфич. категорий кит. философии. Конкр. значения *цзи* [*1*] — «крючок арбалета»; «западня»; «спускать стрелу с крючка»; «ткацкий станок». В семантике иероглифа *цзи* [*1*] (элементы «дерево» и «зародыш, исток, край») традиционно противопоставляемые на Западе понятия «механизм» и «организм» объединяются через общий признак самодвижения, двигательного импульса, исходящего изнутри (см. **Дун—цзин**).

В конф. (см. **Конфуцианство**) текстах V—III вв. до н.э. *цзи* [*1*] имеет значение как творч. движущей силы, обусловливающей воплощение единого во многом (напр., влияние одного человека на об-во — **«Ли цзи»**, гл. **«Да сюэ»**), так и «махинаторских приемов» («Мэн-цзы»).

В даос. (см. **Даосизм**) текстах *цзи* [*1*] употребляется в двух смыслах: 1) хитрое, коварное приспособление, плод человеч. рук; 2) естеств., нерукотворное устройство, движущая сила живого организма. Данное разделение соответствует фундамент. даос. оппозиции «человеческое» (искусств.) — «небесное» (естеств.). Сердце, движимое искусностью человека, — коварно, движимое «небесным естеством» — благостно. Понятие «небесной пружины» (*тянь цзи*; см. **Тянь** [**1**]) как «движущей силы естества», ставшее канонич. для даосизма (см. «Тянь цзи цзин» — «Канон небесной пружины»), было введено в «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н.э.), где таковое противопоставляется чувств. восприятию и чувственности (*ши юй*): чем они глубже, тем «поверхностнее небесная пружина». У **Чжуан-цзы** *цзи* [*1*] обретает физиологич. смысл: «перводвигатель» человеч. естества «исходит из пяток» и обусловливает наиболее животворное, пронизывающее весь организм «пяточное дыхание», характерное прежде всего для «истинного человека» (*чжэнь жэнь*). Напротив, использование усовершенствованных («механич.» — *цзи* [*1*]) орудий труда объявляется источником «механич. дел» и в результате — «механич. сердца» (*цзи синь*; см. **Синь** [**1**]), эгоистич. хитроумия, к-рое приводит к «неустойчивости духовной жизни», противоречащей **дао**. Подобная смысловая амбивалентность сохраняется и в **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.), где, с одной стороны, «механич. сердце» представляется разрушающим целостность «духовной благодати» (*шэнь дэ*; см. **Дэ** [**1**]), а с другой — причастность «небесной пружины» выступает атрибутом «совершенномудрого» (*шэн жэнь*; см. **Шэн** [**1**]). В **«Ле-цзы»** дано общее определение онтологич. статуса *цзи* [*1*]: «Человек в конце концов уходит в перводвигатель. Все десять тысяч вещей исходят из перводвигателя и уходят в него». В основополагающем каноне средневек., т.н. религ. даосизма **«Инь фу цзин»** («Канон сокровенных свидетельств», I—II вв.), к-рый оказал существ. влияние на **неоконфуцианство**, прямая антропологич. дефиниция: «Человеч. сердце — это перводвигатель» — сочетается с идеей всеобщей взаимозависимости внутри универсума, выраженной метафорой «ограбления» Небом и Землей всех вещей, всеми вещами — человека, а человеком — всех вещей (**у** [**3**]). Подобную взаимосвязь «трех грабителей» определяет невидимый и непостижимый для большинства людей «перводвигатель» (*цзи* [*1*]); «высший человек» благодаря ему получает возможность «усилить свое тело», а «посредственного человека», пытающегося овладеть им, ждет гибель. На этих положениях в средневек. даосизме основывалась практика психофизиологич. самосовершенствования, в т.ч. «достижения бессмертия» (см. **Сянь-сюэ**), к-рая в соответствии с исходной семантикой *цзи* [*1*] представлялась «воровским походом (*дао фа*) на Небо», или «воровским механизмом» (*дао цзи*), позволяющим «перевернуть» естеств. движение от колыбели к могиле.

В кит. **буддизме** самодвижение всего сущего было возведено к «перводвигателю будды» (*фо цзи*); а в учении основателя школы *тяньтай* (**тяньтай-цзун**) Чжи-и (VI в.) термин *цзи* [*1*] стал обозначать «ментальные способности» и впоследствии превратился в одну из важнейших категорий буд. психологии.

В фундамент неоконфуцианства лег тезис **Чжан Цзая** (XI в.): «В коловращении вещей всякое движение определяется перводвигателем, и если говорится

о последнем, то движение исходит не извне». **Ван Ян-мин** (кон. XV — нач. XVI в.) в истолковании *цзи* [*1*] пытался преодолеть противопоставление «небесного» и «человеческого», обращаясь к даос. постулатам: человеч. сердце — «пружина (*цзи* [*1*]) единой вещи», т.е. Неба и Земли (*тянь ди*); «небесная пружина» есть «чувств. восприятия» (*ши юй*).

Единство «организма» и «механизма» в семантике *цзи* [*1*] сказалось в своеобразии трактовок кит. мыслителями кон. XIX — нач. XX в. зап. представлений о созидательных силах природы. Напр., по **Сунь Ят-сену**, «биоэлементы создают людей и тьму вещей», подобно тому как люди создают вещи; «птицы — это созданные биоэлементами летательные механизмы (*цзи* [*1*])».

****** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и китайская классическая философия. М., 1983, с. 232, 234–237, 271; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 129–133, указ.

А.И. Кобзев

ЦЗИ–ВАН

Цзи–ван — «память/запись» — «забвение/отрешенность».

Цзи [*3*] — термин кит. философии, имеющий собств. значение «запись» и функционально соответствующий понятию «память». Иероглиф *цзи* [*3*] состоит из двух элементов: ключа *янь* [*2*] — «слово» и этимона *цзи* [*10*] (6-й символ в десятеричном цикле «небесных пней» — *тянь гань*). Значение «сам, лично» знак *цзи* [*10*] приобрел, по-видимому, уже после того, как сформировался образованный из него иероглиф *цзи* [*3*], и, следовательно, в его состав вошел с иным содержанием. В древнейших иньских и раннечжоуских (кон. II — нач. I тыс. до н.э.) текстах *цзи* [*10*] употребляется в своем первонач. значении — 6-й циклич. знак. Существуют разные версии этимологии *цзи* [*10*]. Согласно первому полному толково-этимологич. словарю Сюй Шэня «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение [простых письменных] знаков и анализ [составных] иероглифов», 100 н.э.), он изображает живот человека. Юэ Ци (1953) также усмотрел в его исходной S-образной графеме изображение человека — коленопреклоненно изогнувшегося, и сделал вывод, что она символизировала всякого рода стесненность и связанность. Ло Чжэнь-юй (1927) признал в этимоне *цзи* [*10*] рисунок нити, привязываемой к стреле, а Го Мо-жо (1931) — прототип самого иероглифа *и* [*13*] («привязанная стрела, привязанная птица»), что также несет в себе идею связанности. Эта же идея просматривается и в более широком толковании *цзи* [*10*] Е Юй-сэня, принятом Сюй Чжун-шу (1988) и др. специалистами, как изображения веревки, бичевы.

Отсюда можно предположить три варианта этимологич. смысла производного иероглифа *цзи* [*3*]: 1) запись слов, связанная с какими-то важными циклич. явлениями (в паре с 5-м знаком своего цикла *цзи* [*10*] символизирует центр, что прежде всего отмечено в «Шо вэнь цзе цзы», а ранее в **«Ли цзи»** — «Записки о благопристойности»); 2) запись слов коленопреклоненным писцом; 3) связывание или привязывание слов. Последний кажется наиболее вероятным, тем более что в «Шо вэнь цзе цзы» иероглиф *цзи* [*3*] определен как «истолкование» (*шу* [*6*]), т.е. привязанный текст.

В традиц. кит. культуре, к-рая глубоко исторична и вся в целом представляется воплощенной памятью, самостоятельное понятие памяти как индивидуальной психологич. способности, дающей возможность хранить и воспроизводить в уме впечатления прошлого опыта, тем не менее отсутствовало. Его субститутом выступало понятие, выражаемое иероглифом *цзи* [*3*], поскольку обозначаемые им «записи» всегда высоко ценились и трактовались как летописи, хроники, анналы, историч. свидетельства, благодаря чему знак *цзи* [*3*] приобрел более широкий смысл — «зафиксированное», «учтенное», «памятное», «мемориальное», а также стал терминологич. обозначением лит. жанра, в к-ром написана первая, ставшая образцовой и самой знаменитой, история Китая — **«Ши цзи»** («Исторические записки» или «Записки историка-астролога») **Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.).

Этот процесс смыслообразования прямо противоположен тому, к-рый имел место на Западе, а именно превращению memoria как памяти в memoria как мемориальную запись, хронику, летопись; «памяти» — в «память» как книжечку для записей (также — «памятка»), деловое отношение, предписание (ср. происходящее от лат. subvenire — «приходить на помощь» франц. слово souvenir — 1) воспоминание, память, 2) сувенир, напоминание, 3) запись, дощечка для записи). Аналогич. эволюция от «памяти» к «записи» наблюдается в семантике инд. термина «смрити». Оппозиция «запомненное — записанное» связана с оппозицией «индивидуальное — социальное (надындивидуальное)», ибо если письменность есть наиболее эффективная разновидность социальной (надындивидуальной) памяти, то память — это сугубо индивид. форма «записи». Согласно Ю.М. Лотману (1976), «как только человеку потребовалось искусственно создавать помнящее устройство, перед ним встал знакомый ему образ хранилища (библиотеки, книги — любого типа надындивидуальной памяти, возникшей в эпоху графики) — ячеек, заполненных текстами. Книга — старая и исключительно примитивная машина памяти — стала моделью для новой памяти машин».

Даже Платон, резко противопоставивший письмо памяти и утверждавший, что использование письмен «вселяет в души забывчивость» («Федр», 275a–b и далее), все же представлял память по аналогии с письмом, о чем свидетельствует его сравнение души с книгой, а памяти с записью в ней («Филеб», 38e–39a) и известная модель «восковой дощечки» — дара Мнемосины («Теэтет», 191c–d и далее). В проведении данной аналогии Платон следовал традиц. взглядам. Их, напр., выражает Прометей в трагедии Эсхила «Прометей Прикованный»: «Я для людей измыслил и сложенье букв, / Мать всех искусств, основу всякой памяти» (Эписодий 2: 493–495; пер. С.К. Апта).

С образом души как восковой дощечки связана прошедшая сквозь века контроверза. Эта модель создателя теории врожденных идей (впрочем, различавшего память и воспоминание: «Филеб», 34b–c) стала важным аргументом в руках противников данной теории: такова «управляющая часть души, подобная листу папируса, готовому воспринять надписи» у стоиков (*Псевдо-Плутарх.* Изречения философов, IV, 11; пер. А.Ч. Козаржевского), такова и знаменитая tabula rasa Альберта Великого («О душе», III, 2, 17) и Локка («Опыт о человеческом разуме», II, 1, 2), и менее известная tabula abrasa Ф. Бэкона («Великое Восстановление Наук. Роспись сочинения»).

Платоновское противопоставление памяти и письма было невозможным для кит. философов, поскольку письмо для них являлось непосредств. действительностью памяти. Весьма показателен, напр., контекст из **«Шу цзина»** («Канона писаний»), привлеченный толково-энциклопедич. словарем «Цы хай» («Море слов») для объяснения того значения иероглифа *цзи* [*3*], благодаря к-рому он переводится на рус. яз. словами «помнить», «запоминать» и т.п. В гл. 5 «Шу цзина» говорится: «Нацелиться — чтобы выявить (*мин* [*3*]) это. Наказать — чтобы *цзи* [*3*] это. Делать записи — чтобы знать (или: делать записи — в анналы)». Здесь, во-первых, запоминание не мыслится отдельно от письменной фиксации. Во-вторых, наиболее точный рус. эквивалент знака *цзи* [*3*] — выражение «знать впредь», поскольку передаваемый им в этом контексте смысл — «внушить, чтобы неповадно было».

Предельно ясным значение *цзи* [*3*] делает след. рассуждение из гл. 31 **«Мо-цзы»**: в древности совершенномудрые государи опасались, что бамбуковые дощечки с их записями сгниют и исчезнут, в результате чего «дети и внуки последующих поколений не смогут знать [записанного] впредь (*цзи* [*3*]), и посему вырезали это на блюдах и чашах, выгравировывали на металле и камне, дабы имело быть повторение этого». Очевидно, что иероглиф *цзи* [*3*] здесь означает не индивидуальную психич. способность восстановления прошлого, а социальную деятельность по формированию будущего, основанную на письменной фиксации «памяти впредь». Исходной функцией письменности в Китае было обслуживание гадательной практики («знаки на [черепашьих] панцирях и костях [животных]» — *цзя гу вэнь*, 2-я пол. II тыс. до н.э.), всецело направленной

на предсказание, или, по определению мантич. и филос. канона (*цзин* [*1*]; см. **Цзин–вэй**) **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены»), «знание грядущего» (*чжи лай*) («Си цы чжуань», I, 10; «Шо гуа чжуань», 3). В уже развитой письменной культуре нацеленность *цзи* [*3*] в будущее выражалась в том, что Сыма Цянь в заключительном резюмирующем разделе «Ши цзи» (цз. 130) сформулировал задачу своего труда как «описание минувших дел с заботой о грядущем», а наиболее нормативный канон кит. классики, предназначенный формировать правильное поведение все новых и новых поколений, получил название «Ли цзи». С определенной т.зр. «знать впредь», или «знать вперед», — противоположно тому, что называется «помнить» в собств. смысле слова, так как помнить — это «знать назад». Но зато функция «чтобы знать впредь» является основной для писания.

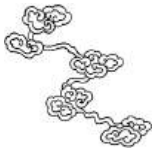
Именно здесь заключено объяснение того на первый взгляд странного факта, что противопоставленная у **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.) в «Чуань си лу» («Записи преподанного и воспринятого», цз. 3) «предвидению» как «предшествующему знанию» (*цянь чжи*) «память» как «последующее знание» (*хоу чжи*) означает «знание вперед»: хотя букв. значение иероглифа *хоу* [*1*] — «сзади, после», во времени *хоу* [*1*] — это «затем», что и дает смысл «последующее знание». На соответствующих значениях антонимичной пары *цянь* [*3*] — *хоу* [*1*] («прежде» — «после») основана и возможность прямо противоположного рассмотренному осмысления сочетаний *цянь чжи* и *хоу чжи*. Например, у **Ван Чуна** (I в.) в гл. 78 «Лунь хэн» первое из них означает «знание прежнего», т.е. прошлого, а второе — «знание последующего», т.е. будущего.

Еще один термин, близкий к понятию «память», — *бэй* [*2*] («знание наизусть, на память») также имеет осн. пространственное значение «зад, тыл, повернуться спиной». Своей семантикой он непосредственно обязан школьной процедуре ответа выученного наизусть, при к-рой отвечающий стоял спиной к учителю, книге или доске, однако подобная образная ассоциация вызвана, видимо, более общей причиной — общемировоззренч. пониманием памяти как фиксации знания для передачи «назад», т.е. в будущее.

Эта специфич. особенность понятия памяти в кит. культуре — как знания, обращенного в будущее, а не в прошлое, как «памяти для», а не «памяти о» неразрывно связана с ее истолкованием в качестве явления прежде всего социального, т.е. наказа грядущим поколениям. Оппозиция «памяти для» и «памяти о» аналогична противопоставлению А. Бергсоном памяти-привычки (заучивания или приспособительного действия) и памяти-представления (истинной, интуитивной памяти). Практически же, поскольку однокоренные со словом «память» рус. слова охватывают столь широкий понятийный спектр, что в него попадает даже «забвение» как значение глагола «запамятовать», в этом наборе нетрудно найти эквиваленты и для кит. терминов, напр. — «напоминание» или «запоминание».

То, что термин *цзи* [*3*] означает «сознательно фиксировать(ся на...)», а не «хранить и воспроизводить в сознании», подтверждается его антонимом — *ван* [*2*], разъясняя к-рый в данном качестве словарь «Цы хай» ссылается на два контекста — в «Чжоу и» и **«Ле-цзы»**. В «Чжоу и» (гексаграмма № 58 Дуй, коммент. «Туань чжуань») сказано: «Когда удовольствие предрешено для народа, народ игнорирует (*ван* [*2*]) свои занятия. Когда удовольствие сопряжено с риском, народ игнорирует (*ван* [*2*]) смерть». В «Ле-цзы» (гл. 3) содержится притча о человеке, «заболевшем отрешенностью (*ван* [*2*])». Здесь иероглиф *ван* [*2*] означает именно «отрешенность, бессознательность», поскольку больной, «находясь на дороге, не осознавал (*ван* [*2*]), что идет», а после выздоровления прямо определял свое прежнее состояние как «бессознательное» (*бу цзюэ*).

Показательны также контексты из **«Лунь юя»** (XII, 21), где «забыть себя и своих родных» значит именно «забыться» (нарушить благопристойность), «пренебречь»; из «Мэн-цзы» (II A, 2), где иероглиф *ван* [*2*] в смысле «устраняться» противопоставлен *чжу* [*3*] — «помогать», а также из «Чжуан-цзы» (гл. 5, 19, 24), где он входит в оппозиции: *ван* [*2*] — *чан* [*1*] («игнорируемое» — «акцентируемое»), *ван* [*2*] — *ну* («бесстрастность (апатия)» — «гневливость»), *ван* [*2*] — *гоу* [*1*]



(«невмешательство» — «цепляние»), и знаменует собою особый метод «сердечного поста» (*синь чжай*), делающего сознание «пустым-вместительным» (*сюй*) (гл. 4). Построенной на этом технике «сидячего забвения» (*цзо ван*) (гл. 6), напоминающей буд. «сидячую медитацию» (*цзо чань*), посвящен спец. трактат даоса VII в. Сыма Чэн-чжэня «Цзо ван лунь» («Суждения о сидячем забвении»), повлиявший на даос. «внутр. алхимию» (*нэй дань*; см. **Сянь-сюэ**) и концепцию «главенства покоя» (*чжу цзин*; см. **Дун—цзин**) основоположника **неоконфуцианства Чжоу Дунь-и** (XI в.).

Приведенные примеры позволяют выделить у термина *ван* [*2*] два значения: 1) «игнорирование, пренебрежение», 2) «отрешенность, бессознательность». Ни одно из этих значений не выражает идеи утраты способности к хранению и воспроизведению прошлых впечатлений (образов, мыслей и т.д.), характеризуя только настоящее отношение субъекта к объекту. С одной стороны, бессознательность равнозначна утрате не отд. функции сознания — памяти, а всех сразу, т.е. «потере сердца» (это показано самой формой иероглифа *ван* [*2*], состоящего из элементов *ван* [*3*] — «потеря, гибель» и **синь** [**1**] — «сердце»); с др. стороны, игнорирование и пренебрежение не исключают, а скорее, даже предполагают память о предмете пренебрежения. В то же время антонимичным термину *ван* [*2*] вполне закономерно стал термин *цзи* [*3*], означающий сознательную фиксацию (сознания) и акцентирование (в еще большей мере, чем к *цзи* [*3*], это относится к *бэй* [*2*]). Напротив, для европ. понятия памяти признак сознательной фиксированности не обязателен, припоминание может мыслиться как безотчетный, бессознательный акт (непроизвольная память).

Е.В. Завадская (1977) в результате анализа терминов *цзи* [*3*] и *ван* [*2*], трактуемых как «память» и «забвение», сформулировала вывод об акцентуации первой в конф., а второго — в даосско-буд. философии.

Ван Ян-мин, осуществивший итоговый для традиц. кит. культуры синтез **конфуцианства** с **даосизмом** и **буддизмом**, перенес акцент на «благосмыслие» (**лян чжи**), к-рое постигает тончайшие признаки настоящего без обращения к прошлому и будущему, т.е. помимо «памяти» и «предвидения», и выступил с утверждением, что «запоминание» (*цзи* [*3*]) уступает «пониманию» (*сяо* [*4*]), а то, в свою очередь, — деятельному «выявлению» (*мин* [*3*]) собств. первосущности (*бэнь ти*; см. **Ти—юн**)» («Чуань си лу», цз. 3).

** *Васильев В.К.* «Планы Сражающихся царств» (исследования и переводы). М., 1968, с. 64–79; *Завадская Е.В.* Воспоминание как философско-эстетическая категория // Китай: государство и общество. М., 1977; *Кобзев А.И.* Ван Янмин и китайская классическая философия. М., 1983, с. 207–212; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 368–371, указ.; *Сюй Чжун-шу и др.* Цзя гу вэнь цзыдянь (Словарь знаков на панцирях и костях). Чэнду, 1988; *Юэ Ци.* Цзы юань (Истоки иероглифов). Шанхай, 1955.

А.И. Кобзев

ЦЗИН [3]

精

Цзин [**3**] — «семя», «дух», «духовные силы», «эссенция», «утончение», «тончайшее», «семенное». Одна из самых специфич. категорий кит. философии. Исходное значение *цзин* [*3*] — «отборный, очищенный рис» («Лунь юй», X, 8) — обрело два семантич. полюса: «семя» (физич. эссенция) и «дух» (психич. эссенция). Т.о., *цзин* [*3*] выражает идею непосредств. тождества сексуальной и психич. энергий, образуя параллель «сперматическому логосу» в древней и «либидо» в совр. зап. философии.

В **«Дао дэ цзине»** (V–II вв. до н.э.) *цзин* [*3*] фигурирует как некая «эссенциальность» Вселенной, обусловливающая наличие жизни, что затем было зафиксировано в определении **Ван Чуна** (I в.): «Наделяющее человека жизнью — это эссенциальная/семенная пневма (*цзин ци*; см. **Ци** [**1**]» («Лунь хэн», гл. 62). В **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.) *цзин* [*3*] — это «эссенциальность/утонченность пневмы» (*ци чжи цзин*), порождающее начало всех вещей, обеспечивающее и жизнь, и духовную активность: «Если [семя] распространяется между

Небом и Землей, это будут нави и духи (*гуй шэнь*). Если же [оно] сокрыто в груди, то это будет совершенномудрый человек (*шэн жэнь*; см. **Шэн** [1])». Там же «соединение эссенциальных/семенных пневм (*цзин ци*) мужчин и женщин» рассматривается как условие рождения человека.

В «Си цы чжуани» (IV в. до н.э.; см. **«Чжоу и»**) *цзин* [*3*] — это рафинированная «пневма» (*ци* [*1*]), к-рая может быть мужской (*ян ци*, *нань ци*) и женской (*инь ци*, *нюй ци*): «Мужское и женское [начала] связывают семя (*гоу цзин*), и тьма вещей, видоизменяясь, рождается»; «Осемененная пневма (*цзин ци*) образует вещи». В нек-рых пассажах *цзин* [*3*] означает дух, душу, разум: «Так благородный муж знает, какая вещь произойдет. Разве может кто-либо, не обладающий высшей разумностью (*цзин* [*3*]) в Поднебесной, быть причастен к этому?»; «Разумное долженствование (*цзин и*) проникает в дух (**шэнь** [**1**])». В **«Люй-ши чунь цю»** (III в. до н.э.) «концентрация» (*цзи* [*7*]) «эссенциальной/семенной пневмы» объявляется источником существования форм живой и неживой природы, обусловливающим и развитие их лучших качеств: напр., рост растений, способность животных двигаться, игру самоцветов; она является также носителем «красоты» (*мэй*) и потому определяет существование «блага» (*лян* [*1*]), носителем «разумности» (**чжи** [**1**]) и потому обусловливает «просветленность [разума]» (*мин* [*3*]).

Согласно **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.), *цзин* [*3*] в космологич. и антропологич. иерархии занимает срединное положение между «духом» (*шэнь* [*1*]) и «пневмой», в космосе оно формирует солнце, луну, звезды, небесные ориентиры (*чэнь*), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке — «пять внутр. органов» (*у цзан*), к-рые находятся в координации с внеш. органами чувств. В одном из пассажей «Хуайнань-цзы» «эссенциальная/семенная пневма» объявлена присущей только человеку, тогда как животные состоят из «мутной пневмы» (*фань ци*). В «Да Дай ли цзи» («„Записки о благопристойности“ Старшего Дая», II в. до н.э.) «эссенциальная/семенная пневма» сама дифференцирована по признаку **инь–ян**: относящаяся к *ян* [*1*] определена как «дух/духовность» (*шэнь* [*1*]), а к *инь* [*1* — как «душа/одухотворенность» (*лин* [*1*]).

Поскольку *цзин* [*3*] — квинтэссенция «пневмы», оно может рассматриваться как ее особый вид. На графич. уровне данную связь выражает наличие общего элемента *ми* [*2*] — «рис» у знаков *цзин* [*3*] и *ци* [*1*].

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 407–409; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 159–168, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 299–304, указ.; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 34, 39–46, 54, 56; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982, с. 618–619; *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнань-цзы», II в. до н.э.). М., 1979, с. 53–58; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 32–38.

А.И. Кобзев

ЦЗИН–ВЭЙ

經緯

Цзин–вэй, букв. «основа и уток», — понятие кит. философии и культуры, выражающее идею геометрико-текстологич. структурной упорядоченности. Подразумевает сеть продольно-вертикальных (*цзин* [1]) и поперечно-горизонтальных (*вэй* [*3*]) линий. Узкое значение *цзин–вэй* — «каноны и апокрифы» (**Сюнь Юэ**, II в.: «Корень **дао** — только гуманность и должная справедливость. Пятиканоние — его основа, прочие книги — уток») — связано с понятием «знаков/письменности/культуры» (**вэнь**) как начала, посредством к-рого на человеч. об-во переносится упорядочивающая общекосмич. структура: «[Представление] неба и земли в [линиях] основы и утка называется *вэнь*» (**«Цзо чжуань»**, V–II вв. до н.э.). Корреспондирующий с универсальной мировоззренч. метафорой «ткани бытия» (см. **Цзи** [**1**]) исходный смысл словосочетания *цзин–вэй* — «ткацкоделательный»;

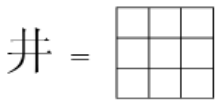


Рис. 1

цзин [*1*] означает нити основы ткани, на к-рые накладываются, пересекая их, нити утка (*вэй* [*3*]). Производство ткани (сети) в кит. культуре, как и во многих др., ассоциировалось с созданием письмен и текстов (ср. лат. textus — «сплетение», «ткань»); в частности, кит. традиция возводила возникновение иероглифич. письменности к напоминающему индейское кипа узелковому письму, упоминаемому в **«Дао дэ цзине»** (§ 80) и «Си цы чжуани» (II, 2; см. **«Чжоу и»**). В коррелятивной символике традиц. кит. философии и науки (см. **Сяншучжи-сюэ**) направление *цзин* [*1*] соотносится с Небом (**тянь** [**1**]) и с последовательностью нечетных («небесных») чисел, а *вэй* [*3*] — с Землей и последовательностью четных («земных») чисел. Как и у пифагорейцев в антич. Греции, исходным нечетным числом считалось 3, четным — 2.

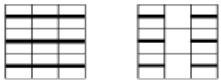


Рис. 2

Ассоциация с Небом как главенствующим началом выделила из пары *цзин–вэй* первый член (*цзин* [*1*]). Он стал обозначением гл. форманта культуросозидающей деятельности — писаного «канона», а ассоциативная связь с Небом как символич. эквивалентом числа 3 обусловила представление о троичности «канона», к-рая в двухмерной развертке дает девятиклеточный квадрат. С помощью категории «канон» (*цзин* [*1*]) описывалась и общекосмич. девятеричность: «Соединение и гармония Неба и Земли есть великий канон жизни... Небо имеет девять просторов, Земля имеет девять областей» (**«Люй-ши чунь цю»**, III в. до н.э.).

Представление о квадратной девятиклеточной структуре пространства нашло выражение в утопич. концепции «колодезных полей» (**цзин тянь**): «колодцем» (*цзин* [*6*]) называлась идеальная административно-производств. единица, территориальной основой к-рой якобы была система из девяти квадратных полей, взаиморасположение к-рых непосредственно изображает данный иероглиф *цзин* [*6*] (см. рис. 1). «Колодец» рассматривался как основание универсальной квадратно-девятеричной структуры, делящей пространство от уровня сельской общины до уровня всей земной поверхности, состоящей из девяти материков (**Мэн-цзы**, IV–III вв. до н.э., **«Чжоу ли»**, V–II вв. до н.э., **Цзоу Янь**, IV–III вв. до н.э.). Возможно, пути семантич. эволюции иероглифов *цзин* [*1*] («основа, канон») и *цзин* [*6*] («колодец») были параллельны: от обозначения продольно-поперечных движений в ткачестве и запашке земли к обозначению квадратно-девятиклеточной структуры. Такая «колодезно-канонич.» структура лежит в основе универсальной общеметодологич. классификац. схемы — системы триграмм и гексаграмм (**гуа** [**2**]): схематич. моделью триграмм является девятиклеточный квадрат: (см. рис. 2). В традиц. науке универсальная сеть *цзин–вэй* строго ориентирована по сторонам света: «[продольные линии] основы имеют [направления] на юг и север, [поперечные линии] утка имеют [направления] на запад и восток» (**Ян Сюн**, I в. до н.э. — I в. н.э.). Развивший подобные взгляды последователь Ян Сюна выдающийся ученый **Чжан Хэн** (I в. н.э.) стал родоначальником количеств. картографии, основанной соответственно на прямоугольной сетке координат.

Представление о *цзин–вэй* как упорядочивающей «сети» отразилось в теории кит. медицины. Термин *цзин* [*1*] имеет там значение «меридиан», «главный канал» и относится к 12 основным парафизиологич. «руслам», по к-рым осуществляется суточная циркуляция «пневмы» (**ци** [**1**]) в организме. Аналогия с *цзин–вэй* просматривается в назв. системы гл. и второстепенных «каналов» — «энергетич. каркаса» организма: *цзин ло* («меридианы и коллатерали»).

** *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987; *он же.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; *Лапина З.Г.* Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985, с. 24–45 и сл.

А.И. Кобзев

ЦЗИНЛИН ЦЗЫ-ЛЯН

竟陵子良

Цзинлин Цзы-лян, **цзинлинский [князь] Цзы-лян**, Сяо Цзы-лян, Сяо Юнь-ин. 460–494. Гос. деятель, буд. идеолог. Сын второго государя дин. Южн. Ци (479–501). Вошел в историю кит. культуры прежде всего как крупнейший меценат и наиболее ревностный из представителей аристократии того времени мирянин — последователь **буддизма**. Покровительствовал буд. священнослужителям, устраивал диспуты по религиозно-филос. проблематике, для участия в к-рых приглашались прославленные монахи, ученые и литераторы, создавал благотворительные учреждения. Организовал составление первого в Китае буд. историограф. памятника — утраченных впоследствии «Записей о трех драгоценностях» («Сань бао цзи»). Занимался сбором, перепиской буд. текстов и составлением коммент. к ним. Являлся сторонником идеи «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**). Его взгляды, изложенные в многочисленных соч., не оставили заметного следа в истории кит. философии, но его деятельность во многом способствовала превращению буддизма в активную социально-политич. силу.

** *Жэнь Цзи-юй*. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979; *Ch'en K.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964.

М.Е. Кравцова

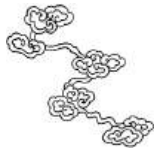
ЦЗИН-СЮЭ

經學

Цзин-сюэ — каноноведение (букв. «учение о канонах»). Обобщающее назв. традиции комментирования конф. канонич. (*цзин* [*1*]; см. **Цзин–вэй**) книг. Ее основателями, согласно принятой в **конфуцианстве** версии, были ученик **Конфуция** Цзы Ся (V в. до н.э.) и **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.). Фактически становление *цзин-сюэ* связано с обретением конфуцианством при императоре У-ди (140–87 до н.э.) дин. Зап. Хань статуса офиц. идеологии. Каноноведение вошло в идеологич. инструментарий империи, в к-рой конф. каноны составили основу системы образования и подготовки администр. кадров, а лит. памятники и даже офиц. документы оценивались с т.зр. сообразности канонам и по содержанию, и по форме. *Цзин-сюэ* отражало процессы изменения идеологич. доктрин, связанные с социально-политич. состоянием об-ва, ход эволюции филос. и общественно-политич. мысли.

В самом начале своего становления *цзин-сюэ* было направлено на укрепление централизованной власти. Реформирование конф. идеологии, завершенное **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), позволило интегрировать в нее положения др. идейных течений, прежде всего **легизма**. Сторонники этого направления разработали систему практич. мер по упрочению власти монарха, но не располагали методами обеспечения ее устойчивости, так как игнорировали стабилизирующую роль культурной традиции и поддерживающих ее социальных институтов. Воплощением этой традиции как некоего учения «совершенномудрых» (**шэн** [**1**]) правителей древности стали считаться «Пять канонов» (**«У цзин»** [**2**]) — пять наиболее почитаемых конфуцианцами книг: **«Ши цзин»** («Канон стихов»), **«Шу цзин»** («Канон [исторических] писаний»), **«Ли цзи»** («Записки о правилах благопристойности»), **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены») и **«Чунь цю»** («Вёсны и осени»).

Уже на рубеже периода правления дин. Цинь и Хань (кон. III в. до н.э.) были известны каноноведческие учения *ци-сюэ* («учение [людей из государства] Ци», «циская школа») и *лу-сюэ* («учение [людей из государства] Лу», «луская школа»). Осн. канонич. книгами *ци-сюэ* считались «Ци ши» («[Канон] стихов в циской [версии]»; см. **«Ши цзин»**) и «Ци лунь» («Суждения [и беседы] в циской [версии]»; см. **«Лунь юй»**); ее гл. представителями были Юаньгу-шэн и Гунъян Шоу, выходцы из гос-ва Ци. Гунъян Шоу известен как потомок Гунъян Гао в четвертом поколении, записавший устный комментарий своего предка к «Чунь цю», к-рый получил назв. **«Гунъян чжуань»** («Предание/Комментарий Гунъяна»). Работа Гунъян Шоу отразила ориентацию циской школы на практич. проблемы управления. Предполагается, что в русле традиции *ци-сюэ* составлен



коммент. Дун Чжун-шу к «Гунъян чжуань» с привлечением понятийного аппарата «Чжоу и» и учения о полярных космич. силах **инь–ян** (см. **Иньян-цзя**). Лускую школу представляли Шэнь Пэй, автор коммент. к «Ши цзину», и Гао Тан-шэн, автор коммент. к «Ли цзи»; ее осн. тексты — «Лу ши» («[Канон] стихов в луской [версии]») и «Лу лунь» («Суждения [и беседы] в луской [версии]»). Первоначально в рамках *цзин-сюэ* возобладала «школа канонов в современных знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*), основывавшаяся на устно переданных текстах канонов, записанных во II в. до н.э. «уставным письмом» (*ли шу*) — «современными знаками» (*цзинь вэнь*), введенными в результате реформы письменности в период правления Цинь Ши-хуана: напр., «Шу цзин» в версии Фу Шэна, «Ли цзи» — Гаотан-шэна, «Чунь цю» — Гунъян Гао и Хуму-шэна. Эта школа приписывала авторство «Шести канонов» — «Лю цзин» («Пять канонов» и утраченный «Юэ цзин» — «Канон музыки») Конфуцию. При императоре У-ди было принято предложение Дун Чжун-шу и Гунсунь Хуна о присвоении звания *бо ши* («доктор», «главный эрудит») за знание «канонов в современных знаках». Особое значение для этого направления *цзин-сюэ* приобрела «Гунъян чжуань», акцентирующая «великий смысл» (*да и*) изложенных в летописи «Чунь цю» событий с т.зр. конф. этико-политич. доктрины и «сокровенное [значение] слов» (*вэй янь*), т.е. скрытый, аллегорич. смысл текста. «Школа канонов в современных знаках» широко пользовалась «апокрифическими книгами» (*вэй шу*), приспособленными для гадания по канонам.

В I в. до н.э. возникла конкурирующая «школа канонов в древних знаках» (*гувэньцзин-сюэ*). Она основывалась на текстах, написанных дореформенным стилем. Согласно **«Хань шу»** (I в.), эти тексты якобы были обнаружены Гунваном, правителем удела Лу, в стене дома, принадлежавшего Конфуцию («древние письмена из стены [дома] Конфуция» — *кун би гу вэнь*, или «каноны из стены» — *би цзин*), в их числе «Шу цзин», а также «Ли цзи», «Лунь юй», **«Сяо цзин»**. Книги были переданы Кун Ань-го — потомку Конфуция, к-рый настаивал на их канонизации, но получил отказ. Гл. внимание «школа канонов в древних знаках» уделяла толкованию «Гувэнь Шан шу» («„Книга преданий“ в древних знаках»), т.е. «Шу цзина», **«Чжоу ли»** и **«Цзо чжуани»**. «Каноны в современных знаках» объявлялись ненадежными и неполными. В свою очередь, их сторонники обвиняли оппонентов в фальсификации. После падения дин. Зап. Хань в 8 г. н.э. Ван Ман, узурпировавший трон, по предложению историографа и знатока канонов Лю Синя учредил звание *бо ши* за знание «канонов в древних знаках» и прекратил его присвоение знатокам «канонов в современных знаках», с чего началось ожесточенное соперничество этих школ. Их тексты различались составом, разбивкой на разделы и главы, объемом и даже содержанием (в них имелись разные фрагменты, по-разному интерпретировались историч. события, деяния историч., легендарных и полумифич. персонажей и т.п.). «Школа канонов в древних знаках» числила своим основоположником Чжоугуна (XI в. до н.э.), одного из основателей дин. Чжоу (XI–III вв. до н.э.), а Конфуция — продолжателем его дела и гл. обр. историком. Они, как считалось, добросовестно «передавали» древнюю мудрость, не внося ничего от себя. «Шесть канонов» рассматривались как упорядоченные Конфуцием древние историч. материалы. Школа отличалась повышенным вниманием к толкованию отд. слов и выражений, склонностью к букв. пониманию текста, историко-филологич. разысканиям, использованию зачаточных форм лексико-грамматич. анализа, неприятием гадательных приложений к канонам. В ее рамках были созданы первые толковые словари, предназначенные гл. обр. для коммент. целей, — «Эр я» («Приближение к классике», II в. до н.э.) и «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение знаков и анализ иероглифов») Сюй Шэня (I–II вв.). Это коммент. направление, впоследствии получившее назв. *хань-сюэ* («ханьское учение», «ханьская школа»), достигло расцвета в эпоху Вост. Хань (25–220). После падения дин. Зап. Хань Ван Ман пытался опереться на толкования этой школой памятника «Чжоу ли» в качестве руководства при проведении политико-экономич. реформ (в частности, для возрождения идеализированной древней системы землепользования **цзин тянь** — «колодезных полей»); в XI в. ее влия-

ние испытал реформатор **Ван Ань-ши**. Эта школа имела определяющее воздействие на каноноведческое учение Чжэн Сюаня, считавшееся в III–X вв. наиболее авторитетным и представлявшее собой попытку объединения двух основных каноноведческих школ — *цзиньвэньцзин-сюэ* и *гувэньцзин-сюэ*.

В эпоху Нань-бэй-чао (Южн. и Сев. династий, V–VI вв.) конкуренция развернулась между «сев. школой» (*бэй-сюэ*) и «южн. школой» (*нань-сюэ*). Обе они опирались на толкования и исследовательские принципы Чжэн Сюаня, однако «сев. школа» (Сюй Цзунь-мин, Сюн Ань-шэн и др.) основывалась также на трудах Фу Цяня, Хэ Сю (II в.) и в целом отличалась консерватизмом, доверием к толкованиям каноноведов I–III вв., тяготела к грамматико-синтаксич. методам анализа, тогда как «южн. школа» (Хуан Кань, Фэй Хань и др.) отдавала приоритет работам Кун Ань-го, **Ван Би** и Ду Юя (III в.), конф. и даос. (см. **Даосизм**) преданиям, мистико-мантич. традиции, испытала влияние **буддизма** и была склонна к расширительному толкованию канонич. тезисов. «Южн. школа» оказала наибольшее воздействие на формирование **неоконфуцианства**.

Важный этап в развитии синтетич. традиции *цзин-сюэ*, учитывающей достижения «сев.» и «южн.» школ, знаменовало появление сводного труда «У цзин чжэн и» («Правильные толкования „Пяти канонов“»), ставшего осн. пособием для проведения экзаменов на право замещения чиновничьих должностей. Свод был создан Кун Ин-да (574–648) и др. по имп. указу. В XIII в. при монгольской дин. Юань за основу гос. экзаменационного курса были приняты каноноведческие толкования неоконф. школы братьев Чэн (см. **Чэн И**; **Чэн Хао**) — **Чжу Си** (*чэнчжу-сюэпай*).

В XVII–XIX вв., при маньчж. дин. Цин, вновь вспыхнуло соперничество каноноведческих школ современных и древних знаков. В XVII в. **Гу Янь-у**, выдвинув тезис «освободить каноноведение от учения о принципе (*ли-сюэ*)», выступил за возрождение традиции «древних знаков» и «ханьского учения» (*хань-сюэ*). Он имел в виду освобождение каноноведения от схоластич. философствования, присущего неоконф. школам «учения о принципе» (*ли-сюэ*) и «учения о сердце» (*синь-сюэ*), необходимость эмпирич. обоснованности и практич. применимости извлекаемого из канонов знания. Каноноведческое учение Гу Янь-у было развито «школой [периода правления] Цянь-[луна и] Цзя-[цина]» (*цяньцзя-сюэпай*, XVIII — нач. XIX в.), делавшей упор на собственно филологич. методы исследования. Осн. направлениями этой школы были «школа [ученых из уезда] У» (*у-пай*), или усяньское направление, и «школа [ученых из уезда] Вань[нань]» (*вань-пай*), или ваньнаньское направление. Учение *у-пай* было создано Хуй Чжоу-ти (XVII в.) и Хуй Дуном (XVIII в.), его последователями были Юй Су-кэ, Цзян Шэн, Цянь Да-синь, Ван Мин-шэн, Цзян Фань и др. Гл. своей задачей они считали сбор и обобщение каноноведческих толкований эпохи Хань и составление к ним комментариев. Учение *вань-пай* было создано Цзян Юном (кон. XVII — XVIII в.) и **Дай Чжэнем** (XVIII в.), продолжено Чэн Яо-тянем, Дуань Юй-цаем, Ван Нянь-сунем, Ван Инь-чжи и др. Они выступали за выявление сокровенного «великого смысла» (*да и*) канонов посредством детальной лексико-грамматич. проработки текста. Эта школа отличалась антиавторитаризмом, допускала критику ханьских каноноведов и выдвижение собств. концепций.

Возрождение традиции «канонов в современных знаках» поставила целью чанчжоуская школа каноноведения (Чжуан Цунь-юй, XVIII в.; Лю Фэн-лу, XVIII — нач. XIX в., и др.), стремившаяся к восстановлению, в частности, традиции толкования «Гунъян чжуани» с ее ориентацией на проблемы управления об-вом. В эпоху Цин историко-филологич. исследования подтвердили обоснованность сомнений ряда ученых прежних лет в подлинности «канонов в древних знаках»: Вань Сы-да доказал возможность подделки «древнего» текста «Чжоу и», Лю Фэн-лу — «Цзо чжуани», Шао И-чэнь — «И ли», Вэй Юань — «Мао Ши» (т.е. «Ши цзин») и «Гу вэнь Шан шу», Хун Цзы-чжэнь — т.н. древних книг из дворцовой б-ки императоров дин. Хань. Впоследствии критика «канонов в современных знаках» позволила **Кан Ю-вэю** дать традиционалистское обоснование своим реформаторским идеям. Традиц.

каноноведение как культурно-идеологич. ин-т фактически прекратило существование в первой пол. XX в.

** *Карапетьянц А.М.* Формирование системы канонов в Китае // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981; *Кобзев А.И.* Каноны как учебники и учебники как каноны в традиционной культуре Китая // Проблемы школьного учебника. Сб. статей. Вып. 19. История школьных учебных книг. М., 1990; *Крюков М.В.*, *Переломов Л.С.*, *Софронов М.В.*, *Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983, с. 302–320; *Хонда Нариюки.* Чжунго цзин сюэ ши (История каноноведения в Китае) / Пер. с яп. Шанхай, 1935; *Цянь Цзи-бо.* Цзин сюэ тун чжи (Общее описание каноноведения). Шанхай, 1935; *Чжоу Юй-тун.* Цзинь гу вэнь сюэ (Учения о [канонах в] современных и древних знаках). Пекин, 1957; *Чжу Вэй-чжэн* (ред.). Чжоу Юй-тун цзин сюэ ши лунь чжу сюаньцзи (Избранные произведения Чжоу Юй-туна по истории каноноведения). Шанхай, 1983; *Henderson J.B.* Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis. Princ., 1991.

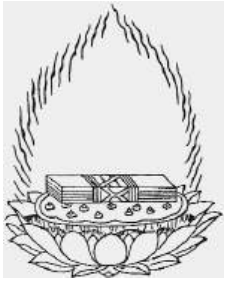
А.Г. Юркевич

ЦЗИНТУ-ЦЗУН

淨土宗

Цзинту-цзун — «школа Чистой земли». Др. назв. — *лянь-цзун* («школа лотоса»). Одно из крупнейших течений кит. **буддизма,** исповедующее общемахаянский культ будды Амитабхи (кит. Амито-фо; япон. Амида, отсюда зап. термин «амидаизм», обозначающий *цзинту-цзун*) как единственно возможное средство спасения и испытавшее значит. влияние учения **тяньтай-цзун**. Назв. происходит от осн. постулата *цзинту-цзун*: будда Амитабха — центр. объект поклонения — обитает в райской «Чистой земле» (*цзин ту*) на Западе и стремится спасти все живые существа, возродив их там. В основе учения лежит идея «думания/памятования о Будде» (*нянь фо*) — перманентного вызывания в сознании образа будды Амитабхи и достижения тем самым спасения верой в него и многократным повторением (рецитацией) его имени в мантре «Наму Амито-фо» («Поклонение будде Амитабхе», яп. «Наму Амида-буцу») и духовного созерцания Чистой земли.

Считающаяся возникшей в V в., до XIII в. *цзинту-цзун* может называться «школой» довольно условно: отсутствие четкой преемственности патриархов и собств. монастырской структуры превращало ее в весьма аморфное образование, поддерживавшееся только единством культа будды Амитабхи, со временем становившегося все популярнее и популярнее. В религ. деятельности *цзинту-цзун* активное и широкое участие принимали не только монахи, но и миряне. Подобно **чань школе**, она относительно благополучно перенесла «гонение годов Хуй–чан» (IX в.) и вместе с ней стала ведущей школой не только кит., но и всего дальневосточ. буддизма, прежде всего благодаря простоте вероучения и практики, а также созвучности народным верованиям (народному буддизму). Существ. фактором роста популярности *цзинту-цзун* был параллелизм образов ее учения и **даосизма**, для к-рого характерна вера в «счастливые земли» (*фу ди*) и «пещерные Небеса» (*дун тянь*), аналогичные «Западному раю» будды Амитабхи. Произошедшее в Китае отождествление последнего с одной из его ипостасей — Амитаюсом, именуемым буддой Безмерного долголетия (У лян шоу фо) и считающимся подателем вечной жизни, также гармонировало с даос. идеалом бессмертия (см. **Сянь-сюэ**).



От прочих буд. школ *цзинту-цзун* отличается положением об освобождении от сансары (**лунь хуй**) не самостоятельно, а благодаря спасительной «силе другого» (*та ли*, япон. тарики), т.е. будды Амитабхи, отчего она так и называлась школой «сил другого», в отличие от др. школ «собственных сил» (*цзы ли*, япон. дзирики). Необходимость опоры на «силы» Амитабхи объяснялась принципом угасания способностей существ в эпоху «конца Учения/Дхармы» (*мо фа*; см. **Фа [1]**, разд. 2), т.е. тысячелетие, следующее за эпохами «истинного Учения/Дхармы» (первые 500 лет после нирваны Будды Шакьямуни) и «Учения/

Дхармы лишь подобного истинному» (последующие 500 или 1000 лет). В последний из этих периодов люди уже не способны понимать сложности буд. философии и заниматься изощренной техникой йоги. Остающийся единств. путь — возложить все надежды на сострадание Амитабхи. Так же обосновывал исключительную важность повторения мантры «Лотосовой сутры» и один из гл. противников *цзинту-цзун* — японский монах XIII в. Нитирэн.

Появлению *цзинту-цзун* предшествовало создание в 402 **Хуй-юанем** (IV — нач. V в.) Общества лотоса (*лянь-шэ*), или Общества белого лотоса (*байлянь-шэ*), деятельность к-рого прекратилась после его смерти. Хуй-юань и его 18 ближайших последователей заявили, что занимаются пестованием «чистого дела», т.е. буддизма, на основе безмерной веры и постоянного размышления над сущностью будды Амитабхи, опираясь при этом на сакральную силу 18-го обета Амитабхи спасти все живые существа. Название Общества белого лотоса возводят к преданию о том, как поэт Се Лин-юнь увидел медитирующего Хуй-юаня и в память о чистоте и спокойствии, веявших от буддиста, посадил белые лотосы в прудах монастыря Дунлинь-сы.

Даос Тань-луань (кон. V — нач. VI в.), ставший последователем Хуй-юаня, на основе ряда постулатов основоположника мадхьямики Нагарджуны разработал концепцию двух путей, вошедшую в доктрину *цзинту-цзун*: «путь трудных поступков (трудного прохождения)» и «путь легких поступков (легкого прохождения)». Первый заключается в попытке достичь освобождения, опираясь лишь на собств. усилия, и требует «не развернуться и не отступить», второй — в достижении освобождения с опорой на силу обета будды Амитабхи и следование предписаниям *цзинту-цзун*. Он же привнес в школу ряд даос. методик достижения долголетия, почерпнутых у знаменитого даос. мага **Тао Хун-цзина** (V–VI вв.). По нек-рым версиям, именно Тань-луань был основателем *цзинту-цзун*, хотя в его время этот термин как самоназвание школы не употреблялся. Традиция продолжает дальнейшую линию школы через Дао-чо (VI–VII вв.), родившегося через 20 лет после смерти Тань-луаня (в 562). По преданию, в 609 он, изучая стелу со стихами Тань-луаня в Сюаньчжун-сы (монастырь Сокровенной середины), обратился к учению *цзинту-цзун* и стал повторять имя Амитабхи по 70 тыс. раз в день. Он разработал доктрину «школы пути мудреца» и «школы пути *цзинту-цзун*». Первый путь заключен в учении о достижении освобождения через размышления, мудрствования и реализацию укорененного в сознании структурообразующего «принципа» (**ли** [**1**]) мироздания. Второй путь — спасение верой в силу Амитабхи. Дао-чо полагал, что в эпоху «утраты дхармы (*фа* [*1*])» лишь *цзинту-цзун* способна нести высший смысл учения Будды.

Окончательным доктринальным оформлением школа обязана трудам Шань-дао (VII в.), к-рый приобщился к ее учению, слушая наставления Дао-чо в монастыре Сюаньчжун-сы. Он составил коммент. к важнейшим книгам *цзинту-цзун*, впоследствии повлиявший на развитие ее учения в Японии. Шань-дао иногда называют основателем *цзинту-цзун*, т.к. он создал собств. школу в столичном (Чанъань, совр. Сиань) монастыре Гуанмин-сы. На взгляды Шань-дао большое воздействие оказала доктрина его учителя Дао-чо: «Повторяя имя, думаем о Будде», реализуемая в практике многократного, порой до сотен раз в минуту, повторения имени Амитабхи. Это вводило рецитирующего в состояние транса и позволяло ему «выйти из мирской пыли», приобщиться к «сиятельному телу Будды».

В XII–XIV вв. ряд постулатов *цзинту-цзун* стал пользоваться популярностью и за ее пределами. В частности, учителя школ *чань*, **люй-цзун**, **ми-цзун** и др. предписывали последователям изучать канонич. произв. *цзинту-цзун* и даже составляли к ним комментарии. Обратившийся в буддизм конфуцианец Чжисюй (XIV в.) изложил учение *цзинту-цзун* в терминах и понятиях **тяньтай-цзун**. С того времени наметилось сходство ряда концептуальных положений двух школ, что особенно ярко проявилось при дин. Цин (1644–1911).

Согласно сотериологич. доктрине *цзинту-цзун*, многократное повторение имени Будды приведет к тому, что после смерти своего последователя Амитабха

призовет его к себе в «Западную чистую землю» (или «Западный мир Предельной радости» — *цзи лэ ши цзе*). Практика «думания/памятования о Будде» (*нянь фо*) составляет комплекс «внутр. причин» (*нэй инь*), ведущих к просветлению, а сила обетования Амитабхи реализует «внеш. проявления» (*вай сян*) духовного совершенствования. «Думание о Будде» практиковалось в трех видах: 1) посредством произнесения имени Будды; 2) посредством взирания на изображения Будды; 3) как «думание» об истинной безатрибутной (не бытийной, но и не пустотной) сущности Будды. «Думание посредством произнесения имен» относилось к типу медитативных приемов, опирающихся на «возбуждение сердца» (*сань синь*), т.е. стимуляцию опред. областей сознания с помощью идеомоторных психич. механизмов, а два др. вида этой практики — к методам «умиротворения сердца» (*дин синь*), или «взирания и выверения» (*гуань ча*), основанных на постепенной транквилизации сознания с использованием ассоциативной коррекции импульсов подсознания. Хуй-юань и его прямые последователи в основном практиковали методы «умиротворения», сложность к-рых ограничивала число последователей. Со времен Тань-луаня оба подхода начали сочетаться, а затем постепенно на первый план выступило «думание посредством произнесения имен», что открывало дорогу большему числу адептов.

Начиная с Шань-дао стало принято разделять практику *цзинту-цзун* на «истинные поступки» (*чжэн син*) и «различные поступки» (*цза син*). К «истинным поступкам» относился особый тип поведения, предписываемый в трактатах школы, к «различным» — все остальные поступки, не противоречащие буд. доктрине. «Истинные поступки» делились на пять категорий: поклонение будде Амитабхе, его восхваление; созерцание его изображения; вызывание в сознании его образа, размышления над смыслом «тела Будды»; чтение вслух канонич. книг школы; рецитация имени Амитабхи, занявшая центр. место в практике *цзинту-цзун*.

Параллельно с формированием доктринальных постулатов наметились расхождения между учителями школы, в частности относительно того, на что следует опираться на пути к освобождению. Напр., Хуй-юань предлагал опираться исключительно на собств. силы и использовать для достижения «просветления» как практику «возбуждения сердца» (*сань синь*), так и методы «умиротворения сердца» (*дин синь*); Шань-дао ставил во главу угла силу обета Амитабхи, реализующую уход из этого мира и возрождение в мире ином.

Осн. канонами школы считаются «Сутра Амитаюса / Безмерного долголетия» («У лян шоу цзин»; рус. пер.: Д.В. Поповцев, 2000), описывающая силу обетования Амитабхи о спасении живых существ и смысл его добродетели, «Сутра созерцания Амитаюса / Безмерного долголетия» («Гуань У лян шоу цзин»; рус. пер.: Д.В. Поповцев, 2000) — о доктрине возрождения в «Чистой земле» и «Амитабха-сутра» («Амито-фо цзин») — о том, как опираться на силу имени будды.

В XII в. монах Фа-жань (Хонэн) принес доктрину *цзинту-цзун* в Японию. Ее япон. направление дзёдо-синсю («Истинная вера Чистой земли»), созданное в нач. XIII в. Синраном (1173–1262) на основе учения Шань-дао, довело до крайности идею рецитации имени Амитабхи (Амида) как личного спасителя каждого человека. Этому направлению присущ более мирской, чем кит. «ортодоксии» характер: в нем даже монахи могли иметь семью, есть мясо и т.д. Идея Синрана «спасения только верой» позволила П. Тиллиху заявить, что из всех религий мира именно «Истинная вера Чистой земли» по своему духу ближе всего к протестантизму. Первоначально она с неодобрением воспринималась властями и даже стимулировала в XV в. серию крестьянских восстаний. Со временем, однако, наряду со своим давним противником — школой нитирэнсю стала ведущим течением буддизма в Японии, где ныне ей принадлежат 21,5 тыс. храмов и монастырей. Сохранились миниатюрные скульптуры, изображающие япон. последователей *цзинту-цзун* с вытянутым длинным языком, на котором сидит десяток будд, — это символизировало многократное повторение священного имени. Япон. версия дала толчок утонченной храмо-

вой живописи на буд. темы. К дочерним и близким направлениям относятся также япон. школы юдзу-нэмбуцу-сю, дзи-сю. Аналогом *цзинту-цзун* в Корее была школа чонтхо.

Цзинту-цзун оказала огромное влияние на идеологии сектантских объединений и тайных об-в в Китае, в частности *байлянь-цзяо* и *игуань-дао*. Это влияние особенно ярко проявилось в учениях о спасении избранного числа последователей секты в момент вселенской катастрофы, а также в дальнейшей разработке, мифологизации и фольклоризации идеи «Чистой земли предельной радости».

Цзинту-цзун сохранилась в КНР, Японии и в меньшей степени в ряде стран Юго-Восточной Азии. В япон. варианте определенное распространение получила в США (Гавайи, Калифорния).

* Избранные сутры кит. буддизма / Пер. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. СПб., 2000; ** *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. СПб., 1994; *Поршнева Е.Б.* Религиозные движения позднесредневекового Китая // Проблемы идеологии. М., 1991; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб., 2000, с. 200–204; *Сяо Ли-юань.* Чжунго цзинту-цзяо яньцзю (Исследование учения цзинту в Китае). [Б.м.], 1950; Цзяньмин чжунго фо-цзяо ши (Краткая история китайского буддизма). Шанхай, 1986, с. 244–249; Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1. Шанхай, 1980, с. 266–272; Шань-дао даши яньцзю (Исследование о наставнике Шань-дао). [Б.м.], 1927; *Ch'en K.K.S.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964; *Chou Hsiang-Kuang.* A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956.

А.А. Маслов, Е.А. Торчинов

ЦЗИН ТЯНЬ

井田

Цзин тянь — «колодезные поля», или «колодезные земли» (*цзин ди*). Одна из основополагающих утопич. концепций социально-экономич. устройства, разработанных в **конфуцианстве**, идеал землевладения и землепользования. Ее наиболее раннее и полное изложение (возможно, авторство) принадлежит **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.), а термин *цзин тянь* впервые появился в «Гулян чжуани» (II в. до н.э.), коммент. к древнейшей канонич. летописи **«Чунь цю»** (V в. до н.э.). Согласно Мэн-цзы, в начале эпохи Чжоу (XII/XI–III вв. до н.э.) существовала система землепользования *цзин ди*, основанная на разделении квадратного земельного участка площадью 900 *му* (со стороной квадрата 1 *ли* — ок. 477,84 или 497,7 м) на девять равных полей в виде иероглифа 井 *цзин* [*6*] («колодец»); восемь окаймляющих центр полей находились в личном («частном» — *сы* [*1*]) пользовании, среднее поле было общинным (*гун* [*2*]) и служило для сбора натур. ренты. Каждые 8 крестьянских хоз-в якобы объединялись в поселок (*цзин* [*6*]) или автономную общину (*сян* [*3*]) на началах взаимопомощи и взаим. ответственности.

Нек-рые исследователи полагают, что эта система в большой степени основана на историч. реалиях и сомнительны лишь отд. цифровые выкладки Мэн-цзы, к тому же идеализировавшего связанное с этим типом землепользования социальное устройство. Однако ряд построений Мэн-цзы выявляет внеэмпирич., общемировоззренческий и общеметодологич. статус концепции «колодезных земель». Он связывал ее с идеей «обновления предопределения (**мин** [**1**])», приведшего к власти дин. Чжоу в XII/XI в. до н.э., а реализацию этого проекта — с идеалом «гуманного правления» (*жэнь чжэн*; см. **Жэнь** [**2**]), к-рый требует «[выправления] канонич. межей» (*цзин цзе*), что должно обеспечить «равномерность колодезных земель» и, т.о., упорядочение натурального жалованья чиновников, исключение злоупотреблений с их стороны («Мэн-цзы», III А, 3). Здесь система *цзин тянь* прямо проецируется на «канонич.» (*цзин* [*1*]; см. **Цзин–вэй**) девятиклеточную структуру — общетеоретич. модель пространства. Это и др. положения Мэн-цзы обнаруживают в системе *цзин тянь* самый широкий мирописательный смысл. Напр., указывается, что поле в 100 *му* предназначено для прокормления семьи из восьми человек, т.о., в *цзине* (*сяне*)

должно быть 64 члена, а таково фундаментальное «нумерологич.» число, или кол-во гексаграмм (см. **Сяншучжи-сюэ**; **Гуа** [**2**]; **«Чжоу и»**); девятеричную схему Мэн-цзы распространил на земли (*ди* [*2*]) всего Китая, к-рые «состоят из девяти квадратов со стороной [каждого] в 1 тыс. *ли*», а **Цзоу Янь** (III в. до н.э.) охватил ею всю земную поверхность, состоящую из девяти материков, на одном из к-рых Срединное гос-во (Китай) занимает девятую часть, и т.п. Промежуточные таксономич. уровни между площадью Поднебесной и одного «колодца» даны в **«Чжоу ли»**, где говорится о квадратах — «формированиях» (*чэн* [*2*]), образованных девятью «колодцами», и «объединениях» (*тун* [*1*]) из девяти *чэн* [*2*]. Указанные геометрич. схемы и относящиеся к ним числовые величины («нумерологич.» — 3, 9, 8, 64 либо «круглые» — 10, 100, 1000) носят символико-нумерологич. характер.

Система *цзин тянь* представляет собой конкретизацию общемировоззренческих и общеметодологич. представлений, проекцию универсальной космологич. модели на социально-экономич. и административно-территор. сферу. Ее гл. идея заключается в согласовании человеч. деятельности на земле с естеств. законами, к-рое прежде всего выражается в приведении землеустройства в соответствие со структурой мироздания. Указанные схемы получили большое развитие в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.), а концепция *цзин тянь* в ср. века привлекалась в частности **Ван Ань-ши** (XI в.), для идеологич. обоснования действий пр-ва по регулированию землевладения, землепользования, налоговой системы или для составления проектов соответствующих реформ.

* *Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998, с. 83–89 и сл.; *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VII. М., 1996, с. 168–172; ** *Васильев Л.С.* Проблема цзин тянь // Китай. Япония. История и филология. М., 1961; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 35–56; *Гончаров С.Н.* Система «колодезных полей» и «закон о налоге-десятине» в гос-ве Ци (1130–1137 гг.) // XII НК ОГК. Ч. 2. М., 1981; *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987; *Гу Чуньфань, И Чжу.* Цзин тянь ши и (Разъяснение сомнений [относительно системы] колодезных полей) // Цзинцзи кэсюэ. 1980, № 3.

А.И. Кобзев

ЦЗИН ЦЗИ

Цзин цзи — «гармонизация и вспомоществование». Фундамент. понятие традиц. кит. социально-политич. мысли. Первая составная часть бинома — многозначный иероглиф *цзин* [*1*] в данном контексте подразумевает упорядочение посредством «основы и утка / канонов и апокрифов» (см. **Цзин—вэй**), а все сочетание трактуется как стяжение от *цзин ши цзи у* («упорядочение-гармонизация мира и [тем самым] вспомоществование вещам», т.е. всему сущему; см. **У** [**3**]). Здесь выражена трактовка любого творчества в традиц. кит. культуре как некоего подключения к космич. эволюции через личность «совершенномудрого» (**шэн** [**1**]). Применительно к об-ву этот бином имеет более частное толкование — «упорядочение мира и вспомоществование народу» (*цзин ши цзи минь*) или «нравам [народа]» (*цзи су*), где «народ» выступает как неотъемлемая часть всего сущего. Эта трактовка отражает присущий кит. культуре взгляд на политику как искусство природосообразного управления. Формирование бинома *цзин цзи* означало рождение средневекового учения об управлении (гармонизации), основанного гл. обр. на конф. традиции; отсюда возможность перевода *цзин цзи* как «блага от [знания] канонов». Учение *цзин цзи* вписывалось в представления об идеале устроения жизни об-ва, поисками к-рого были заняты политич. деятели не только Китая, но и др. стран Дальнего Востока на протяжении многих столетий. В формуле *цзин цзи* выражена конф. идея необходимости гармонич. взаимодействия правителя и подданных, восходящая к древним представлениям о мироустроительной функции правителя. Учение *цзин цзи* мыслилось как практич. путь к поддержанию идеалов предков, обеспечивающий достижение социальной гармонии и пресечение хаоса.

Истоки бинома *цзин цзи* прослеживаются в соч. даоса **Гэ Хуна** (кон. III — IV в.), но в традиц. историографии его появление связывают с **Ван Туном** (кон. VI — VII в.), к-рый предложил формулировку *цзин цзи чжи* **дао** («путь *цзин цзи*»), подразумевавшую передачу последующим поколениям конф. ценностей морального порядка. От эпохи к эпохе представления о содержании процесса упорядочения мира менялись. Так, **Ли Гоу** (XI в.) осуществление идеалов *цзин цзи* соотнес с необходимостью «обогащения гос-ва, усиления армии, успокоения народа». С этого времени бином *цзин цзи* обрел устойчивую связь с комплексом проблем, отражающих экономич. воззрения, невычленяемые из единого, целостного знания. Поэтому впоследствии именно данным термином выразили зап. понятие «economy».

В ср. века носителями учения *цзин цзи* считались прежде всего правители. Вместе с тем ответственными за состояние дел управления полагали себя ученые-администраторы — «таланты, [разумеющие] *цзин цзи*» (*цзин цзи цай*). С этой категорией конф. традиция связывает имена Ли Гоу, Фань Чжун-яня, Оуян Сю, Су Ши, **Ван Ань-ши** (XI в.), Ло Цун-яня (кон. XI —XII в.), Фэн Ци (XVI в.) и др. Упрочению идеалов учения *цзин цзи* и передаче их будущим поколениям способствовал ин-т экзаменов. Так, в докладе Фань Чжун-яня на высочайшее имя от 1043 бином *цзин цзи* означает не только теорию и практику управления, связанные с источником социально-этич. и политич. опыта — канонами, но и в узком смысле предметы при сдаче гос. экзаменов на право занятия чиновничьих должностей, предусматривающие овладение конф. мудростью, — сочинения в жанре *цэ* («план») и *лунь* («суждения»). В развитие учения *цзин цзи* в XVII в. возникло «практич. учение об управлении миром» (*цзин ши као юн*), одним из основоположников к-рого был **Гу Янь-у**. В XIX в. в числе видных ученых, занимавшихся проблемами *цзин цзи*, были Хэ Чанлин и **Вэй Юань**. В кон. периода правления дин. Цин, в 1898, на гос. экзаменах был введен «особый предмет *цзин цзи*» (*цзин цзи тэ кэ*): сдававшие писали сочининения в жанре *цэ* и *лунь*, а допускались к экзамену те, кто проявил себя на администр. службе.

Спец. сферу традиц. знания обозначил особый жанр кит. историографии — труды, выражающие идеалы учения *цзин цзи*, своеобразные антологии, впитавшие многовековой опыт кит. культуры управления. В них скомпилированы почерпнутые из самых разнообразных источников материалы, представленные по тематич. принципу. Такие книги рассматривались как систематич. пособия по управлению для императора — Сына Неба, представляя ему в сжатой и доступной форме опыт предшествующих поколений.

В совр. кит. яз. бином *цзин цзи* имеет значение «экономика». Для выражения этого зап. понятия сочетание иероглифов *цзин цзи* стало применяться после «революции Мэйдзи» (1867–1868) в Японии, а потом и в Китае. Тенденция к восприятию понятия «политэкономия» как «учения о *цзин цзи*» (*цзинцзисюэ*) утвердилась в нач. XX в. тоже благодаря переводам япон. трудов, но применялись и др. термины. Перевод зап. понятия термином *цзин цзи*, рождавшим у конфуциански образованных ученых ассоциации, связанные со старым значением слова, был вызван отсутствием спец. экономич. терминологии в кит. культуре.

В отличие от англ. термина «economy», к-рый, прежде чем стал обозначением экономич. науки, был неотделим от осмысления собственно экономич. жизни, бином *цзин цзи* обнимал комплекс единого знания в средневековом Китае, включавший экономич. аспект в качестве частного. Это, напр., дало основание Чан Кай-ши выдвинуть тезис об особой во все времена «политич. экономии Китая», сфера к-рой «много шире сферы зап. экономич. учений».

** *Лапина З.Г.* Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985, с. 24–45 и др.; *Чжао Най-туань.* Пи ша лу (Записи [о том, что] рассыпано [как] песок. Библиографич. сб.). Т. 1. Пекин, 1980.

З.Г. Лапина

ЦЗИНЬ ЮЭ-ЛИНЬ

金岳霖

Цзинь Юэ-линь. 07.1895, Чанша пров. Хунань, — 10.1984, Пекин. Философ и логик. Учился в политехнич. ин-те Цинхуа, в Пенсильванском и Колумбийском ун-тах США (1914–1920), где получил степени магистра и д-ра, а также в Англии, Германии, Франции и Италии (1921–1924). После возвращения в Китай (1925) — проф. и декан филос. ф-та ин-та Цинхуа и Объединенного ун-та Юго-Запада, директор Ин-та лит-ры. С 1952 — декан ф-та лит-ры и проф. филос. ф-та Пекинского ун-та, с 1955 — член отд. филос. и обществ. наук АН Китая, зам. директора Ин-та философии, пред. и почетный пред. Кит. об-ва изучения логики, член ВАК Госсовета, ПК ЦК Демократич. лиги Китая, Всекит. комитета НПКСК. Чл. КПК с 1956.

Филос. система Цзинь Юэ-линя сложилась в 30-х гг. под влиянием идей классич. (Д. Юм, И. Кант) и совр. зап. философии (Б. Рассел, неореализм, аналитич. философия). Нек-рые исследователи подчеркивают влияние на него взглядов англ. неогегельянца Т.Х. Грина (T.H. Green), политологич. учению к-рого была посвящена докт. дис. Цзинь Юэ-линя. Онтологич. аспект филос. взглядов Цзинь Юэ-линя изложен в работе «О дао» (1940). **Дао** представлено как верховная концепция или высшая сфера философии, общий путь-закон движения реального мира в целом и всего множества образующих его вещей. Посредством категории *дао* Цзинь Юэ-линь вводит метафизич. понятия «форма» (*ши* [*14*]) и «возможность» (*нэн*): «*Дао* есть форма-возможность». «Возможность» делает каждый конкр. предмет этим конкр. предметом, в категориальном плане она подобна понятию «пневма» (**ци** [**1**]) в интерпретации **неоконфуцианства** XI–XVI вв. или «принципу/закону» (**ли** [**1**]) в совр. метафизич. системе «нового учения о принципе/законе» (*синь ли-сюэ*) **Фэн Ю-ланя**, а также «материи» Аристотеля. Атрибуты, еще не реализовавшиеся в мире, содержит в себе «форма», существующая в неразрывном единстве с «возможностью». Реальный мир неисчерпаем в пространстве и времени. Предел «прошлой бесконечности» именуется «Беспредельным» (*у цзи*) — это «небытие» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**), породившее все вещи. Непрерывно изменяющийся мир движется к «Великому пределу» (**тай цзи**), содержащему «истину, добро и красоту».

Гл. положением гносеологич. теории Цзинь Юэ-линя является признание независимого от человека существования реального мира, к-рый не является продуктом чувств или мыслей познающего субъекта. В кн. «Теория знания» (1983), созданной на основе лекционного курса кон. 30-х гг., он доказывает, что субъект познает мир через обработку личным сознанием некой «данности» (*со юй*), к-рая имеет объективный характер и несет информацию о внеш. мире. «Данность» образует единство содержания познания и его объекта, представления и внеш. предмета или его части. Цзинь Юэ-линь подверг критике субъективно-идеалистич. теории познания, в частности теорию «субъективных форм» Б. Рассела. Отмечал двойственную роль абстрактных понятий, обладающих по отношению к «данности» одновременно дескриптивным («описательно»-копирующим) и нормативным (детерминирующим и упорядочивающим) характером. Различные типы познающих субъектов образуют из «данности» свои специфич. миры, не совпадающие друг с другом. Возможность интерсубъектной коммуникации он объяснял, вводя в свои построения метафизич. сущности *ли* [*1*], образующие неизменяющиеся «связки» между различ. ви́дениями общего. Поскольку идеи и понятия, выражающие эти связки, обладают абстрактным и всеобщим характером, они присущи всем типам познающих субъектов.

Филос. соч. Цзинь Юэ-линя отличают систематичность, акцент на логич. анализе и логич. доказательстве. Его работа «Логика» (1935) открыла путь преподаванию и исследованию дедуктивной, математич. и модальной логики в Китае. После 1949 Цзинь Юэ-линь участвовал в написании учебных пособий по формальной логике, защищал ее от обвинений в метафизичности. В начале 60-х гг. он завершил труд «Философия Рассела», содержащий критич. анализ учения Б. Рассела, прежде всего его теории познания.

В дек. 1985 в Пекине прошла конференция по науч. наследию Цзинь Юэ-линя, на к-рой его филос. взгляды были признаны вершиной немарксистской мысли Китая 30–40-х гг. В июле 1987 под эгидой Ин-та философии АОН Китая создан Науч. фонд Цзинь Юэ-линя.

* *Цзинь Юэ-линь.* Лоцзи (Логика). Пекин, 1935; *он же.* Гуаньюй сысян цзяоюй цзи (Сб. ст. об идеологическом перевоспитании). Пекин, 1952; *он же.* Чжиши лунь (Теория знания). Пекин, 1983; *он же.* Лунь дао (О дао). Пекин, 1987; *он же.* Лосу чжэсюэ (Философия Рассела). Шанхай, 1988; Цзинь Юэ-линь вэнь цзи (Собр. соч. Цзинь Юэ-линя). Ланьчжоу, 1995; ** *Буров В.Г.* Современная китайская философия. М., 1980, с. 89, 181–184, 277; *Ван Чжун-цзян, Ань Цзинь-минь.* Цзинь Юэ-линь чжэсюэ сысян яньцзю (Исследования философских идей Цзинь Юэ-линя). Пекин, 1998; *Ху Вэй-си.* Цзинь Юэ-линь юй Чжунго шичжэнчжуи жэньшилунь (Цзинь Юэ-линь и гносеология китайского позитивизма). Шанхай, 1988; *Ху Цзюнь.* Цзинь Юэ-линь. Тайбэй, 1993; Цзинь Юэ-линь сюэшу сысян яньцзю (Исследования научной мысли Цзинь Юэ-линя). Чэнду, 1987; Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Философский ежегодник Китая), 1990. Шанхай, 1990, с. 280–289; *Чэнь Сяо-лунь.* Чжиши юй чжихуй: Цзинь Юэ-линь чжэсюэ яньцзю (Знание и мудрость: Исследования философии Цзинь Юэ-линя). Пекин, 1997; *Hu Jun.* Jin Yuelin's Theoty of *Dao* // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.), Oxford, 2002, p. 102–123.

А.В. Ломанов

ЦЗИСЯ АКАДЕМИЯ

稷下

Цзися академия, или «Дворец наук (ученый двор) у [зап. ворот] Цзи» (*Цзися сюэ гун*), — древнейшая в Китае научно-филос. академия, созданная правителями гос-ва Ци и действовавшая более столетия (возможно, до 150 лет) со 2-й четверти IV в. до н.э. в Линьцзы, столице гос-ва Ци (совр. г. Цзыбо пров. Шаньдун). Назв. академии связано с ее местоположением в городе, ставшем в то время крупнейшим урбанистич. центром с населением до 300 тыс. чел. В деятельности *Цзися* принимали участие сотни и даже тысячи представителей всех основных филос. школ (за исключением чистых моистов — **мо-цзя**) — **конфуцианства**, **даосизма**, **легизма**, **мин-цзя**, **иньян-цзя** (**Мэнцзы** и **Сюнь-цзы**, Тянь Пянь и Хуань Юань, Шэнь Дао, Сун Цзянь, **Инь Вэнь**, Тянь Ба и Эр Шо, Цзоу Янь и Цзоу Ши). По сообщению **Сыма Цяня** («Ши цзи», гл. 46), 76 виднейших из них правитель Сюань-ван назначил старшими сановниками (*шан да фу*). Обсуждавшаяся в *Цзися* проблематика отражена гл. обр. в энциклопедич. трактате **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.), а также в **«Янь-цзы чунь цю»** («Вёсны и осени Янь-цзы», III–II вв. до н.э.), «Сыма фа» («Законы Сыма», IV в. до н.э.; см. **Бин-цзя**) и др. В условиях официально поощряемой дискуссии в *Цзися* уточнялись теоретич. позиции и рождались первые формы синтеза основных идейных направлений кит. философии. В итоге сложилось и собственно «учение *цзися*» (*цзися-сюэ*), отмеченное общей даос. ориентацией. Его крупнейшими представителями считаются Сун Цзянь и Инь Вэнь (IV в. до н.э.; см. **Сунъинь-сюэпай**), привнесшие в даосизм специфический для созданной ими школы интерес к гносео-психологич. проблематике, что отражено в 36–38 и 49-й главах «Гуань-цзы»: «Синь шу» («Искусство сердца»), «Бай шу» («Чистое сердце») и «Нэй е» («Внутренняя деятельность»).

* Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 288–290; т. 2. М., 1973, с. 25–40, 51–57, 147–149; Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994, с. 132–139; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VII. М., 1996, с. 168–172; ** *Быков Ф.С.* Философская школа «Цзи ся» // ПДВ. 1977, № 2, с. 122–133; *Го Мо-жо.* Бронзовый век. М., 1959, с. 318–361; *он же.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 217–266; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1994, с. 102–118.

А.И. Кобзев

ЦЗИ-ЦЗАН

吉藏

Цзи-цзан, Цзя-сян да-ши («Великий учитель из монастыря Цзясян»). 549, Цзиньлин (совр. Нанкин), — 623, Чанъань. Буд. мыслитель, монах, гл. систематизатор учения школы *саньлунь* (**саньлунь-цзун**). Родовая фамилия — Ань (от Аньси — Парфия, откуда его семья была родом). Свое имя Цзи-цзан получил от Парамартхи (Чжэнь-ди, буд. переводчик и миссионер), с к-рым был знаком его отец. В возрасте семи лет родители отправили Цзи-цзана в монастырь Синхуан, где его наставником стал Фа-лан. На протяжении ряда лет собирал буд. соч. и коммент. к ним, впоследствии занялся их систематизацией. На протяжении 15 лет жил в Хуйцзи (совр. пров. Чжэцзян, уезд Шаосин) в монастыре Цзясян-сы, расположенном на горе Циньван. Здесь Цзи-цзан занимался активной проповеднической и коммент. деятельностью. В 606 по приказу императора поселился в столичном монастыре Хуйжи-сы, а затем — в Жиянь-сы. Был одним из десяти монахов, к-рым император Гао-цзу присвоил титул «высокодобродетельный» (*да дэ*; см. **Дэ** [**1**]).

К наст. времени известно 38 произв. Цзи-цзана общим объемом более 170 цзюаней (свитков). Из них 11 произв. объемом более 33 цз. утеряно. Осн. сочинения — «Сокровенный смысл трех шастр» («Сань лунь сюань и»), «Смысл двух истин» («Эр ди и»), «Рассуждения о сокровенном в махаяне» («Да шэн сюань лунь»), «Пространный комментарий к „Махапраджняпарамита-сутре“» («Да пинь цзин гуан шу»), «Толковый комментарий к сутре о Вималакирти» («Вэймо цзин и шу»), «Комментарий к „Шастре о срединном [ви́дении]“» («Чжун лунь шу»), «Комментарий к „Шастре в ста [строфах]“» («Бай лунь шу») и «Комментарий к „Шастре двенадцати врат“» («Ши эр мэнь шу»). В соч. Цзи-цзана содержится богатый материал по истории кит. **буддизма** и его школ, традиц. кит. (**конфуцианству**, **даосизму**) и инд. философии (брахманизму, джайнизму, адживике и др.).

Цзи-цзан продолжил разработку осн. положений учения мадхьямики. В качестве осн. методологич. приема Цзи-цзан использовал доктрину «устранение ложных [учений], выявление правильного [учения]» (*по се сянь чжэн*), согласно к-рой ложными признавались все учения, не соответствующие мадхьямике. «Выявление правильного» предполагало рассмотрение реальности с позиций «пустоты» (санскр. шунья, кит. **кун** [**1**]), «двух истин» (**эр ди**), «срединного пути» (**чжун дао**). Следуя учению мадхьямики, Цзи-цзан рассматривал «пустоту» через взаимозависимость и взаимообусловленность дхарм (**фа** [**1**]), среди к-рых нет ни одной самосущей. Развивал учение о «восьми отрицаниях» (*ба бу*), к-рое впервые встречается в соч. Нагарджуны «Мула-мадхьмика-карики» («Коренные строфы о срединном видении») и подробно обосновывается в комментариях Пингалы к «Мадхьямика-шастре» («Чжун [гуань] лунь» — «Шастра о срединном [ви́дении]») Нагарджуны (см. **Ба бу чжун дао**).

На основании учения о «двух истинах» (*эр ди*), сформулированного в инд. буддизме, применяя метод «чатушкотика» (*сы цзюй*, буд. логическая тетралемма), Цзи-цзан выдвинул теорию «трех видов двух истин» (*сань чжун эр ди*) и «четырех видов двух истин» (*сы чжун эр ди*). Развил мадхьямиковскую концепцию «срединного пути» в теории «видов срединного пути». Поддерживал идею наличия «природы будды» (*фо син*) во всех живых существах и неодушевленных объектах. Придерживался широко распространенной в буддизме концепции «двух канонов, трех поворотов [колеса Учения/Дхармы]» (*эр цзан сань лунь*). «Два канона» — это «палийский канон», неполное учение, буддизм хинаяны, и т.н. «санскритский канон» — «канон бодхисаттв», полное учение, буддизм махаяны. «Три поворота [колеса Учения/Дхармы]» — три этапа, к-рые проходит буд. учение в своем развитии. Считал, что три колесницы спасения (трияна, **сань шэн**) — шравака-яна (колесница мирян, «слушающих учение», идущих к освобождению под руководством наставников), пратьекабудда-яна (колесница монахов, самостоятельно достигающих нирваны) и бодхисаттва-яна (колесница совершенных существ, давших обет привести в нирвану все живое) — равноценны.

* ТСД. Т. 42, 45; Чжунго фо-цзяо цзыляо сюаньбянь (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Т. 2, ч. 1. Пекин, 1983; *Chan Wing-tsit.* A Source Book of Chinese Philosophy. Princ., L., 1963,

р. 357–369; ** *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1987; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Тан Юн-тун.* Суй Тан фо-цзяо ши гао (Очерки по истории буддизма [династий] Суй и Тан). Пекин, 1982; *Хань Тин-цзе.* Цзи-цзан саньлунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзи-цзана). Пекин, 1987; *Chen K.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964; *Cheng Hsueh-li.* Chi-Tsang's Treatment of Metaphysical Issues // JCP. 1981, vol. 8; *idem.* Truth and Logic in San-lun Madhyamika Buddhism // International Philosophical Quarterly. 1981, vol. XXI, № 3; *Fox A.* Self-Reflection in the Sanlun Tradition: Madhyamika as the "Deconstructive Conscience" of Buddhism // JCP. 1992, vol. 19; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 2. Princ., 1953; *Koseki A.K.* Chi-tsang's Sheng-man pao k'u: The True Dharma // PEW. 1984, vol. XXXIV, № 1; *idem.* The Concept of Practice in San-lun Thought. Chi-tsang and the Concurrent Insight of the Two Truths // PEW. 1981, vol. XXXI, № 4; *Liu M.-W.* Madhyamaka Thought in China. Leiden, 1994; *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. Leiden, 1967; *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Hononulu, 1956.

М.В. Анашина

ЦЗИ ШЭНЬ ЧЭН ФО

即身成佛

Цзи шэнь чэн фо — «Стать буддой в данном теле». Осн. тезис одной из школ кит. **буддизма** направления ваджраяны — **ми-цзун**. Предполагает достижение гл. сотериологич. цели — обретение нирваны (см. **Непань**) в течение одной жизни или «в данном теле» — *цзи шэнь*. Религ. практика *ми-цзун* предполагает преобразование различных аспектов сознания **синь** [**1**] из омраченного состояния в чистое и имеет развернутое филос. обоснование.

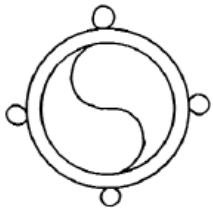
* ТСД. Т. 23; ** *Фан Ли-тянь.* Чжунго фо-цзяо чжэсюэ яои (Основной смысл китайской буддийской философии). Пекин, 1995; *Чэн Чжи-лян, Хуан Мин-чжэ.* Чжунго фо-цзя (Школы китайского буддизма). Пекин, 1995; *Chou Yi-liang.* Tantrism in China // Harvard Journal of Asiatic Studies. Camb., 1945, vol. 8, № 3, 4.

Л.Л. Ветлужская

ЦЗОУ ЯНЬ

鄒衍

Цзоу Янь, Цзоу-цзы. 305–240. Ведущий представитель филос. направления **иньян-цзя**. Принадлежал к школе *цзися-сюэ*, сложившейся в **Цзися академии**. Сведения о взглядах и жизни Цзоу Яня сохранились гл. обр. в **«Ши цзи» Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.), **«Хань шу»** (I в. н.э.), «Лунь хэн» **Ван Чуна** (I в.) и нек-рых фрагментах **«Люй-ши чунь цю»** (III в. до н.э.). Как ученый Цзоу Янь пользовался большим авторитетом — именовался «Янем, обсуждающим Небо (**тянь** [**1**])» (*Тань тянь Янь*), с почетом принимался в царствах Вэй, Чжао, Янь и др. Был учителем Чжао-вана, правителя царства Янь.



Цзоу Яню приписывается разработка доктрины, увязавшей концепцию взаимодействия полярных космич. сил **инь–ян** с идеей циклич. порядка «пяти элементов» (**у син**), хотя в сохранившихся свидетельствах о его взглядах концепция *инь–ян* не упоминается. Система *у син* представлена у него в тезисе о «концах и началах в [циркуляции] пяти благодатей» (*у дэ чжун ши*; см. **Дэ** [**1**]) как универсальных первоэлементов/фаз, в ходе космогенеза возникающих вслед за «разделением неба и земли» и обусловливающих характер и порядок смены мировых эпох. Цзоу Янь распространил идею цикличности *у дэ* на истор. процесс, связав ее с этапами расцвета и деградации правящих династий и об-ва в целом. Взгляды Цзоу Яня получили развитие в философии **Дун Чжун-шу**

(II в. до н.э.), в религиозно-оккультной традиции (*чэнь вэй, вэй шу*), связанной с гадательной практикой, а также в средневек. историософских концепциях. Опираясь на нумерологич. (**сяншучжи-сюэ**) расчеты, Цзоу Янь развил схему **Мэнцзы** (VI–III вв. до н.э.), определяющую строение и размеры территории «Срединных государств» (древнекит. царств), представленной как девятиклеточный квадрат со стороной 9 тыс. *ли* (возможные в то время значения *ли* — 477,84–497,70 *м*). Цзоу Янь объявил эту территорию $^1/_9$ одного из девяти «[мировых] материков» и $^1/_{81}$ всей Поднебесной. Подстановка в схему Цзоу Яня числовых данных Мэнцзы определяет Поднебесную как квадрат со стороной 27 тыс. *ли*, что близко данным, сообщенным в «Люй-ши чунь цю» (XIII, 1) и **«Хуайнань-цзы»** (цз. 4), — 28 тыс. *ли* с востока на запад, 26 тыс. *ли* с юга на север — и реальному диаметру Земли. Источник этих данных остается загадкой для исследователей.

В «Хань шу», в библиографич. разделе «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах») среди произведений философов *иньян-цзя* указаны два принадлежащих Цзоу Яню: «Цзоу-цзы» («[Трактат] Учителя Цзоу») из 49 глав (*пянь*) и «Цзоу-цзы чжун ши» («[Трактат] Учителя Цзоу о концах и началах») из 56 глав, к-рые оба ныне утрачены.

* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 275–278, указ.; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VII, М., 1996, с. 168–171; Люйши чуньцю (Вёсны и осени господина Люя). М., 2001, с. 181–183; Хуайнаньцзы (Философы из Хуайнани). М., 2004, с. 51–86; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической философской мысли в Китае. М., 1966, с. 162–169; *Кобзев А.И.* Актуальные проблемы истории и теории традиционной китайской науки // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. М., 1987, с. 27–29; *он же.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 343–345; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 159–160; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Princ., 1952, p. 159–169.

См. также лит-ру к ст.: **Иньян-цзя.**

А.И. Кобзев

«ЦЗО ЧЖУАНЬ»

左傳

«Цзо чжуань» — «Комментарий Цзо», др. назв. «Чунь цю Цзо-ши чжуань» («Комментарий г-на Цзо к „Вёснам и осеням“»), «Цзо-ши чунь цю» («„Вёсны и осени“ г-на Цзо»). Историч. памятник, входящий в число основополагающих канонов **конфуцианства** (см. **«Ши сань цзин»**) и интегрированный «школой канонов в древних знаках» (*гувэньцзин-сюэ*; см. **Цзин-сюэ**). Вопрос об аутентичности дискуссионен. Согласно **«Хань шу»** (I в.), его автором является Цзо Цюмин (кон. VI — V в. до н.э.), историограф гос-ва Лу. В эпоху Цин (1644–1911) каноноведы считали, что текст «Цзо чжуани» скорректирован Лю Синем (I в.). По одной из совр. версий, текст составлен в период Чжань-го (Сражающиеся царства, V–III вв. до н.э.) по материалам летописей различных древнекит. царств. Дошедшая до нас редакция восходит, вероятно, к I в. до н.э. Традиция признает «Цзо чжуань» комментарием к **«Чунь цю»** — канонизированной летописи гос-ва Лу, составление к-рой приписывается **Конфуцию**. Трактовка и подробности описываемых событий часто отличны от тех, что представлены в др. комментариях к «Чунь цю» — «Гулян чжуань» и **«Гунъян чжуань»**, также входящих в состав «Тринадцати канонов» («Ши сань цзин») конф. классики.

Текст составлен в виде летописи, охватывающей события с 722 по 462 до н.э. (период, на 17/19 лет больший, чем в «Чунь цю»). Содержит гл. обр. описания историч. событий и диалоги историч. лиц, раскрывающие мировоззрение, натурфилос. и религ. представления, этич. взгляды древних конфуцианцев. Является важным источником по истории взаимоотношений древнекит. гос-в, их культуры и хозяйств. жизни. Материалы «Цзо чжуани» позволяют также судить об истоках и принципах применения в древнем Китае натурфилос. доктрин для обоснований практич. решений в политич. и социально-экономич. областях. Осн. коммент. лит-ра: «Чунь цю Цзо-ши цзин чжуань цзи цзе» («Собрание

разъяснений Комментария г-на Цзо к канону „Вёсны и осени“») Ду Юя (III в.), «Чунь цю Цзо чжуань чжэн и» («Правильный смысл Комментария Цзо к „Вёснам и осеням“») Кун Ин-да (кон. VI — нач. VII в.) — обе книги вошли в нормативный сб. «Ши сань цзин чжу шу» («Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями»); «Чунь цю Цзо чжуань гу» («Исследование Комментария Цзо к „Вёснам и осеням“») **Хун Лян-цзи** (кон. XVIII — XIX в.) и др. «Собрание разъяснений» Ду Юя часто публикуются с комментариями Линь Яо-соу (XII в.).

* Цзо чжуань и вэнь («Комментарий Цзо» с переводом [на современный китайский язык]) / Пер. Шэнь Юй-чэна. Пекин, 1981; Из «Цзо чжуани» / Пер. Л.Д. Позднеевой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Цзо чжуань (отрывок) / Пер. В.А. Рубина // Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967; Цзо чжуань (цз. 1–6 / Пер. Е.П. Синицына) // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973; *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. V, pt I–II. Hong Kong, 1960; ** *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999, с. 159–248; Чунь цю Цзо чжуань цыдянь (Словарь-справочник к «Вёснам и осеням» и «Комментарию Цзо») / Сост. Ян Боцзюнь, Сюй Ти. Пекин, 1985; *Fraser E.D.H.* Index to the Tso Chuan. London — New York — Shanghai. 1930; *Karlgren B.* On the Authenticity and Nature of the Tso Chuan // Göteborg högskolas arsskrift. 1926. Vol. 32.

А.Г. Юркевич

ЦЗУН-МИ

宗密

Цзун-ми. 780–841. 5-й патриарх буд. школы **хуаянь-цзун** и одновременно 4-й патриарх направления *хэцзэ* **чань школы**. Иногда именуется Гуй-фэн Цзун-ми (Цзун-ми с Пика Нефритового Скипетра — по назв. пика в горах Чжуннаньшань пров. Шэньси, где находился монастырь Цаотан-сы, в к-ром жил Цзун-ми). Важнейшие из его многочисл. (ок. 200 цзюаней-свитков) филос. соч. — «Юань жэнь лунь» («Суждения о началах человека») и «Чань юань чжу цюань цзи ду сюй» («Предисловие к Полному собранию сочинений об истоках чаньского созерцания»). Он составил также утраченный ныне сб. «Чань цзан» («Чаньская сокровищница») — дополнение к Трипитаке («Да цзан цзин»).

Цзун-ми разработал учение, призванное объединить школы кит. **буддизма** под главенством *хуаянь*. Психотехнику чань-буддизма (*чань* — «созерцание») он рассматривал как форму практич. реализации философии (*цзяо*) *хуаянь*, выдвинув тезис о «единстве учения и созерцания» (*цзяо чань и чжи*). В «Юань жэнь лунь» история буд. философии рассматривается как движение от низших форм к доктрине *хуаянь* — абсолютно совершенному учению, синтезирующему элементы истинного знания, к-рые содержатся в др. учениях, и вместе с тем их превосходящему. Движение к более совершенному знанию описывается в хронологич. последовательности: каждое последующее учение включает в себя положительные моменты предыдущего. «Низшие» учения для Цзун-ми — **конфуцианство** и **даосизм**, рассматриваемые вне хронологич. связи; затем следуют «учение небожителей» (*жэнь тянь цзяо*) — воспринятые на примитивном уровне нормы буд. вероучения; хинаяна (*сяо шэн*); махаянские школы (*да шэн*) — виджнянавада (см. **Вэйши-цзун**), мадхьямика (см. **Саньлунь-цзун**; по Цзун-ми, *по сян цзяо* — «учение о разрушении свойств [дхарм]») и выделяемое из махаяны учение школы *хуаянь*. Концепция Цзун-ми конкретизировала и рационализировала классификац. схему, предложенную **Фа-цзаном** (VII–VIII вв.) в доктрине *у цзяо* («пять учений»).

* ТСД. Т. 45, № 188. Токио, 1968; *Цзун-ми.* О началах человека (Юань жэнь лунь) / Пер. Е.А. Торчинова // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992, с. 72–100; *он же.* Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин / Пер. К.Ю. Солонина // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992, с. 100–128; вып. 2. СПб., 1993, с. 99–127; *Нань Тин.* Биография великого учителя с Пика Нефритового Скипетра / Пер. К.Ю. Солонина // Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992, с. 128–130; *Цзун-ми.* Чаньские истины / Пер. Е.А. Торчинова, К.Ю. Солонина. СПб., 1998; ** *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993, с. 119–121; *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы Хуаянь. Новосиб.,

1982; Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань. Сюй бянь (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнения). Кн. 3. Цзинань, 1982, с. 83–138; *Jan Jun-hua*. Tsung-mi: His Analysis of Ch'an Buddhism // T'P. 1972, vol. 58, № 4; *Verdu A.* Dialectical Aspects in Buddhist Thought: Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism. Kansas — New York, [1974].

Е.А. Торчинов

ЦЗУНХЭН-ЦЗЯ

縱橫家

Цзунхэн-цзя — «школа [союзов] по вертикали и горизонтали» («школа продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политич. связей]», «школа дипломатов»). Филос. школа, в V–III вв. до н.э. объединявшая теоретиков и практиков дипломатии — советников удельных владетелей. Лю Синь квалифицировал ее как самостоятельное течение в числе ведущих «девяти направлений, десяти школ» филос. мысли периода Чжань-го (Сражающиеся царства). Гл. представителями *цзунхэн-цзя*, согласно **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.), были Су Цинь и Чжан И. Объединение царств Юга и Севера называлось «союзом по вертикали» (*хэ цзун*), Запада и Востока — «соединением по горизонтали» (*лянь хэн*). Су Цинь пытался создать «союз [шести царств] по вертикали» (*хэ цзун*) — с юга на север: Янь, Чжао, Хань, Вэй, Ци и Чу для противостояния царству Цинь. Чжан И, разрушая «союз по вертикали», стремился шесть царств «соединить по горизонтали» (*лянь хэн*) — с запада на восток, чтобы они служили интересам Цинь. Группировки сторонников двух дипломатов и были объединены названием *цзунхэн-цзя*. Основополагающим трактатом *цзунхэн-цзя*, согласно «Суй шу» («Книга [об эпохе] Суй»), является **«Гуй-гу-цзы»**, причисляемый также к **даосизму**. Деятельность и взгляды представителей *цзунхэн-цзя* описаны в **«Чжань го цэ»** («Планах Сражающихся царств»). В 1973 во время раскопок в Мавандуе (близ Чанша пров. Хунань) найден свиток «Чжань го цзун хэн цзя шу» («Книга школы дипломатов [периода] Сражающихся царств»), сходный с совр. текстом «Чжань го цэ». В библиографич. разделе **«Хань шу»** «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах») перечислены 12 произведений представителей *цзунхэн-цзя* общим объемом в 107 *пяней* (глав).

См. лит-ру к ст.: **«Гуй-гу-цзы»**; **«Чжань го цэ»**.

А.Г. Юркевич

ЦЗЫ ЖАНЬ

自然

Цзы жань — «естественность». Понятие классической кит., прежде всего даос. философии (см. **Даосизм**). Возможные варианты перевода — «спонтанность», «естество», «само собой», «исходить из самого себя». В **«Дао дэ цзине»** (IV в. до н.э.) несет идею несотворенности сущего, к-рое «постоянно исходит из самого себя без приказа» (§ 51). Там же (§ 25) *цзы жань* выступает атрибутом **дао,** к-рое «следует самому себе» (в нек-рых переводах на зап. языки — «следует естественности», что представляется не совсем точным, т.к. *дао* в таком случае выступает подчиненным некой отдельной сущности). У **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.) понятие *цзы жань* выражает отсутствие произвольности и целеполагания в воспроизводстве сущего как процессе «порождения, не [преследующего каких-либо] интересов» («Чжуан-цзы», гл. 5). Легист **Хань Фэй** (III в. до н.э.) использовал словосочетание *цзы жань* в даос. толковании для обозначения причины появления «принципов» (**ли** [**1**]) как неких законов структурирования конкретных явлений вещного мира (**«Хань Фэй-цзы»**, гл. 6). В **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.) *цзы жань* выражает даос. идеал управления и социального поведения: «дела Поднебесной» не подлежат произвольному упорядочению и могут быть улажены лишь при условии «следования их естественности».

Из конф. мыслителей рубежа н.э. наибольшее внимание понятию *цзы жань* уделил **Ван Чун**, поставивший это слово в назв. одной из глав трактата «Лунь хэн» («Взвешивание суждений»). Он унаследовал даос. трактовку *цзы жань* как закона возникновения и развития мира, толкуя «недеяние» (**у вэй**) как

синоним «естественности». В то же время он подверг критике даосов за абсолютизацию этих принципов применительно к человеч. бытию и отказ от поверки их опытом. По Ван Чуну, в человеч. практике «естественности должны помогать [целенаправленные] действия».

Категория *цзы жань* играла существ. роль в рамках филос. направления **сюань-сюэ** («учение о сокровенном»). **Ван Би** противопоставлял искусственность конф. «гуманности» (**жэнь** [**2**]) «естественности Неба (**тянь** [**1**]) и Земли», т.е. гл. природных начал, к-рые «не действуют и не творят», давая возможность «десяти тысячам вещей (*вань у*; см. **У** [3]) самостоятельно регулировать друг друга» («Лао-цзы чжу», *чжан* 5). В учении Цзи Кана (III в. н.э.) «естественность» следования человеч. желаниям рассматривается как истинная норма социального регулирования, к-рой противоречит принудительное подчинение предписаниям конф. канонов («Нань цзы жань хао сюэ лунь»). **Го Сян** (III–IV вв.) толковал восприятие «небесной речи» (*тянь янь*), к к-рой глухи органы чувств, т.е. информации об умонепостигаемых глубинах мироздания, как «прозрение» его «естественности». В учениях отд. мыслителей *сюань-сюэ*, напр. Хэ Яня (кон. II — III в.), *цзы жань* выступало не атрибутом, а непосредств. эквивалентом *дао* («У мин лунь»).

Эта идея вошла в систему взглядов одного из основоположников **неоконфуцианства Чэн И** (XI в.) («И шу», цз. 12). У **Ван Ян-мина** (кон. XV — нач. XVI в.) *цзы жань* стало выражением саморефлективности «благосмыслия» (**лян чжи**) — врожденного «знания блага» и одновременно высшего принципа бытия человека и мира. В XVIII в. **Дай Чжэнь** отождествил *цзы жань* с «необходимостью» (*би жань*), приведя в пример «естественность» кровотока («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», гл. «Ли»).

В совр. кит. яз. слово *цзыжань* имеет значения «природа», «естественный», «натуральный» и широко применяется для образования науч. терминов и терминологич. словосочетаний, напр. *цзыжань кэсюэ* («естеств. науки, естествознание»), *цзыжань чжэсюэ* («натурфилософия»), *цзыжаньчжуи* («натурализм»), *цзыжань цзинцзи* («натуральное хозяйство») и т.п.

** Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Том по истории китайской философии) // Чжэсюэ да цыдянь (Большой философский словарь). Шанхай, 1985, с. 251; *Юй Тун*. Чжунго чжэсюэ даган (Основы китайской философии). Кн. 2. Пекин, 1958, с. 425–435; *Morgan E.* Tao, the Great Luminant. Essays from Huainan-tzu. L., 1933, p. 1–45.

См. также лит-ру к ст.: **Даосизм**.

А.Г. Юркевич

ЦЗЫМЭН-СЮЭПАЙ

子孟學派

Цзымэн-сюэпай — «школа Цзы [Сы] — Мэн[-цзы]». Одна из восьми филос. школ, на к-рые, согласно свидетельству памятника **«Хань Фэй-цзы»**, разделилось раннее **конфуцианство** после смерти **Конфуция**. Существовала в V–III вв. до н.э. Гл. ее представителями были внук Конфуция — Цзы Сы и ученик его учеников — Мэн-цзы. Осн. произв., в к-рых изложено их учение, являются трактаты **«Чжун юн»**, приписываемый традицией, начиная с **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.), кисти Цзы Сы, и «Мэн-цзы». Гл. тезис школы — положение о необходимости придерживаться «середины» и терпимости в отношениях между правителями и подданными. Следуя заветам Конфуция о том, что «согласие является наивысшим богатством», Цзы Сы и Мэн-цзы выступали против «крайностей» в политике правителей. Цзы Сы добивался «согласия в середине», благодаря чему «все вещи в природе найдут свое место и будут пребывать в спокойствии». Обеспечить согласие в об-ве призваны **цзюнь цзы** — «благородные мужи» посредством «добродетельного правления» в Поднебесной, к-рое Мэн-цзы позднее охарактеризовал как «человеколюбивое правление» (*жэнь чжэн*). В его основе — принципы «справедливости [совершенного] правителя (*ван* [*1*])». Такое правление призвано исключить стремление людей к корысти и причинение зла ближнему. «Правление вана» (*ван дао*) предполагало строгую, стабильную социальную иерархию, не допускало перехода

из одной социальной страты в другую, требовало взаимной терпимости людей и исключало ропот на Небо (**тянь** [**1**]) за свою судьбу.

Для достижения такого социально-нравств. состояния необходимо постоянное персональное самосовершенствование. Его возможность заключена в добрых врожденных началах человека, — все дурные качества порождены обстоятельствами. В душе человека не заложено и крупицы дурного, учил Цзы Сы. В результате самосовершенствования устраняются все внеш. возбудители дурных наклонностей. В результате человек сосредоточивается на своем внутр. добродетельном «я», к-рое в этом случае стремится к постижению высшей, «небесной» нравственности — **чэн** [**1**] («искренности», «истинности», «подлинности»). Это всеобщий, априорно данный человеку закон, постижение к-рого позволяет установить на земле мир и гармонию. «*Чэн* [*1*] — это начало и конец всех вещей», — утверждал Цзы Сы. *Чэн* [*1*] не просто начало всего сущего — оно «предшествует» ему. Поэтому постижение *чэн* [*1*], достижение его «пределов» есть достижение «пределов» «небесного» начала, а также полное раскрытие природы (**син** [**1**]) человека, его характера и природы вещей. В этом акте реализуется единство человека и «тьмы вещей», когда вещи «находятся во мне». Достижение состояния *чэн* [*1*], полное раскрытие природы вещей означает и слияние с Небом. Т.о., в учении Цзы Сы — Мэн-цзы получают развитие и обоснование только намеченные у Конфуция тезисы о единстве человека и Неба.

Др. путем к постижению *чэн* [*1*] учение Цзы Сы — Мэн-цзы считало познание. Его процесс подразделен на пять этапов: всестороннее изучение; выяснение неясного у других (знающих); тщательное размышление; определение (суждение); реализация познанного. Представления о пяти ступенях познания развивали лапидарные указания Конфуция на то, что «учение без размышления бесплодно», а «размышления без учения» бесполезны. Процесс самосовершенствования Цзы Сы и Мэн-цзы увязали с «велениями Неба» (*тянь мин*; см. **Мин** [**1**]), категориями **дэ** [**1**] и **дао**. Человек, восходящий по ступеням познания и самосовершенствующийся, тем самым исполняет «веления Неба», проникаясь «добродетелью» — *дэ* [*1*] и постигая *дао*. Прошедшим этот путь будет «легко управлять Поднебесной». И Цзы Сы, и Мэн-цзы основой основ такого правления считали принцип «человеколюбия» (**жэнь** [**2**]).

Учение Цзы Сы — Мэн-цзы оказало огромное влияние на дальнейшее развитие конфуцианства. «Чжун юн» и «Мэн-цзы» стали одними из самых почитаемых конфуцианцами классич. книг, войдя в состав «Четверокнижия» («Сы шу»).

** Китайская философия. М., 1988, с. 87–99; *Ян Юн-го.* История китайской идеологии. М., 1957, с. 173–225.

См. также лит-ру к ст.: **«Чжун юн»**; **Мэн-цзы**.

В.Ф. Феоктистов

Цзы Сы — Мэн-цзы школа *см.* **Цзымэн-сюэпай**

ЦЗЫ ЧАНЬ

子產

Цзы Чань, Гунсунь Цяо, Гунсунь Чэн. 580? —522 до н.э. Первый советник правителя царства Чжэн, легист-практик. Сведения о жизни и деятельности Цзы Чаня содержатся преимущественно в **«Цзо чжуани»** (V–IV вв. до н.э.). Выходец из аристократич. рода царства Чжэн. В 554 до н.э. стал советником, в 543 — первым советником. Ввел единые законы и уложение о наказаниях (*син шу*), текст к-рых был отлит на бронзовых треножниках. Провел размежевание пахотных полей, означавшее окончание периодич. переделов земли и передачу участков в частную собственность. Издал указ о разделении населения на группы по пять семей, связанных системой взаимной ответственности. Упорядочил налогообложение, административное управление на части территории царства, подчинив «единому закону» (т.е. гос. администрации) центр, города и пограничные р-ны. Предложил принцип выдвижения на высшие должности, в основе к-рого лежало не происхождение, а «преданность» (*чжун* [*2*]; см. **Чжун шу**) государю и честность. Был инициатором эдикта о введении форменной одежды для чиновни-

ков. Цзы Чаню приписывается высказывание, отразившее легистский утилитаризм и впоследствии часто фигурировавшее в произв. мыслителей, симпатизировавших нек-рым доктринам **легизма**: «Путь Неба (небесное **дао**) далек, а путь человека (человеческое *дао*) близок и не является его продолжением».

Согласно Цзы Чаню, «[необходимо, чтобы народ] испытывал благоговейных страх перед властью правителя, подчинялся его указам, почитал знатных, прислуживал старшим, проявлял нежную заботу о родственниках». Высказывание Цзы Чаня, содержащее нек-рые идеи, близкие **конфуцианству**: «благопристойность» (**ли** [**1**]) — это «канон (*цзин* [*1*]; см. **Цзин—вэй**) Неба, должная справедливость (**и** [**1**]) земли и действенность (*син* [*3*]; см. **У син**; **Чжи—син**) народа», — согласуется с его политич. шагами, направленными против наследств. аристократии, но принимавшими во внимание интересы среднего звена патронимии — глав и части членов общин, новой имуществ. знати как союзников центр. власти.

** *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981, с. 45–50 и др.; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999, с. 227–241, указ.; *Ао Ли-нун.* Цзы Чань (Гунсунь Цяо) // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань. Сюй бянь (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Т. 1. Цзинань, 1982; *Чжэн Кэ-тан.* Цзы Чань пин чжуань (Критическая биография Цзы Чаня). Шанхай, 1941; *Eichler E.H.* The Life of Tsze-ch'an // China Review. 1886–1887, p. 12–23, 65–78; *Parker E.H.* What We May Learn from Ancient Chinese Statesmen // Asiatic Quarterly Review. 1903, № 53, p. 100–130; *Rubin V.A.* Tzu-ch'an and the City of Ancient China // T'P. 1965, vol. 52, livr. 1–3.

Л.С. Переломов

ЦЗЮНЬ ЦЗЫ

君子

Цзюнь цзы — «благородный/совершенный муж»; исходное значение — «дитя правителя». Синонимы — «великий человек» (*да жэнь*), «гуманный человек» (*жэнь жэнь*). Норматив конф. личности, впервые представленный в **«Лунь юе»**, носитель совокупности конф. добродетелей (см. **Конфуцианство**). Противопоставляется «ничтожному человеку», «маленькому человеку» (*сяо жэнь*), воплощению эгоистич. прагматизма, неспособному выйти за рамки своей практич. специализации («орудийности» — **ци** [**2**]) и преодолеть духовно-нравств. ограниченность. У **Конфуция** понятие *цзюнь цзы* соотносится с личностью правителя или представителя социальных верхов («благородный муж»); впоследствии оно приобретает более общий характер («совершенный муж»). В иерархии человеч. существ *цзюнь цзы* стоит ниже «совершенномудрого» (**шэн** [**1**]), но так же своей «благодатью/добродетелью» (**дэ** [**1**]) способен воздействовать на «маленьких людей», как ветер — на траву. Его важнейшее качество — «неорудийность» (*бу ци*), т.е., с одной стороны, духовно-нравств. и поведенч. автономия, с другой — приверженность **дао**, а не предметным реалиям (*ци* [*2*]). Наделенный «знанием предопределения (**мин** [**1**])», *цзюнь цзы* стоически держится своего пути, предполагающего активную деятельность при торжестве *дао* в Поднебесной и «сокрытость», удаление от дел — при отсутствии *дао*.

* Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М., 1972, 1973, указ. (Человек благородный); Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; Конфуцианство в Китае. М., 1982; *Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 1. СПб., 2001, с. 173–222; Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983; Личность в традиционном Китае. М., 1992; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999.

А.И. Кобзев

ЦЗЮ ЧОУ

九疇

Цзю чоу — «девять разделов», или, полное назв., «девять предначертаний Великого плана» (*хун фань цзю чоу*). Обозначение принципов поддержания гармоничного обществ. порядка, изложенных в гл. «Хун фань» («Великий/Величественный план», «Всеобъемлющий образец», «Великие правила») конф. канона **«Шу цзин»** (см. **Конфуцианство**). Слово *чоу* [*2*] в старом лит. яз. *вэньяне* имеет несколько смыслов, в осн. восходящих к древнему значению «[размежеванное] поле» и подразумевающих гл. обр. упорядоченную разграниченность. Согласно «Шу цзину», *цзю чоу* были дарованы Небом полумифич. «совершенномудрому» (**шэн** [**1**]) правителю древности Юю (по традиц. версии — XXIII в. до н.э.). По преданию, изложенному в комментариях к **«Си цы чжуани»** (IV в. до н.э.), автором к-рых считается Кун Ань-го (II в. до н.э.), *цзю чоу* открылись Юю в узорах на спине волшебной черепахи, вышедшей из вод реки Ло (см. **Хэ ту**, **ло шу**). После падения гос-ва Шан-Инь и воцарения дин. Чжоу (XII/XI в. до н.э.) *цзю чоу* были якобы сообщены князем удела Цзи (Цзи-цзы) чжоускому У-вану, поэтому *цзю чоу* называют также «цзиское предначертание» (*цзи чоу*).

Цзю чоу заключаются в следующем: 1) опора на «пять элементов», т.е. взгляд на связи между вещами в окружающем мире сквозь призму классификац. схемы **у син**; 2) «почтительное использование пяти дел», т.е. возможностей, к-рые дают человеку его внеш. облик, речь, зрение, слух и мышление; им соответствуют такие должные качества, как строгость поведения, аккуратность, прозорливость, осмотрительность и мудрость; 3) «неукоснительное исполнение восьми дел управления»: дела, связанные с продовольствием; с товарами; жертвоприношения; дела, подначальные ведомству обществ. работ; дела ведомства ритуалов и просвещения; дела ведомства суда и наказаний; прием (гос.) гостей; военные дела; 4) «упорядоченное использование пяти источников исчисления времени»: лет, месяцев, дней, созвездий и знаков зодиака, календарных вычислений; 5) «созидание Священного предела», т.е. предельное укрепление монаршей власти посредством добродетелей правителя, приближения им добродетельных и способных людей, беспристрастности и т.п.; 6) «соблюдение трех добродетелей»: «[делать вещи] правильными и прямыми», «быть твердым» в случае сопротивления воле правителя и «быть мягким» в отношении послушных, «знатных и просвещенных»; 7) «разрешение сомнений» посредством гадательной практики и совещаний с сановниками и народом; 8) «использование природных знамений» — течение природных процессов говорит об ошибках правителя или о должном его поведении; 9) «стремление к пяти [проявлениям] счастья и избегание шести крайностей», где к проявлениям счастья отнесены долголетие, богатство, здоровье и спокойствие, любовь к целомудрию, спокойная кончина, а к «крайностям» (несчастьям) — сокращенная бедствиями жизнь, болезни, горести, нищета, телесное уродство и слабоумие.

Цзю чоу выражают систему ценностей, ставшую базовой для конфуцианства при всех различиях в ее толкованиях в те или иные эпохи разными его течениями. Орг-ция *цзю чоу* по девятеричной канонич. (*цзин* [*1*], см. **Цзин—вэй**) схеме говорит о нормативности этих ценностей и отражает представления о гармоничном космосе, все элементы к-рого подчинены системе связей, охватывающей также социальные отношения и любые проявления жизнедеятельности человека (см. также **Сяншучжи-сюэ**). Взгляды, лежащие в основе учения о *цзю чоу*, во II в. до н.э. послужили базой доктрины «взаимного реагирования Неба и человека» (см. **Тянь** [**1**]). В совр. кит. яз. слово *фаньчоу* — сокращенное словосочетание *хун фань цзю чоу* — имеет значение «категория» (филос.).

* Шу цзин. Гл. «Великий закон» / Пер. С. Кучеры // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972; *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. III, pt 2. Hongkong, London, 1865, p. 320–344; The Book of Documents / Tr. by B. Karlgren // The Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1950, № 22, p. 29–35; ** *Васильев К.В.* «Хун фань» («Всеобъемлющий образец») об идеальном правителе и его месте в мире // VI НКОГК. Ч. 1. М., 1975; *Карапетьянц А.М.* Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил» // V НКОГК. Ч. 1. М., 1974; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 113–134.

См. также лит-ру к ст.: **Сяншучжи-сюэ**; **Ло шу, хэ ту**

А.Г. Юркевич

ЦЗЯН ВЭЙ-ЦЯО

蔣維喬

Цзян Вэй-цяо, Цзян Чжу-чжуан, прозв. Инь Ши-цзи, У-ши. 1873, уезд Уцзинь (ныне Чанчжоу) пров. Цзянсу, — 20.02.1958, Шанхай. Педагог, исследователь **буддизма** и истории кит. философии. Имел низшую ученую степень *сю цай* (1893). Получил классич. конф. (см. **Конфуцианство**) образование у Хуан И-чжоу, изучал каноноведение (**цзин-сюэ**), древнекит. филос. трактаты (1891–1895). Закончил ин-т нового типа в Чанчжоу, изучал астрономию, математику, химию, физику, географию (1896–1902). Испытал сильное влияние буржуазно-демократич. идей. В 1902 познакомился с Цай Юань-пэем, участвовал в деятельности Кит. об-ва просвещения (*Чжунго цзяоюй хуй*). В октябре 1902 стал директором учебного заведения нового типа — Школа патриотизма (*Айго сюэшэ*). После ее роспуска преподавал в Женской школе патриотизма (*Айго нюйсяо*, 1904–1905). Сотрудничал в редакционно-переводческом отд. изд-ва «Шанъу иньшугуань» (1903–1912). В течение 1906–1909 подготовил несколько школьных учебников по кит. яз. В 1912 вступил в возглавлявшийся **Чжан Бин-линем** Кит. республиканский союз (*Чжунхуа миньго ляньхэхуй*). После антимонархич. Синьхайской революции 1911 принял активное участие в создании системы нар. образования в Китае. Во Временном пр-ве Кит. Республики был нач. секретариата мин-ва просвещения (1912). Занимал посты советника мин-ва просвещения в пр-ве Юань Ши-кая (1912–1916), нач. канцелярии просвещения пров. Цзянсу (1922–1925). По его инициативе из программ начальных и ср. школ было исключено изучение конф. канонов, введено совместное обучение мальчиков и девочек. С 1917 занимался изучением буддизма, в 1922 организовал Об-во изучения взглядов Фа-сяня. Преподавал историю философии на филос. ф-тах Пекинского ун-та и Ун-та Юго-Востока (1922–1925). Ректор Ун-та Юго-Востока (1925–1927). С 1929 до нач. 50-х гг. — проф. философии и кит. яз. Ун-та Гуанхуа (Шанхай). С 1937 — ректор лит. ин-та Чжэнфэн (там же), с 1941 — директор б-ки Хунъин, с 1946 — директор изд-ва «Жэньвэнь юэканьшэ» (там же). После образования КНР — зам. пред. СНП р-на Южн. Цзянсу. Осн. соч. — по истории кит. философии (буддизм, **даосизм**, **неоконфуцианство**). Ему также принадлежат работы по традиц. кит. системе психофизиологич. тренинга — *ци гун*.

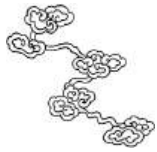
* *Цзян Вэй-цяо.* Инь Ши-цзи цзинцзо фа (Методы «сидения в покое» Инь Ши-цзи). Шанхай, 1915; *он же.* Даоцзяо гайшо (Очерки даосизма). Шанхай, 1928; *он же.* Чжунго фо-цзяо ши (История буддизма в Китае). Шанхай, 1929; *он же.* Фо-цзяо гайлунь (Очерк буддизма). Шанхай, 1930; *он же.* Чжунго цзинь саньбай нянь чжэсюэ ши (История китайской философии за последние 300 лет). Шанхай, 1932; *он же.* Цигун ляофа (Цигун-терапия). Пекин, 1958.

А.В. Виноградов

ЦИ [1]

氣

Ци [1] — «пневма» («эфир», «атмосфера», «газ», «воздух», «дыхание», «дух», «нрав», «темперамент», «энергия», «жизненная сила», «материя»). Одна из основополагающих и наиболее специфич. категорий кит. философии, выражающая идею континуальной, динамич., пространственно-временной, духовно-материальной и витально-энергетич. субстанции. Этимологич. значение — «пар над варящимся [жертвенным] рисом». Стандартную терминологич. оппозицию *ци* [*1*] составляет **ли** [**1**] («принцип»). Предельно общее понятие *ци* [*1*] конкретизируется на трех гл. смысловых уровнях: космологич., антропологич. и психологич. В первом случае *ци* [*1*] — универсальная субстанция Вселенной; во втором — связанный с кровообращением наполнитель человеч. тела (аналог «жизненных» или «животных духов» европ. философии), способный утончаться до состояний «семенной души» (**цзин** [**3**]) и «духа» (**шэнь** [**1**]); в третьем — проявление психич. центра, «сердца» (**синь** [**1**]), управляемое волей (*чжи* [3]) и управляющее чувствами (*цин* [*2*]). Общепризнанным в кит. философии было представление о *ци* [*1*] как бескачественном первовеществе, из к-рого состояла Вселенная в исходной фазе своего развития, называемой «хаосом» (**хунь дунь**), «Великим пределом» (**тай цзи**), «Великим единым» (*тай и*),



«Великим началом» (*тай чу*) или «Великой пустотой» (*тай сюй*). Начальные формы дифференциации этого вещества — **инь–ян** и «пять элементов» (**у син**). Филос. категорией термин *ци* [*1*] стал в IV в. до н.э. в таких классич. памятниках, как **«Гуань-цзы»**, «Мэн-цзы» (см. **Мэн-цзы**), «Чжуан-цзы» (см. **Чжуан-цзы**) и др. Хронологически первым, видимо, можно считать упоминание *ци* [*1*] в историч. памятнике **«Го юй»** (V в. до н.э.) в сообщении о событии, датированном VIII в. до н.э.: Бо Ян-фу, сановник царства Чжоу, объяснял землетрясение нарушением порядка взаимодействия *ци* [*1*] неба и земли. Единым субстанциальным началом, «пронизывающим тьму вещей», *ци* [*1*] предстает в **«Дао дэ цзине»**. Положение о преобразовании *ци* [*1*] в конкр. объекты вследствие сгущения и разрежения, ставшее общепринятым в кит. классич. философии, впервые прозвучало в «Чжуан-цзы», где указанные процессы применительно к *ци* [*1*] осмыслялись как синонимы жизни и смерти. Там же обозначена связь сгущения и разрежения, подъема и опускания «пневменных» субстанций с психоэмоциональной сферой. В **«Цзо чжуани»** (IV в. до н.э.) человеч. эмоции и «вкусы» (горечь, сладость и т.п.) объявляются порождением, а «воля» — воплощением *ци* [*1*]. Духовная сущность «пневмы» (*ци* [*1*]) обозначена в «Гуань-цзы» термином *лин ци* — «одухотворенная пневма», «духовное начало», «ум», «божественная сила». Она присутствует в «сердце»-сознании и в целом в психике человека (ср. наименование «сердца» в «Чжуан-цзы» — «вместилище духовности/души» — *лин фу*), способна спонтанно «приходить и уходить», ей присуща диалектич. атрибутика **дао** — такая «малость», что в ней «нет ничего внутреннего», и одновременно такая «великость», что для нее «нет ничего внешнего» («Гуань-цзы», гл. 49 «Нэй е» — «Внутренняя деятельность»).

В **«Чжоу и»** понятие *ци* [*1*] соединено с *цзин* [*3*] («семя», «семенная душа», «духовное семя», «эссенция»), выражающим в «Дао дэ цзине» порождающую потенцию **дао**, а в «Гуань-цзы» — порождающе-животворящее (*шэн* [*2*]) начало всех вещей: «эссенциальная/семенная пневма (*цзин ци*) образует вещи» («Си цы чжуань», IV в. до н.э.) благодаря тому, что «мужское и женское [начала] связывают семя». Содержащиеся в «Си цы чжуани» высказывания о *цзин* [*3*] как обозначении разумного начала корреспондируют с пассажами из «Гуань-цзы», где *цзин ци* фактически отождествляется с «духом» (*шэнь* [*1*]) как психич. началом. В «Мэн-цзы» представлено положение о единении телесного и духовного («мысле-волевого» — *и* [*3*]) *ци* [*1*] в «сосредоточенности на должной справедливости (**и** [**1**])», что рассматривалось как выражение безбрежности мировой «пневмы».

В «Хэ Гуань-цзы» (IV в. до н.э.?) или у **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) введено понятие «изначальная пневма» (*юань ци*), из к-рой «образуются небо и земля». Дун Чжун-шу отождествил «изначальную пневму» с качествами, полученными человеком от родителей, и с общемировой субстанцией. В **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.) *ци* [*1*] рассматривается в космологич. и антропологич. плане как одно из порождающих начал наряду с «духом» и «семенем» и одновременно объединяющее их — «то, что наполняет все сущее».

Ван Чун (I в. н.э.) интерпретировал воплощенное в *ци* [*1*] духовное начало — *шэнь ци* как «утончение» *цзин ци*, а сгущение и разрежение «пневмы» сравнил с образованием льда и его таянием: человек порождается «духовной пневмой» (сгущение) и возвращается в нее со смертью (разрежение). Понятие *шэнь ци* у Ван Чуна может быть истолковано как синоним «изначальной пневмы», в к-рой «отсутствует разделение [на мутное и чистое]». Ван Су (III в.) отождествил «изначальную пневму» с «Великим единым» (*тай и*) — состоянием, предшествующим формированию мира в космогонич. схеме **«Ле-цзы»** (IV в. до н.э.), а даос Чэн Сюань-ин (VII в.) — с «Великим началом» (*тай чу*) космогенеза. **Чжан Цзай** (XI в.) связал *ци* [*1*] с понятиями *у цзи* («беспредельное» или «предел отсутствия/небытия»; см. **Тай цзи**) и *тай сюй* («Великая пустота»), акцентировав неуничтожимость «пневмы», сгущение и разрежение к-рой реализуется в мировых изменениях и превращениях (*бянь хуа*), образующих преходящие «формы» (**син** [**2**]) и «образы» (*сян* [*1*]).

Особое значение термин *ци* [*1*] приобрел в **неоконфуцианстве**, гл. проблемой к-рого стало выяснение соотношения двух начал: материалообразующей,

динамичной, континуальной, чувств. и морально индифферентной «пневмы» (*ци* [*1*]) со структурообразующим, дискретным, статич., рациональным и морально окрашенным «принципом» (*ли* [*1*]). **Чэн И** (XI в.) в отличие от Чжан Цзая постулировал возможность уничтожения *ци* [*1*] с разрушением «принципов». **Чжу Си** (XII в.) отстаивал вечность существования «принципов», с к-рыми неразрывно связана *ци* [*1*].

Ван Ян-мин (XV–XVI вв.) трактовал *ли* [*1*] и *ци* [*1*] как нерасчленимое единство, а *ци* [*1*], «дух» и «семя», как «одну вещь»: «Распространяющаяся активность — это пневма, сгущенное скопление — это семя, а чудесное/утонченное применение — это дух». Выражение этого единства Ван Ян-мин находил в «благосмыслии» (**лян чжи**) — врожденной способности к благу и интуитивном знании его. **Ван Фу-чжи** (XVII в.) усматривал в концентрации и рассеивании *ци* [*1*] причины «видимости» или «невидимости» чего-либо, позволяющие говорить о «наличии/бытии» (*ю* [*1*]; см. **Ю–у**), «форме» (*син* [*2*]) либо об «отсутствии/небытии» (*у* [*1*]; см. **Ю–у**) , «неоформленности». **Янь Фу** (XIX в.) объяснял зап. термин «эфир» (**итай**) как «имя самого чистого *ци* [*1*]». **Фэн Ю-лань** (XX в.) отождествил *ци* [*1*] с материей Платона и Аристотеля, предполагающей полное отсутствие форм, т.е. коррелятивных *ци* [*1*] «принципов» (*ли* [*1*]), или «беспредельным» (*у цзи*) «ничто», равнозначным «пределу отсутствия/небытия». Некрые совр. исследователи сближают *ци* [*1*] с понятием «поле» (Фэн Ци и др.).

Традиц. концепции *ци* [*1*] в наст. время продолжают играть большую роль в теории кит. медицины.

* Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, указ.; т. 2. 1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983 с. 163–171 и др.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 307–315, указ.; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 32–36, 38-54 и др.; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, указ.; *Бу Цзинь-чжи.* Во го гудай ци ды пусу вэйучжуи сюэшо цзиньлунь (Обзор древнекитайских наивноматериалистических учений о ци) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сборник исследований по истории китайской философии). Вып. 2. Шанхай, 1982, с. 108–135; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 7–38; *Чжан Ли-вэнь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу фачжань ши (История развития категорий китайской философии). Пекин, 1989, с. 136–176; *Юй Тун.* Чжунго чжэсюэ даган (Основы китайской философии). Кн. 1. Пекин, 1958, с. 64–105; *Hatton R.A.* Comparison of Ch'i and Prime Matter // PEW. 1982, vol. 32, № 2; *Huang Siu-chi.* Chang Tsai's Concept of Ch'i // PEW. 1968, vol. 18, № 4; *Kim Yung Sik.* Some Aspects of the Concept of Ch'i in Chu Hsi // PEW. 1984, vol. 34, № 1; *Libbrecht U.* Prâna=Pneuma=Ch'i? // Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of His 80th Birthday. Leiden, 1990, p. 42–62.

См. также лит-ру к ст.: **Ли** [**1**].

А.И. Кобзев

ЦИ [2]

器

Ци [2] — «орудие», «орудийный предмет», «конкретное явление», «способность». Ориг. категория классич. кит. философии, совмещающая идеи орудийности и предметности. Термин *ци* [*2*] первоначально обозначал ритуальные сосуды и ремесленные орудия, поэтому с ним связаны идеи специализации и полезности (*ли* [*3*]), в частности культовой утилитарности (**«Лунь юй»**, «Си цы чжуань» — см. **«Чжоу и»**; **«Дао дэ цзин»**; **Мэн-цзы**).

Стремление показать, что всеобщность стоит превыше любых конкр. способов ее реализации, привело первых кит. философов к противопоставлению *ци* [*2*] («орудий» и обусловленных ими спец. способностей) как универсальности (*чжоу* [*3*]) «благородного мужа» — **цзюнь цзы** («Лунь юй»), так и первозданной простоте (*пу*) мироздания («Дао дэ цзин»). Последняя в «Дао дэ цзине» выступает ипостасью **дао**, к-рое тем самым противопоставляется *ци* [*2*]. В качестве

«отсутствия/небытия» (*у* [*1*], см. **Ю–у**) *дао* определяет гл. функцию *ци* [*2*] как сосуда — способность вмещать в себя, т.е. *ци* [*2*] представляется «орудием» *дао*. Фундаментальная оппозиция *дао — ци* [*2*] терминологически была впервые оформлена в «Чжоу и», в филос. разделе «Си цы чжуань», где эти категории определены с помощью др. фундаментальной пары антиномич. понятий — *син эр шан* (надформенное, бестелесное, метафизич.) и *син эр ся* (подформенное, телесное, физич.): «Надформенное называется *дао*, подформенное называется *ци* [*2*]» (I, 12). Эволюция *ци* [*2*] как филос. понятия, в орудийно-функциональном аспекте охватывающего мир материальных предметов и явлений, проходила в русле развития концепций *дао*.

Особую актуальность данная проблема приобрела в **неоконфуцианстве**, к-рое первоначально осмыслялось как «учение о *дао*» (*дао-сюэ*). Субъективистски ориентированный **Чэн Хао** (XI в.) максимально сближал эти категории: «*Ци* [*2*] тоже *дао*, *дао* тоже *ци* [*2*]». Объективистски ориентированный **Чжу Си** (XII в.), признавая внедренность (*чжун* [*1*]) *дао* в *ци* [*2*], все же радикально разделял то и другое путем соответственного отождествления с элементами основополагающей для неоконфуцианства понятийной оппозиции «принцип» (**ли** [**1**]) — «пневма» (**ци** [**1**]). Оспаривавший эту позицию **Ван Фу-чжи** (XVII в.) настаивал на первичности *ци* [*2*], для к-рого *дао* является «упорядочивающим» (*чжи* [*6*]) началом и «единотелесным» (*и син*) атрибутом: «Поднебесная — это только *ци* [*2*], и всё. *Дао* есть присущее *ци* [*2*] *дао*. А о *ци* [*2*] нельзя сказать, что оно присуще *дао*». **Дай Чжэнь** (XVIII в.), продолжив трактовать категорию «надформенное» как «еще не сформировавшееся, не обретшее телесную форму», а «подформенное» — как «сформировавшееся, обретшее телесную форму», придал оппозиции *дао — ци* [*2*] значение двух фазовых состояний единого общемирового целого. **Тань Сы-тун** (XIX в.) же идентифицировал эту оппозицию соответственно с противопоставлением «функции, деятельного проявления» — «субстанции, телесной сущности» (**ти–юн**). Признание вслед за «Дао дэ цзином» Поднебесной огромным «орудийным предметом» привело Тань Сы-туна к выводу, что изменения в этой «субстанции» влекут за собой и изменения в ее «функции» *дао*, т.е. в основах человеч. бытия, что в свою очередь стало теоретич. обоснованием его реформаторской позиции. Другой идеолог реформаторства, **Чжэн Гуань-ин** (XIX–XX вв.) в качестве *дао* квалифицировал духовные устои традиц. кит. государственности, а в качестве *ци* [*2*] — зап. науку и технику.

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 222–238, указ.; *Чжан Ли-вэнь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу фачжань ши (История развития категорий китайской философии). Пекин, 1989, с. 392–422.

См. также лит-ру к ст.: **Дао**.

А.И. Кобзев

ЦИН ТАНЬ

清談

Цин тань — «чистые беседы». Течение филос. и обществ. мысли Китая III–V вв. и связанная с ним форма филос. дискуссии. Традиция *цин тань* сложилась в условиях падения авторитета **конфуцианства**, его социально-политич. и этич. ориентиров после распада централизованной империи Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.), междоусобиц, вражды влиятельных знатных родов, распространения идей **даосизма** и **буддизма**. Идеология *цин тань* отличалась пестротой, к ее представителям в кит. источниках причислены как сторонники, так и противники даос. философии. Для *цин тань* были характерны и апология личной независимости, и попытки соединения идеалов внутр. свободы с ценностями чиновника-конфуцианца. У сторонников *цин тань* вошло в обычай объединяться в кружки духовно близких людей («семь мудрецов из бамбуковой рощи», «восемь постигших» и т.п.), личным поведением проповедовавших тот или иной образ жизни. Для письменной традиции *цин тань* характерны короткие полемич. эссе.

В традиции *цин тань* выделяются два осн. направления. Первое, именуемое также *цин и* («чистые обсуждения»), было занято в основном проблемами человеч. природы и оценки качеств личности. Произв. Лю Шао (кон. II — нач. III в.) «Жэнь у чжи» («О человеческом существе» или «Трактат о типах людей»; рус. пер.: Г.В. Зиновьев, 2001) и др. авторов были призваны дать своего рода теоретич. основу отбора чиновников по личным качествам. Позднее указанное направление *цин тань* приняло форму рассуждений о связи «имени» (*мин* [*2*]) и «принципа» (**ли** [**1**]), о соотношении «способностей» (*цай*) и «индивид. природы» (**син** [**1**]). Эти темы во многом восходили к конф. проблематике «исправления имен» (**чжэн мин**) и имели социальный смысл. По утверждению **Ван Фу** (I—II вв.), «имя и принцип должны порождать истину. Тогда не будет чиновников не на своем месте, людей не на своем месте».

Второе направление *цин тань*, называемое также *цин янь* («чистые высказывания»), *сюань тань* («сокровенные/таинственные беседы») или *тань сюань* («беседы о сокровенном/таинственном»), восходит к творчеству Хэ Яня (кон. II—III в.), Ся Хо-сюаня (III в.), **Ван Би** и в целом «учению о сокровенном» (**сюань-сюэ**), опиравшемуся на «три сокровенных/таинственных» (*сань сюань*) трактата: **«Чжоу и»**, **«Дао дэ цзин»** и «Чжуан-цзы» (см. **Чжуан-цзы**). Ряд его идеологов, напр. **Го Сян** (III — нач. IV в.), Дэн Цань и др., проповедовали принцип соединения гос. службы и соблюдения внеш. условностей с внутр. духовной свободой. Даос. понятие «отшельничество» (*инь* [*3*]), означавшее полный отказ от мирских обязанностей, Дэн Цань интерпретировал как внутр. чувство и принцип духовной жизни: «Жить отшельником — значит следовать **дао**. И при дворе можно быть отшельником. Отшельничество прежде всего во мне, а не в вещах».

Цин тань как дискуссии проходили в виде диспутов между «хозяином» и «гостем» в присутствии др. «гостей», нередко — между представителями разных идеологич. течений. В традиции *сюань-сюэ* такие обсуждения часто принимали форму состязания в красноречии, наиболее последовательно выражая идеи свободы духа и отрешенности от мира. Традиция *цин тань* способствовала взаимодействию конф. и даос. доктрин. Она получила отражение в традиц. живописи в виде сюжетов «ученые старцы», «беседа отшельников» и т.п.

Офиц. историография противопоставляла идеологию *цин тань* **конфуцианству** и усматривала в ней источник смут и упадка гос-ва.

В.В. Малявин

В эпоху Цин (XVII–XX вв.), когда развитие кризисных явнений в об-ве и гос-ве стало напоминать последний период Хань, эта традиция возродилась в своей исходной форме «чистых обсуждений» (*цин и*), к-рые стали пониматься как непредвзятые высказывания, допускающие критику существующих порядков, или обществ. мнение. Публицистически настроенный **Гу Янь-у** (XVII в.) в одноименном эссе «Чистые обсуждения» («Цин и»), входящем в его «Жи чжи лу» («Записи ежедневных познаний»), писал: «Если в тех местах Поднебесной, где нравы и обычаи совсем испорчены, еще сохраняются чистые обсуждения, то этого достаточно, чтобы как-то продержаться; если же доходит до их исчезновения, то наступает война». В кон. XIX в. среди интеллектуальной и админ. элиты возникло течение *цин и*, одним из ведущих представителей к-рого стал член **Ханьлинь академии** и крупный сановник, лидер «Движения за [усвоение] заморских дел» (*ян у юнь дун*) Чжан Чжи-дун. Оно претендовало на право более свободно доводить до пр-ва свои критич. суждения о проводимой в стране политике и тем самым способствовало распространению идеи «парламента» (*и хуй* — букв. «собрание для обсуждений»). После поражения реформаторского движения в 1898 один из его руководителей Лян Ци-чао эмигрировал в Японию и в Иокагаме стал гл. редактором общественно-политич. журн. «Цин

и бао» («Вестник чистых обсуждений», 1898–1901), в к-ром также сотрудничал другой идеолог реформ **Чжан Бин-линь**. В силу общности иероглифа *цин* название журнала и всего течения *цин и* в то время могло пониматься как «обсуждение/критика [династии] Цин».

* Искусство властвовать / Пер. З.Г. Лапиной, Г.В. Зиновьева. М., 2001; ** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 470–471 и сл.; *Малявин В.В.* О понятии цин тань // V НК ОГК. Ч. 1. М., 1974; *он же.* Человек в культуре раннеимператорского Китая // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983; Чжунго сысян тунши (Общая история китайской идеологии). Т. 3. Пекин, 1957, с. 59–67.

См. также лит-ру к ст.: **Го Сян.**

А.И.Кобзев

ЦЮАНЬЧЖЭНЬ-ЦЗЯО

全真教

Цюаньчжэнь-цзяо — «учение совершенной истины». Одна из крупнейших школ **даосизма**, доминирующая в нем в наст. время. Основана в XII в. даосом Ван Чунь-яном на территории чжурчжэньской империи Цзинь (1115–1234). По преданию, в 1159 он встретился с легендарным «бессмертным» Луй Дунбинем (VIII в.?), после чего стал монахом. Ему удалось создать прочную религ. орг-цию, в к-рой первые ученики Ван Чунь-яна доныне почитаются как «семь совершенных» (*ци чжэнь жэнь*). В нач. XIII в. учение *цюаньчжэнь* распространилось по всему Китаю. Первоначально школа пользовалась покровительством и чжурчжэньских и монг. (дин. Юань, 1271–1368) правителей Китая, а один из ее патриархов, Цю Чан-чунь (Цю Чу-цзи, 1148–1227), даже встречался с Чингис-ханом и получил от него различные привилегии. Однако после переориентации монг. династии на **буддизм** и неудачных диспутов с буддистами по вопросу о религ. приоритете Будды или **Лао-цзы**, состоявшихся в 1281, школа *цюаньчжэнь-цзяо* была подвергнута гонениям. После изгнания монголов из Китая в 1368 ее авторитет был восстановлен. К тому времени школа восприняла южнокит. традицию *нэй дань* («внутр. алхимия»; см. **Сянь-сюэ**) — *цзиньдань*-[*дао*] («[Путь] золотого киноварного эликсира»), носители к-рой составили южн. направление (*нань цзун*) *цюаньчжэнь-цзяо*. Уже в XIII в. школа не имела единого руководства, иерархии и центра. Она делилась на многочисленные направления, каждое из к-рых восходило к одному из виднейших ее представителей. Крупнейшее из них — *лунмэнь*, созданное в начале XIII в. Цю Чан-чунем.

Осн. принципы вероучения *цюаньчжэнь* изложены в соч. Ван Чунь-яна «Ли цзяо ши у лунь» («Пятнадцать статей, устанавливающих учение»). Учение складывалось под сильным влиянием буддизма, особенно **чань школы**, поэтому ее часто называют «даосская *чань*» (*дао-цзяо чань*). Религ. практика *цюаньчжэнь* особое внимание уделяет нравств. самосовершенствованию. Значит. роль в ней играет религ. созерцание, занятие «внутр. (психофизиологич.) алхимией». Роль обрядов и литургич. символизма сведена к минимуму. В отличие от др. даос. школ *цюаньчжэнь-цзяо* требует обязательного принятия монашества всеми священнослужителями (*дао ши*). Из трех созданных в XII–XIII вв. северокит. даос. школ (*тайи*[*-цзяо*] — «[Учение] Великого единого»; *чжэньда-дао-*[*цзяо*] — «[Учение] истинного Великого Пути-**дао**» и *цюаньчжэнь-цзяо*) лишь последняя оказалась жизнеспособной. Этому во многом способствовало провозглашение принципа «три религии пребывают в единстве» (или «единство трех учений» — *сань цзяо хэ и*; см. **Сань цзяо**) — одной из доктринальных основ *цюаньчжэнь-цзяо*. В состав канонич. корпуса школы наравне с даос. были включены буд. (см. **Буддизм**) и конф. (см. **Конфуцианство**) тексты. Перед назв. подшкол *цюаньчжэнь-цзяо* обычно ставилось сочетание иероглифов *сань цзяо* — «три религии» (напр., *саньцзяо цзиньлянь-хуй* — «Общество Золотого лотоса трех религий»), а в их пантеоне равное место занимали даос. божества, «бессмертные» (*сянь* [*1*]; см. **Сянь-сюэ**), будды и бодхисаттвы. Переосмысление сотериологич. доктрины даосизма выразилось в максимальной

спиритуализации идеала «бессмертного»: под бессмертием понималось своего рода духовное освобождение, обретаемое при жизни, и изменение онтологич. статуса человека. Бессмертие тела как субстрата духовного начала человека не отрицалось, но отходило на задний план. «Освобождение от трупа» (*ши цзе*) стало толковаться как достижение «полного» бессмертия в новом теле после физич. смерти «плотского» тела.

К XVI–XVII вв. *цюаньчжэнь-цзяо* становится ведущей даос. школой. В 1957 г. на базе ее монастыря Байюнь-гуань в Пекине создана Всекит. ассоциация последователей даосизма (Чжунго дао-цзяо сехуй), президентом к-рой с 1980 г. является монах *цюаньчжэнь-цзяо* Ли Юнь-хан.

** *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998, с. 369–381 и сл.; *Кубо Наритада.* Тюгоку-но сюкё кайкаку — дзэн син кё-но сэйрицу (Религиозная реформация в Китае — создание школы *цюаньчжэнь*). Токио, 1965; *Чэнь Юань.* Нань Сун чу Хэбэйшэн синь дао-цзяо као (Исследование нового даосизма в пров. Хэбэй в начале Южной Сун). Пекин, 1962; *Yao Tao-chung.* Ch'iu Ch'u-chi and Chinggis Khan // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1986, vol. 46, № 1.

Е.А. Торчинов

ЦЯНЬ ДЭ-ХУН

錢德洪

Цянь Дэ-хун, Цянь Куань, Цянь Хун-фу, прозв. Сюй-шань. 02.01.1497, Юйяо (совр. пров. Чжэцзян), — 10.11.1574. Философ-неоконфуцианец (см. **Неоконфуцианство**), ученик и последователь **Ван Ян-мина (**см. **Ван Ян-мина школа**) с 1521, составитель собр. его соч. и биографии. Происходил из аристократической семьи. В 1522 получил среднюю ученую степень *цзюй жэнь*, в 1532 — высшую *цзинь ши*, был надзирателем в Гос. училище (*Гоцзы цзянь*), занимал руководящий пост в ведомстве юстиции, в 1541–1543, пребывая в тюрьме за рекомендацию казнить имп. фаворита, изучал **«Чжоу и»**. Осн. соч. — «Пин хао цзи» («Записки об умиротворении [восставшего принца Чжу Чэнь-]хао»), «Сюй-шань хуй юй» («Свод изреченного Сюй-шанем»), «Сюй-шань цзи» («Собрание [произведений] Сюй-шаня»). В интерпретации Цянь Дэ-хуна разработанная Ван Ян-мином категория **лян чжи** («благосмыслие») — врожденная способность интуитивного постижения блага и соответствующего поведения — приобретала космолого-онтологич. характер. «Благосмыслие» «заполняет пространство между Небом и Землей»; Небо (**тянь [1]**) — это «пустотно-всевмещающая (**сюй**) просветленность» (*сюй мин*) благосмыслия, Земля — его «сгущение и концентрация». Мир духовных сущностей («нави и духи» — *гуй шэнь*; см. **Шэнь [1]**) — его «утонченное/таинственное применение» (*мяо юн*; см. **Ти–юн**), течение времени — его «распространяющаяся активность» (*лю син*; см. **Чжи–син**), люди и вещи (**у [3]**) — его «совпадения и смешения» (*хэ сань*), а сам человек — его «рафинированная эссенция» (*цзин цуй*; см. **Цзин [3]**). «Циркуляцию» «благосмыслия» при наличии «стабильной телесности (*ти* [*1*]; см. **Ти–юн**)» Цянь Дэ-хун идентифицировал с «Великим пределом» (**тай цзи**), а его «изначальное беззвучие» — с «Беспредельным» (*у цзи*). Интерпретируя последнее филос. достижение Ван Ян-мина — гносеопраксиологич. теорию «четырех постулатов» (*сы цзюй цзун чжи*), он выдвинул доктрину «четырех наличий» (*сы ю*; см. **Ю–у**), противоположную доктрине «четырех отсутствий» (*сы у*; см. **Ю–у**), т.е. наиболее радикальной интерпретации «четырех постулатов», сформулированной др. выдающимся учеником Ван Ян-мина — **Ван Цзи**. Согласно Цянь Дэ-хуну, добро и зло не только присутствуют на трех производных уровнях человеч. психики («движение помыслов», «благосмыслие», «выверение вещей» — **гэ у**), но и «после длительного воспитания, перенятия обычаев» могут обнаружиться на исходном уровне — «сущности сердца» (*синь чжи ти*), где они изначально отсутствуют. Отсюда он делал этико-праксиологич. вывод о необходимости тотальной и непрестанной работы по духовно-нравств. самосовершенствованию. Данное истолкование сам Ван Ян-мин оценил как пригодное для обычных, а не даровитых людей, совр. специалисты видят в нем «апостериорный» подход к сознанию как эмпирич. реальности (**Ду**

Вэй-мин). Цянь Дэ-хуну принадлежит гл. заслуга пропаганды учения Ван Ян-мина в Центр. и Южн. Китае.

** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 375–377, указ.; Dictionary of Ming Biography. Vol. I. N.Y., L., 1976, p. 241–244.

См. также лит-ру к ст.: **Ван Ян-мин**; **Ван Ян-мина школа**.

А.И. Кобзев

ЦЯНЬ МУ

錢穆

Цянь Му. 1895, Уси пров. Цзянсу, — 1990. Историк, представитель **нового конфуцианства**. После окончания ср. школы, не имея возможности продолжить обучение из-за материальных трудностей, занимался самообразованием. Преподавал в нач. школе, провинциальном педагогич. ин-те. Получил известность в науч. кругах в кон. 1930, когда опубликовал в пекинском журн. «Яньцзин сюэбао» статью, критикующую **Кан Ю-вэя** за подход к конф. канонам в версии Лю Синя (I до н.э. — I в. н.э.) как к поддельным (см. **Цзин-сюэ**). В 30-х гг. работал на историч. факультете Пекинского (Яньцзинского) ун-та, в кон. 30-х — нач. 40-х преподавал в Объединенном ун-те Юго-Запада. После 1945 работал в Юньнаньском ун-те (Куньмин), Наньцзянском ун-те (Уси), в 1949 эвакуировался в Сянган (Гонконг). Один из основателей Академии новой Азии, почетный д-р Сянганского ун-та (1955), почетный д-р Йельского ун-та (США, 1960). С 1964 преподавал в Кит. ун-те Сянгана (Гонконга). С 1967 жил на Тайване, акад. Центр. исследовательского ин-та.

В историч. методологии испытал влияние подходов Чжан Сюэ-чэна. Считая историч. науку «наукой о жизни» (*шэнмин чжи сюэ*), Цянь Му рассматривал историч. процесс как развитие некой духовной субстанции, определяющей нац. дух и культуру народа. С позиций нового конфуцианства выступал против манипулирования историч. фактами в политич. интересах, равным образом осуждая сциентистский подход, по его мнению теряющий в опровержениях отд. конкр. материалов целостность восприятия истории. Полагал, что историч. наука должна овладевать знанием о зарождении и развитии изнач. и вечных ценностей нац. культуры, поэтому в ее функции входит воздействие на будущее: она может помочь в преодолении обнаружившихся в новое время слабостей и противоречий кит. культуры.

Цянь Му выступал против характеристик типа «феодализм» и «абсолютизм» по отношению к общественно-политич. системе старого Китая, считая, что она была достаточно открыта для пополнения способными людьми через систему экзаменов (*кэ цзюй*). Это позволяло ей поддерживать связь с нижними социальными слоями, во многом обусловливало ее рациональность, сделав перводвигателем нац. культуры на протяжении неск. тысячелетий. Идеализация Цянь Му традиц. социально-политич. структур вызвала критику со стороны др. представителя нового конфуцианства — **Сюй Фу-гуаня**.

Книга Цянь Му «Го ши да ган» («Очерк истории государства», 1940) до конца 40-х гг. широко использовалась в качестве университетского учебника.

* *Цянь Му.* Го ши да ган (Очерк истории государства). [Б.м.], 1940; *он же.* Чжунго цзинь саньбай нянь сюэшу ши (История китайской учености за последние 300 лет). Т. 1, 2. Шанхай, 1945; *он же.* Чжунго вэньхуа ши даолунь (Введение в историю китайской культуры). Тайбэй, 1951; *он же.* Сянь Цинь чжу цзы цзинянь (Хронология доциньских мудрецов). Гонконг, 1956; *он же.* Сун Мин ли сюэ гайшу (Общее обозрение неоконфуцианства эпох Сун и Мин). Т. 1–2. Тайбэй, 1962; *он же.* Ян-мин сюэ шу яо (Основы учения [Ван] Ян-мина). Тайбэй, 1967; *он же.* Чжунго вэньхуа цунтань (Беседы о китайской культуре). Т. 1–2. Тайбэй, 1970; *он же.* Чжу-цзы синь сюэань (Новое изложение учения Чжу Си). Т. 1–5. Тайбэй, 1971; *он же.* Чжунго вэньхуа цзиншэнь (Дух китайской культуры). Тайбэй, 1971; ** *Чжэн Цзя-дун.* Сяньдай синь жу-сюэ гайлунь (Очерк современного конфуцианства). Наньнин, 1990; *Dennerline J.* Qian Mu and the World of Seven Mansions. Yale, 1988.

А.В. Ломанов

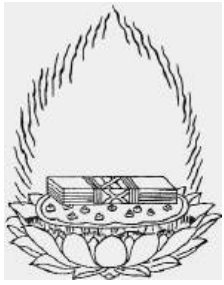
ЧАНЬ-СЮЭ

禪學

Чань-сюэ — «учение о медитации/созерцании». Одно из трех (наряду с **тянь-тай-цзун** и **хуаянь-цзун**) основных течений в кит. **буддизме**. Его формирование началось в позднеханьский период, эпоху Вэй–Цзинь (III–V вв.). Расцвет пришелся на время дин. Тан (VIII в.). Первоначальным стимулом к распространению *чань-сюэ* послужил выполненный **Ань Ши-гао** (II в.) перевод на кит. яз. махаянской «Маха-анапана-самадхи-сутры» («Да ань бо шоу и цзин») — «[Великая] сутра о вдохах-выдохах и сосредоточении». В послед. века, до эпохи Южн. и Сев. династий (Нань-бэй-чао, 420–589), было переведено не менее 50 аналогич. соч., трактующих принципы созерцательной жизни (санскр. дхьяна, кит. *чань*, откуда название и самого учения, и практики). Последователи Ань Ши-гао упражнялись в безмолвном и неподвижном сосредоточении на каком-либо мыслимом предмете, что получило назв. «концентрации сердца (**синь** [**1**]) на одном [объекте]», однако впоследствии упор стали делать на максимальное очищение сознания от любых образов.

В эпоху Суй (581–618) произошло сближение *чань-сюэ* с др. школами, также выдвигавшими на первый план созерцательные практики, в частности «утверждение ума и двойное совершенствование». В эпоху Тан наметилась тенденция к компромиссу *чань-сюэ* с **конфуцианством**, что выразилось в формуле: «*чань* и учение конфуцианцев дополняют друг друга».

Возможно, это сыграло свою роль в необычайном распространении учения в VIII в., когда *чань-сюэ* практически вытеснило в интеллектуальной среде как филос. **даосизм Лао-цзы** и **Чжуан-цзы**, так и его практич. приложения — «учение о сокровенном» (**сюань-сюэ**) и «даос. алхимию» (*дань* [*3*]; см. **Сянь-сюэ**). При этом полагают, что *чань-сюэ* многое заимствовало из этих источников при создании собственной теоретич. системы, в свою очередь оказавшей серьезное влияние на сунское и минское **неоконфуцианство**, особенно на «учение о принципе» (*ли-сюэ*; см. **Ли** [**1**]). В частности, влияние идей *чань-сюэ* усматривали в учении **Ван Ян-мина** о «достижении полного благосмыслия» (*чжи лян чжи*; см. **Лян чжи**).



В более узком смысле под *чань-сюэ* понимают учение патриархов школы чань-буддизма как особого института в истории кит. и япон. буддизма (см. **Чань школа**).

Г.А. Ткаченко

ЧАНЬ ШКОЛА

禪宗

Чань школа, *чань-цзун* (кит. *чань*, санскр. дхьяна — «медитация») — направление кит. **буддизма**, получившее наибольшее распространение в странах Вост. Азии. Считается, что первый патриарх школы *чань* **Бодхидхарма** (ум. 528), прибыв в Китай в 520, стал практиковать особую форму медитации — *би гуань*. Выражение *би гуань* («всматривание в стену») впервые появляется в приписываемом ему трактате «Суждения о двух вхождениях и четырех практиках» («Эр жу сы син лунь»). «Вхождение в принцип» (*жу ли*) предполагает осознание «истинной реальности» (*чжэнь жу*) и «изначально чистой природы всех живых существ», что достигается в процессе «сидячего созерцания стены». «Вхождение в практику» осуществляется по след. правилам: исходя из того, что все причинно обусловлено, необходимо равно относиться к счастью и несчастью, не испытывать ненависти к причиняющим тебе вред, освободиться от страстей и стремлений, во всем следовать учению Будды. По преданию, Бодхидхарма также сформулировал четыре осн. принципа *чань*-буддизма, предписывающих передавать традиции «вне учения/вне наставлений», «не опираться на слова и письменные знаки», «указывать непосредственно на сознание», «выявляя собственную природу, становиться буддой».

Школа *чань* базируется на филос. концепции мадхьямиков и виджнянавадинов. Чаньские философы исходят из того, что все феноменальное по своей природе «пусто» (санскр. шунья, кит. **кун** [**1**]), поэтому «изначальная природа» (*бэнь син*) тождественна «природе будды» (*фо син*) и не существует различий между субъектом и объектом, сансарой (*лунь хуй*) и нирваной (**непань**). Следуя

乙

учению йогачаров-виджнянавадинов о «только сознании» (*вэй ши*; см. **Вэйши-цзун**), чаньские наставники уделяли значительное внимание методам его «очищения» и достижения состояния «не-сознания» (*у синь*) и «не-мышления» (*у нянь*), реализующегося в «праджня самадхи» (*божэ саньмэй*; см. **Саньмэй**). «Природа изначального пробуждения» (*бэнь цзюэ*) внезнакова, поэтому учение *чань* передается непосредственно от «сердца к сердцу» (или от «сознания к сознанию»). Хотя многие последователи школы *чань* призывали «не опираться на сутры», основные ее идеи были почерпнуты из таких сутр, как «Аватамсака-сутра», «Вималакиртинирдеша-сутра», «Алмазная сутра» («Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра»). После 5-го патриарха Хун-жэня в школе *чань* произошел раскол. В отличие от главы «сев. ветви» Шэнь-сю (ум. 706) родоначальник «южн. школы» **Хуй-нэн** в своей «Алтарной сутре шестого патриарха» (**«Лю цзу тань цзин»**) обосновывал невозможность «постепенного приближения к просветлению» (*цзянь у*), исходя из концепции «единого сознания», к-рое может пробудиться только внезапно (**дунь у**).

Расцвет школы *чань* и образование в IX–X вв. т.н. «пяти домов и семи школ» (*у цзя ци цзун*) во многом связаны с деятельностью Ма-цзу (Дао-и), Бай-чжана (Хуай-хая), Хуан-бо (Си-юня), Линь-цзи (И-сюаня).

В «Записях бесед Линь-цзи» (**«Линь-цзи лу»**) излагается концепция «истинного человека без звания» (*у вэй чжэнь жэнь*), согласно к-рой подлинная природа человека проявляется в его свободе (тождественной «природе Будды»), независимости от «рангов и званий» и вообще от каких-либо «качеств» (ср. с «Человеком без свойств» Р. Музиля). В школе *линьцзи* большое внимание уделялось практике *вэнь да* («вопросы и ответы») и **гун-ань** («парадоксальные задачи»). Широкое распространение получили сборники *гун-ань*: «Застава без ворот» («У мэнь гуань») и «Записи, [сделанные] у бирюзовой скалы» («Би янь лу»). Основатели школы *цаодун-цзун* — Дун-шань (Лян-цзе) и Цао-шань (Бэнь-цзи) — разработали теорию «пяти стадий» (*у вэй*), в к-рой раскрывается диалектич. связь категорий *чжэнь* [*1*] («единое, ноуменальное, абсолютное») и *пянь* [*2*] («различное, феноменальное, относительное»).

Во Вьетнам чань-буддизм проник уже в VI в., в Корею — в IX в.

В Японии *чань* (япон. дзэн) стал распространяться с кон. XII в. Наиболее влиятельными были школы риндзай (*линьцзи*), основанная Эйсаем, и сото (*цаодун*), основанная Догэном, автором фундаментального трактата «Драгоценное Око Истинного Закона/Дхармы» («Сёбо Гэндзо»; рус. пер. фрагментов: А.Г. Фесюн, 1993; И.Е. Гарри, 1998; Р.В. Котенко, 2001). Учение школы *чань* оказало значительное влияние на все стороны культурной, политич., социальной и экономич. жизни этих стран, на образ жизни и мышления населения, во многом определило характерные черты дальневост. цивилизации.

С.Ю. Лепехов

* Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1, 2. СПб., 1992, 1993; *Бодхидхарма.* Трактат о созерцании ума. Учение дзэн Хуэй Хая о мгновенном пробуждении. СПб., 1996; *Цзун-ми.* Чаньские истины / Пер. Е.А. Торчинова, К.Ю. Солонина. СПб., 1998; Великий учитель Син-юнь. Чаньские беседы / Пер. Е.А. Торчинова, К.Ю. Солонина. СПб., 1998; Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер. А.А. Маслова. М., 2000; Сущность дзэн: Искусство быть свободным / Пер. Р.В. Котенко. СПб., 2000; Уроки дзэн: Искусство управления / Пер. Р.В. Котенко. СПб., 2000; Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника Дзэн Догена / Пер. Р.В. Котенко. СПб., 2001; Линь-цзи лу (Записи бесед Линь-цзи) / Пер. И.С. Гуревич. СПб., 2001; *Lu K'uan Yu.* Ch'an and Zen Teaching. Vol. 1–3. L., 1962; ** *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосиб., 1989; Буддизм в Японии. М., 1993; Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998; *Дагданов Г.Б.* Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя. Новосиб., 1984; *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма Индии и Китая. СПб., 1994; *Завадская Е.В.* Культура Востока в современном западном мире. М., 1977; *Кеннет Дзюю.* Водой торгуя у реки. Руководство по дзэнской практике. СПб., 2005; *Нукария Кайтэн.*

Религия самураев. Исследование дзэн-буддийской философии и практики в Китае и Японии. СПб., 2003; *Померанц Г.С.* Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн) // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972; *Судзуки Д.Т.* Лекции по дзен-буддизму. М., 1990; *он же.* Очерки о дзэн-буддизме. Ч. 1, 2, 3. СПб., 2002, 2004, 2005; *Уотс А.В.* Путь дзэн. Киев, 1993; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 278–287; Что такое дзэн? / Э. Фромм, К.Г. Юнг, А. Уоттс, Р.Х. Блис. Львов–Киев, 1994; *Blyth R.H.* Zen and Zen Classics. Vol. 1–5. Tokyo, 1963–1966; *Chang Chung-yuan.* Original Teaching of Ch'an Buddhism. N.Y, 1969; *Dumoulin H.A.* Zen: Geschichte und Gestalt. Bern, 1959; *Suzuki D.T.* Zen and Japanese Buddhism. Tokyo, 1970; *Watts A.* The Joy of Zen. N.Y., 1957.

А.И.Кобзев, С.Ю. Лепехов

ЧЖАН БИН-ЛИНЬ

章炳麟

Чжан Бин-линь, Чжан Тай-янь. 1869, пос. Цанцяньжэнь, уезд Юйхан пров. Чжэцзян, — 1936, Сучжоу. Обществ. деятель, мыслитель, публицист, педагог, один из идеологов нац. буржуазно-демократич. движения в Китае. Родился в семье разорившегося в период восстания тайпинов землевладельца, поклонника традиц. кит. культуры, противника маньчжуро-цинской дин., оказавшего серьезное влияние на формирование мировоззрения сына. Учился в привилегиров. высшем учебном заведении «Обитель классики», где проявил склонность к науч. изысканиям. Из-за болезни не принимал участия в экзаменах на ученую степень. В 1897 начал сотрудничать в шанхайском журн. «Ши у бао» («Вестник современных событий»), пропагандируя реформы в Китае. Затем в Ханчжоу участвовал в трех периодич. изданиях, продолжая популяризировать идеи обновления страны. Пытаясь привлечь на сторону реформаторов крупных кит. сановников, обратился с письмом к Ли Хун-чжану, а затем принял приглашение наместника Хугуана Чжан Чжи-дуна наладить издание журн. «Чжэн сюэ бао» («Вестник правильного учения»), но отношения с чиновником не сложились. В шанхайской печати пропагандировал войну как метод усиления гос-ва в соответствии с принципами **легизма** (см. **Шан Ян**). После поражения движения за реформы (сент. 1898), опасаясь ареста, уехал на Тайвань (дек. 1898), где участвовал в редактировании тайбэйской газ., критикуя политику цинских правителей. По требованию тайваньской администрации покинул Тайбэй и в 1899 перебрался в Японию, где стал сотрудничать в журн. «Цин и бао» («Вестник чистых обсуждений»; см. **Цин тань**), основанном **Лян Ци-чао**. Здесь же познакомился с **Сунь Ят-сеном**. В конце 1899 возвратился в Шанхай. Трагич. события, сопутствовавшие восстанию ихэтуаней, побудили Чжан Бин-линя обратиться к идее антиманьчж. революции, пропаганде национализма. В Шанхае он вел активную политич. деятельность: преподавал в Патриотич. училище (Айго сюэшэ) прогрессивного направления, открытом под эгидой Цай Юань-пэя на территории англ. концессии; писал статьи революц. содержания для газ. «Су бао». После закрытия властями газеты и Патриотич. училища Чжан Бин-линь был арестован и осужден на три года тюремного заключения. По выходе из тюрьмы (июнь 1906) уехал в Японию, где по приглашению сторонников Сунь Ят-сена занял должность отв. редактора журн. «Минь бао» («Народный вестник»), печатного органа Объединенного союза (Тунмэн-хуй). Опубликованные в журн. многочисленные статьи Чжан Бин-линя обсуждали широкий круг проблем — от вопросов социального устройства («Приемлема ли представительная система» и др.) до философ. тематики («О всесторонней эволюции»). Одновременно Чжан Бин-линь вел интенсивную педагогич. работу: основал Общество возрождения национальных наук (Госюэ чжэньци шэ), вел занятия на Курсах национальных наук (Госюэ цзянси хуй) и на Курсах по изучению социализма (Шэхуэйчжуи цзянси хуй). После запрещения япон. властями «Минь бао» (окт. 1908), а также в связи с идейными разногласиями со сторонниками Объединенного союза Чжан Бин-линь вышел из этой орг-ции и возглавил Союз возрождения славы (Гуанфу хуй),

ставивший задачи уничтожения монархич. строя, обобществления земли, ликвидации нищеты.

С началом Синьхайской революции (1911–1913) Чжан Бин-линь вернулся в Китай (Шанхай), где нек-рое время сотрудничал с пр-вом Юань Ши-кая, однако после гибели Сун Цзяо-жэня, популярного в стране политич. деятеля, члена партии Гоминьдан, убитого наемниками Юань Ши-кая, усматривавшего в нем своего конкурента, Чжан Бин-линь возобновил контакты с единомышленниками Сунь Ят-сена. По поручению последнего, избранного главой сформированного в Гуанчжоу (Кантон) Военного пр-ва Южн. Китая (авг. 1917), Чжан Бин-линь в качестве чрезвычайного посланника посетил несколько юго-зап. провинций (Юньнань, Сычуань, Хубэй, Хунань и др.), пытаясь привлечь их на сторону Военного пр-ва. Миссия Чжан Бин-линя оказалось неудачной, и он вернулся в Шанхай. В 1920 пытался организовать движение за автономию юго-зап. провинций, но не добился результата. Чжан Бин-линь не поддержал инициативу Сунь Ят-сена по реорганизации Гоминьдана (1924). В 20-х гг. он выступал против «движения за новую культуру», призывая к «почитанию **Конфуция** и изучению классических трактатов». С этого времени Чжан Бин-линь занимался преимущественно научно-просветит. деятельностью, периодически выступая в печати с осуждением япон. агрессии в Китае и капитулянтской политики гоминьдановского пр-ва Чан Кай-ши. В последние годы жизни Чжан Бин-линь преподавал на организованных им курсах по изучению кит. традиц. науки и занимался издательской деятельностью.

В ранний период творчества испытал влияние эволюц. теории. Считал появление разума результатом борьбы за существование, законы к-рой переносил на историч. процессы. Истолковывал эволюцию как процесс «постепенного [развития] мышления и постепенных изменений предметов и явлений», в к-ром «мышление творит само себя».

Воздействие идей И. Канта, Д. Юма, учений **Лао-цзы**, **Чжуан-цзы** и прежде всего **буддизма** школы **хуаянь-цзун** и школы **фасян-цзун** привело Чжан Бин-линя к созданию оригинальной космологич. и историософской концепции. Грядущий период развития человечества — «пять исчезновений» — он разделил на три этапа. На первом должны исчезнуть «правительства», т.е. любая власть, затем «совместные поселения» и семья, что исключит ссоры и насилие. На втором исчезнет человечество — личности избавятся от собств. «я» и сольются с истиной нирваны (**непань**); потом уйдет все живое, из к-рого мог бы возродиться человек с его горестями и страданиями. На третьем этапе исчезнет сама Вселенная и воцарится **алайе ши** — высшее сознание (см. **Ба ши**), источник и конец всего сущего.

Периоду «пяти исчезновений» в Китае предшествует период «национализма» продолжительностью в сто лет. Он характеризуется поступательным обществ. развитием, в основе к-рого лежат «законы и мораль». За образец должны быть взяты старинные кит. правовые нормы, «близкие социализму» как образцу равенства (напр., «уравнение полей»; см. **Цзин тянь**), и конф. этич. принципы. В социальном идеале Чжан Бин-линя, — суверенном, централизованном, бесклассовом «нар. гос-ве», основанном на «трех нар. принципах», прослеживается влияние взглядов **Лю Ши-пэя** и Сунь Ят-сена. Чжан Бин-линь выступал за республиканское правление с постепенным переходом от низшей формы (выборы только президента) к высшей (избрание парламента). Исполнительная, судебная, просветительская власти и фактически законодательная власть, представленная независимой группой ученых, должны быть разделены. Долг гос-ва и пр-ва — обеспечить «пребывание народа в равенстве и радости, спокойствии и безмятежности». Допускаются две формы собственности — частная и гос., отсутствует эксплуатация человека человеком, промышленные рабочие получают часть прибыли. В экономике сделан упор на сельское хоз-во, «уравнены права» на землю, частный наем максимально ограничен.

Чжан Бин-линь — один из первых кит. идеологов, уделявших внимание проблемам социологии. Он дал определение таким социальным категориям, как об-во и индивидуум, и проследил их взаимоотношения; вскрыл роль социально-политич. (гос-во, пр-во) и идеологич. (мораль, религия) институтов в жизни

об-ва; определил функции науки и просвещения в социуме; проанализировал социальную структуру кит. об-ва. В оппозиции «государство–общество» Чжан на первое место ставил об-во как творца гос-ва, к-рое, в свою очередь, обеспечивает нормальное существование об-ва, защищает его членов от внеш. опасности. Гарантом сохранения безопасности нации является также пр-во, поэтому об-во на определ. этапе поддерживает деятельность этого социального ин-та. Предложил наиболее полную для Китая того времени своеобразную социальную стратификацию. Разделив общество на 16 социальных групп, он представил его вертикальный срез по принципу «выше–ниже», «лучше–хуже», в основе к-рого лежал фактор нравственности.

Социально-политич. и филос. взгляды Чжан Бин-линя существенно обогатили такой аспект обществ. мысли Китая, как просветительство. Он принял участие в распространении науч. знаний зап. ученых. «Без широкого распространения и популяризации книг пяти материков мы окажемся слепыми», — писал он в 1897. Уделял внимание естеств. наукам: познакомил кит. общественность с теориями строения Вселенной (Н. Коперника, Дж. Бруно), достижениями микробиологов; сообщил о строении материи, о происхождении человека (упомянул об идеях Ч. Дарвина). В первые годы XX в. заинтересованно информировал о достижениях зап. обществ. мысли — о концепциях Г. Спенсера, И. Фихте, А. Шопенгауэра, И. Канта, Г. Гегеля, Ж.-Ж. Руссо и др., а также об известных политич. деятелях мировой истории — Александре Македонском, Чингис-хане, Вашингтоне, Наполеоне, Петре I, Бакунине, Кропоткине и др. Проявил себя как глашатай идей свободы, равенства, братства: восхищался Руссо, к-рого считал родоначальником идей «народовластия и свободы» и воспевал ничем не ограниченную свободу личности: «У человека нет никаких обязательств... ни перед обществом... ни перед др. людьми». Критиковал христ. догматы и отрицал существование Бога.

Накануне Синьхайской революции Чжан Бин-линь перенес акцент на пропаганду нац. наук (*го-сюэ*): кит. истории, филологии, канонических произведений. Зап. наукам он отводил второстепенную роль: «китайские науки — сущность, западные науки — [второстепенная] надобность» (*чжун ти си юн*). Моральное воспитание, по Чжан Бин-линю, должно опираться на буд. учение, прежде всего школ *хуаянь* и *фасян*, а в целом кит. буддизм следует избавить от вредных «примесей», в основном возникших под влиянием **даосизма**, — «различных смешных и некрасивых обрядов: сожжение бумаги, молитв, перевоплощения, астрологии, т.е. всего того, что не содержалось в буд. канонах». Проповедуя патриотизм как «защиту расы», «любовь к своей расе», Чжан Бин-линь настаивал на приоритете ханьцев в «получении служебных постов», считал ассимиляцию малых народов условием их равноправия. Даже деловые отношения с Западом он стал рассматривать как «предательство», подвергая резкой критике все известные ему зап. социально-политич. и филос. теории.

Осн. собрания работ Чжан Бин-линя: «Вынужденные записки» («Цю шу»), «Запрещенные трактаты» («Цзянь лунь»), «Сочинения г-на Чжана» («Чжан ши цун шу»).

* Чжан Тай-янь чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи Чжан Тай-яня). Т. 1–2. Пекин, 1977; Чжан Тай-янь сюаньцзи (Избранные сочинения Чжан Тай-яня). Шанхай, 1981; ** *Григорьев А.М.* Социально-политические идеи Чжан Тай-яня в период подготовки Синьхайской революции // Синьхайская революция в Китае. М., 1962; *Делюсин Л.П.* Спор о социализме в Китае. М., 1980; *Калюжная Н.М.* Утопическое государство Чжан Бин-линя // Китайские социальные утопии. М., 1987; *она же.* Традиция и революция. Чжан Бин-линь (1869–1936) — китайский мыслитель и политический деятель нового времени. М., 1995; *Сюнь Юэ-чжи.* Чжан Тай-янь. Шанхай, 1982; *Цзян И-хуа.* Чжан Тай-янь сысян яньцзю (Исследование идей Чжан Тай-яня). Шанхай, 1985; *Furth Ch.* The Sage of Rebel. The Inner World of Chang Ping-lin // The Limits of Change. Camb. (Mass.) — L., 1976. *Sun W.* Chang Ping-lin and His Political Thought // Papers on Far Eastern History. 32 (1985), p. 57–69.

Н.М. Калюжная

ЧЖАН БО-ДУАНЬ

張伯端

Чжан Бо-дуань, Чжан Цзы-ян, Чжан Пин-шу. 984, Тяньтай (на терр. совр. пров. Чжэцзян), — 1082. Ученый-даос (см. **Даосизм**), медик, правовед, знаток стратегии, астрономии, географии, один из крупнейших теоретиков «внутр. алхимии» (букв. «внутр. пилюли» — *нэй дань*; см. **Сянь-сюэ**). Имел высшую ученую степень *цзинь ши*. Хорошо знал конф. (см. **Конфуцианство**) и буд. (см. **Буддизм**) лит-ру, был сторонником идеи «единства трех учений» (см. **Сань цзяо**). Осн. соч. — «У чжэнь пянь» («Главы о прозрении истины»; англ. пер.: T.L. Davis, Chao Yun-ts'ung, 1939; рус. пер.: Е.А. Торчинов, 1994). Соч. Чжан Бо-дуаня закрепили традицию использования «внешнеалхимич.» терминов (обозначений минералов, металлов и т.п., манипуляций с ними, оборудования и инструментов) для описания операций с «внутр.» материалами, предпринимавшихся с целью развития «бессмертного зародыша» (или «внутр. пилюли») в теле адепта, а также нацеленность «внутр. алхимии» гл. обр. на переживание единства этих действий с литургич. ритуалом и общекосмич. процессами. Акцент сделан на интериоризации ритуала и «возвращении к корню» своего внутр. мира как самодовлеющей реальности. «У чжэнь пянь» стал одним из авторитетнейших текстов «высокой» традиции «внутр. алхимии», существенно повлиявшим на построения ее последующих теоретиков — Бо Юй-чаня, Ли Дао-чуня (XIII в.) и др.

В XIV–XV вв. Чжан Бо-дуань был признан патриархом т.н. южн. течения (*нань цзун*) школы **цюаньчжэнь-цзяо**, к-рое в отличие от сев. течения (*бэй цзун*) признавало необязательным уход от мира для «внутреннеалхимич.» самосовершенствования. Впоследствии Чжан Бо-дуань титуловался как «истинный человек (*чжэнь жэнь*) Цзы-ян». Помимо «У чжэнь пянь» еще два его соч. вошли в **«Дао цзан»**.

Считается создателем наряду с Лю Хай-чанем (Лю Хай-чжань, VIII в.) южнодаос. школы *цзиньдань*-[*дао*] («[Путь] золотого киноварного эликсира»).

* *Чжан Бо-дуань.* У чжэнь пянь чжэн и (Правильный смысл «Глав о прозрении истины»). Тайбэй, 1965; *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1994; Даоская алхимия / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 2001; *Davis T.L., Chao Yun-ts'ung.* Chang Po-tuan of T'ien-T'ai, his Wu chen P'ien. Essay of the Understanding of Truth. A Contribution to the Study of Chinese Alchemy // Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Boston, 1939, vol. 73, № 5;
** *Торчинов Е.А.* Этика и ритуал в религиозном даосизме («Главы о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня) // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

Е.А. Торчинов

ЧЖАН ДАЙ-НЯНЬ

張岱年

Чжан Дай-нянь, Чжан Цзи-тун, псевд. Юй Тун. 23.05.1909, уезд Сяньсянь пров. Хэбэй. Философ, историк кит. философии. В 1933 окончил Пекинский педагогич. ун-т., был ассистентом на филос. ф-те ун-та Цинхуа. В 1943–1946 преподавал на филос. ф-те Частного Кит. ун-та (Сыли Чжунго дасюэ). С 1946 — доцент, в 1951 — проф. филос. ф-та ун-та Цинхуа. С 1952 — проф. филос. ф-та Пекинского ун-та. После 1980 избирался пред. Об-ва изучения истории кит. философии 1-го и 2-го созывов. Директор Ин-та гуманитарных исследований ун-та Цинхуа. Гл. редактор разд. «История китайской философии» тома «Философия» («Чжэсюэ», кн. 1–2) «Большой китайской энциклопедии» («Чжунго да байкэ цюаньшу», 1987).

Филос. взгляды Чжан Дай-няня формировались в 30-е гг. под влиянием старшего брата, проф. филос. ф-та ун-та Цинхуа Чжан Шэнь-фу, к-рый был одним из первых кит. марксистов, в то же время пропагандируя творчество Б. Рассела и переведя «Логико-филос. трактат» Л. Витгенштейна. В итоге внимание Чжан Дай-няня сосредоточилось на двух крупных течениях филос. мысли Запада — марксистском диалектич. материализме и англ. аналитич. философии, представленной Дж.Э. Муром, Б. Расселом, А.Н. Уайтхедом. В 1-й пол. 30-х гг. он опубликовал более двух десятков статей, излагающих

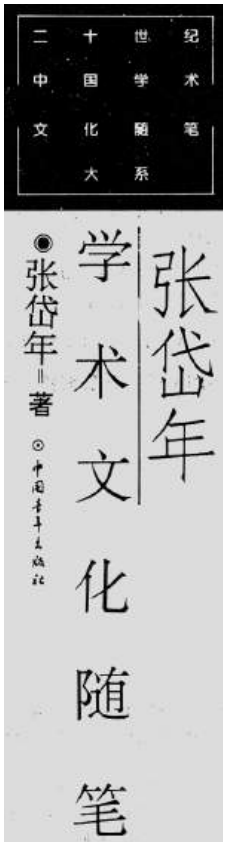
его подход к созданию новой синтетич. системы материалистич. философии. Исходя из тезиса о необходимости «дополнить» марксистский материализм совр. теорией идеального и разработанным в XX в. зап. философами методом логич. анализа, находя в кит. философии тенденцию к «объединению феномена и реальности», «слиянию материального и идеального», Чжан Дай-нянь призывал осуществить синтез материализма, «теории идеалов» (идеализма — *лисянлунь*) и аналитич. метода (*цзесифа*). Считая, что в последние три столетия в философии Китая ведущим и наиболее перспективным было проматериалистич. течение, представленное **Ван Фу-чжи**, **Янь Юанем**, **Дай Чжэнем** (XVII в.), Чжан Дай-нянь усматривал путь развития нац. философии в ассимиляции и «китаизации» зап. учений, соответствующих этому направлению и дополняющих его. Необходимость синтеза обусловливается, по его мысли, тем, что материализм не объясняет возможности идеального в преобразовании материального: «Дух („сердце" — **синь** [**1**]) происходит из материи и может преодолевать материю (*кэфу у*)», человек подчинен среде (*цзин* [7]) и может ее изменять. Истина мироздания в том, что «материя — корень» (*у бэнь*), но принцип человеч. идеалов в «преодолении материи» (*кэ у*). Исходя из принципа методологич. плюрализма, Чжан Дай-нянь призывал к взаимодополняющему синтезу диалектич. и логико-аналитич. методов.

Касаясь в работах тех лет проблемы культурного синтеза Китай–Запад, он выдвинул диалектич. методологию «культурного креативизма» (*вэньхуа чуан-цзаочжуи*). Исходными посылками служили тезисы о том, что культуры Китая и Запада различны по духу, всякая культура есть сложное, структурно целостное образование, все культуры содержат внутри себя противоположности и противоречия, культурное творчество не может не зависеть от материальной основы и должно подходить одинаково критически как к старой, нац., так и к новой, зарубеж., культуре. По заключению Чжан Дай-няня, «полная вестернизация невозможна и не нужна», культурный синтез должен быть нацелен на подготовит. работу по созданию новой кит. социалистич. культуры. Противопоставляя свой «культурный креативизм» эклектике, Чжан Дай-нянь указал, что каждая новая культура должна обладать неким «коренным принципом», пронизывающим все ее аспекты.

Со 2-й пол. 30-х гг. Чжан Дай-нянь обратился к исследованию проблем истории кит. философии. В 1937 он закончил «Очерк китайской философии» («Чжунго чжэсюэ даган»), изданный под псевд. Юй Тун лишь через два десятилетия (1958) и содержавший опыт систематич. подхода к истории кит. философии, ее понятиям и категориям. Отличие кит. филос. традиции от зарубежных Чжан Дай-нянь видел в приверженности «объективной» диалектике (Западу присуща «субъективная»), в единстве сущности и явления, в слиянии практики и знания (на Западе они обособлены, в инд. философии практика не играет роли вообще), в акценте на гармонизации межчеловеч. отношений, самосовершенствовании, что имело оборотной стороной слабую разработку проблем науки и преобразования окружающего мира.

В ходе филос. дискуссии 1957 Чжан Дай-нянь высказал мнение о наличии в средневек. Китае «материализма прогрессивных ученых кит. феодализма» с такими специфич. чертами, как резко критич. отношение к идеализму, использование достижений науки и связь с диалектикой. Выступив по поводу выдвинутого **Фэн Ю-ланем** тезиса об «унаследовании абстрактного» общегуманистич. смысла конф. категорий, Чжан Дай-нянь настаивал на таком наследовании богатства традиц. философии, критериями к-рого выступают «научность и демократичность», т.е. нацеливал на восприятие гл. обр. материалистич., диалектич. мысли и критику чуждых ей тенденций.

В 80-е гг. Чжан Дай-нянь продолжал исследования в обл. истории кит. этики, категорий и методологии истории древнекит. философии, в частности уже под своим именем выпустил новое изд. «Очерков» (1982). Обратившись к теме специфики традиц. кит. философии, Чжан Дай-нянь выделил ее гл. особенности: единство онтологии, гносеологии и теории морали;



подход к изучаемым явлениям с т.зр. их целостности и процессуальности; тенденция к объединению реальной жизни и морального идеала; слияние философии со схоластикой.

* *Чжан Дай-нянь.* Чжунго вэйучжуи сысян цзян ши (Краткая история китайского материализма). Пекин, 1957; *он же.* Чжунго луньли сысян фачжань гуйлюй ды чубу таньсо (Первичное исследование законов развития китайской этической мысли). Пекин, 1957; *он же* (псевд. *Юй Тун*). Чжунго чжэсюэ даган (Очерк китайской философии). Т. 1–2. Пекин, 1958; *Чжан Дай-нянь.* Чжунго чжэсюэ фавэй (Тонкости китайской философии). Шаньси, 1981; *он же.* Чжунго чжэсюэ ши шиляосюэ (Источниковедение истории китайской философии). Пекин, 1982; *он же.* Цю чжэнь цзи (Собрание [работ] о поисках истины). Чанша, 1982; *он же.* Чжунго чжэсюэ ши фанфалунь фафань (Основы методологии истории китайской философии). Пекин, 1983; *он же.* Вэньхуа юй чжэсюэ (Культура и философия). Пекин, 1988; *он же.* Чжунго гудянь чжэсюэ гайнянь фаньчоу яолунь (Обзор категорий и понятий классической китайской философии). Пекин, 1989; *он же.* Чжунго луньли сысян яньцзю (Исследование китайской этической мысли). Шанхай, 1989; Чжан Дай-нянь вэнь цзи (Собр. соч. Чжан Дай-няня). Т. 1–4. Пекин, 1989–1992; Чжан Дай-нянь сюэшу луньчжу цзы сюань цзи (Авторское собрание научных работ Чжан Дай-няня). Пекин, 1993; Чжан Дай-нянь цюань цзи (Полн. собр. [соч.] Чжан Дай-няня). Т. 1–8. Шицзячжуан, 1996; ** *Буров В.Г.* Современная китайская философия. М., 1980; Дандай Чжунго ши чжэ (Десять философов современного Китая) / Сост. Ли Чжэнь-ся. Пекин, 1991; *Фань Сюэ-дэ.* Лунь Чжан Дай-нянь чжэсюэ сысян ды синчэн (О формировании философских идей Чжан Дай-няня) // Чжунго сяньдай чжэсюэ юй вэньхуа сычао (Современная китайская философская и культурная мысль). Пекин, 1989; *он же.* Чжунго чжэсюэ сыши нянь (Сорок лет китайской философии). Пекин, 1989; *он же.* Шэхуй кэсюэ чжэнмин даси, 1949–1989: Чжэсюэ цзюань (Дискуссии по общественным наукам, 1949–1989. Философия). Шанхай, 1990; Чжунго чжэсюэ ды цюаньши юй фачжань (Интерпретация и развитие китайской философии). Пекин, 1999; *Lian Cheng.* Zhang Dainian: Creative Synthesis and Chinese Philisophy // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.), Oxford, 2002, p. 235–245.

А.В. Ломанов

ЧЖАН ДУН-СУНЬ

張東蓀

Чжан Дун-сунь, Чжан Дун-шэн. 1886, уезд Хансянь (совр. Юйхан) пров. Чжэцзян, —1973. Философ и историк философии, пропагандист и интерпретатор зап. мысли, политич. деятель, ученик и последователь **Лян Ци-чао**. Был самоучкой, обучался философии в Японии (1906–1911). В 1920 выступил инициатором дискуссии о социализме, доказывая преждевременность осуществления его принципов в Китае. В 1910–1920-е гг. он сотрудничал с политич. орг-циями реформаторов — Прогрессивной партией (Цзиньбу дан) и Исследовательской группой (Яньцзю си); был президентом Публичного ун-та Китая (1925–1930), проф. философии Яньцзинского ун-та (1930–1952) в Пекине; гл. редактором ряда газ. и журн. (1916–1946). Вместе с Чжан Цзюнь-маем в 1934–1946 стал организатором и руководителем Гос. социалистич. партии Китая (позднее — Демократич. социалистич. партии), одним из лидеров Демократич. лиги Китая. Во время Второй мировой войны был арестован японцами в Пекине. После образования КНР — член Центр. народного пр-ва. В февр. 1952 подвергся критике как «независимый» идеолог, смещен со всех постов. Далее вел частный образ жизни.

Чжан Дун-сунь был одним из самых компетентных в Китае знатоков зап. философии. Перевел на кит. яз. «Диалоги» Платона, труды Бергсона «Материя и память» и «Творческая эволюция». Наибольшее влияние на его мировоззрение оказали И. Кант, Д. Юм, Б. Рассел, К.И. Льюис, А.Н. Уайтхед. В филос. проблематике Чжан Дун-сунь осн. упор делал на теорию позна-

ния, стремясь к реализации синтеза культур Востока и Запада в сочетании неоконф. рационализма (*лисин чжэсюэ*) с реинтерпретированным кантианством, что в целом приобрело форму «гносеологич. плюрализма» (**доюань жэньшилунь**), или панструктурализма. Свою филос. позицию сам называл «скептич. идеализмом» (*цуньи вэйсиньлунь*). Из написанных им книг наибольшее теоретич. значение имеют: «Жэньшилунь» («Гносеология»), «Чжиши юй вэньхуа» («Познание и культура»), «Синь чжэсюэ луньцун» («Эссе о новой философии»), «Даодэ чжэсюэ» («Моральная философия»). Рассуждая в русле общей семантики, Чжан Дун-сунь утверждал, что структура предложения в осн. европ. языках сводима к элементарному виду «*a* есть *b*», тогда как в кит. яз. элементарной является структура «*a* соотносится с *b*» (*a R b*), что обусловлено отсутствием в письменно-литературном кит. яз. *вэньяне* глагола-связки «быть». Следовательно, синтаксису *вэньяня* более близка логика отношений, а не Аристотелева силлогистика. Отсутствие связки «быть» — причина того, что кит. философия (если отвлечься от буд. привнесений) не знает категорий тождества, субстанции, причинности, атома и вообще не имеет онтологии и космологии (при наличии космогонии и «жизнесозерцания» — **жэньшэнгуань**). В целом логику кит. мыслителей, чуждую закону противоречия, он определил как «логику противоположности», или «коррелятивной дуальности», поддержав тем самым теорию господства в Китае «коррелятивного мышления».

Выступая против марксистского понимания диалектики, Чжан Дун-сунь в 1934 развернул дискуссию о диалектич. материализме. Не признавая существование противоречий в объективной действительности, он доказывал, что познание должно подчиняться логическим, а не диалектич. законам, и марксистская философия представляет собой всего лишь спорную обществоведную гипотезу.

Стремление Чжан Дун-суня к синтезу вост. и зап. ценностей сказалось на его трактовке демократии не только как социально-политич. системы правления, но и как «определенного уровня развития цивилизации», характеризующегося высокими духовно-моральными принципами. Эквивалент зап. категории «свобода» он находил в кит. концепции «самоудовлетворения, самодовления» (*цзы дэ*), к-рое достигается, когда «каждый следует своей природе» и «живет в гармонии с разумом». Осуществившийся в конце 1940-х гг. сдвиг его интересов от метафизики к социологии познания и вера в культурную обусловленность понятий привели Чжан Дун-суня от неприятия к диалогу с марксизмом. Результатом последнего стала концепция «среднего курса», подразумевавшая социальное партнерство в обществе, буржуазный демократизм в политике и социалистич. планирование в экономике.

* *Чжан Дунь-сунь:* Кэсюэ юй чжэсюэ (Наука и философия). Шанхай, 1924; Сяньдай луньлисюэ (Современная этика). Шанхай, 1932; Жэньшилунь (Гносеология). Шанхай, 1934; Цзачжи чжэсюэ (Ценностная философия). Шанхай, 1934; Вэйу бяньчжэнфа луньчжань (Дискуссия о материалистической диалектике). Т. 1–2. Пекин, 1934; Цун Чжунго яньюй гоуцзао шан кань Чжунго чжэсюэ (Взгляд на китайскую философию с точки зрения структуры китайского языка) // Дунфан цзачжи. 1936, т. 33, № 7; Лисян юй миньчжу (Идеал и демократия). Шанхай, 1946; Лисян юй шэхуй (Идеал и общество). Шанхай, 1946; Чжиши юй вэньхуа (Познание и культура). Шанхай, 1946; Миньчжучжуи юй шэхуйчжуи (Демократия и социализм). Шанхай, 1948; Даодэ чжэсюэ (Моральная философия). Тайбэй, 1972; Синь чжэсюэ луньцун (Эссе о новой философии). Тайбэй, 1979; Чжиши юй вэньхуа (Познание и культура) / Изд. Чжан Яо-нань. Пекин, 1995; *Chang Tung-sun.* A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge // A Review of General Semantics. 1952, vol. 9; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., L., 1963, p. 743–750; *Chang Tung-sun.* La logique chinoise // Tel quel. 1969, t. 38; ** *Альбрехт Э.* Критика современной лингвистической философии. М., 1977, с. 66–70; *Белоусов С.Р.* Об одной разновидности китайского буржуазного национализма // ПДВ. 1983, № 2; *Делюсин Л.П.* Спор о социализме: Из истории общественно-политической мысли

Китая в начале 20-х годов. М., 1980; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 443–444; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, указ.; *Е Цин.* Чжан Дун-сунь чжэсюэ пипань (Критика философии Чжан Дун-суня). Шанхай, 1931; *Цзо Юй-хэ.* Чжан Дун-сунь чжуань (Биография Чжан Дун-суня). Цзинань, 1998; Чжан Дун-сунь ды доюань жэньшилунь цзи ци пипань (Гносеологический плюрализм Чжан Дун-суня и его критика). Шанхай, 1936; *Чжан Яо-нань.* Чжан Дун-сунь чжишилунь яньцзю (Исследование теории познания Чжан Дун-суня). Тайбэй, 1995; *он же.* Чжан Дун-сунь. Тайбэй, 1998; *Jiang Xinyan.* Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.), Oxford, 2002, p. 57–81.

А.И. Кобзев

ЧЖАН ХЭН

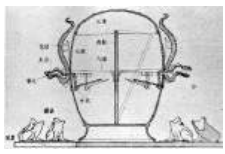
張衡

Чжан Хэн, Чжан Пин-цзы. 78, Сиао обл. Наньян (совр. Цяочжэнь уезда Наньчжао пров. Хэнань), — 139. Философ, мыслитель-энциклопедист, литератор, поэт, гос. деятель и выдающийся ученый, к-рому принадлежат мировые открытия и изобретения в математике, астрономии, механике, сейсмологии, географии. Состоял на гос. службе, дважды занимал пост гл. придворного историографа-астронома, в конце жизни был министром в удельном княжестве Хэцзянь (совр. пров. Хэбэй). Создал армиллярную сферу (небесный глобус), приводившуюся в движение водой; тележку-компас с шестеренными передачами; прибор для регистрации подземных толчков (протосейсмограф). Чжан Хэн первым в Китае заявил, что Луна светит отраженным солнечным светом, явился родоначальником количественной картографии, основанной на прямоугольной сетке координат; уточнил значение числа π, предложив два его эквивалента: 1) $^{92}/_{29} \times 3{,}17424...$; 2) $\sqrt{10} \approx 3{,}1622...$ Последним значением пользовались Брахмагупта в VII в. и аль-Хорезми в IX в. Теоретич. труды Чжан Хэна сохранились лишь во фрагментарном виде, включенными в состав др. произведений. Древнейшее описание его жизни и творчества содержится в специально посвященной ему гл. 89 «Хоу Хань шу» («Книга [об эпохе] Поздней [династии] Хань», кон. IV — нач. V в.). Наиболее полным образом науч. наследие Чжан Хэна представлено в антологии Янь Кэ-цзюня (XVIII–XIX вв.) «Цюань шан-гу сань дай Цинь Хань, Сань го, Лю-чао вэнь» («Полное [собрание] литературы глубокой древности, трех [первых] эпох, [династий] Цинь и Хань, Троецарствия и Шести династий»).

Основные космолого-астрономич. взгляды Чжан Хэна отражены в небольшом трактате «Хунь тянь и [ту чжу]» — «[Комментарий к плану] армиллярной сферы» или «[Комментарий к плану] коловращающегося неба» (*хун тянь*), к-рый, видимо, был описанием и разъяснением соответствующего астрономич. инструмента. В нем излагается геоцентрич. концепция «коловращающегося неба», согласно к-рой Земля подобна желтку в постоянно вращающемся яйцеобразном Небе (**тянь** [**1**]). Носителем и наполнителем этого «мирового яйца» является «пневма» (**ци** [**1**]), основным вселенским воплощением к-рой выступает вода. Космологич. и общефилос. взгляды Чжан Хэна, следовавшего за даосами (см. **Даосизм**), натурфилософской школой **иньян-цзя** и особенно **Ян Сюном** (I в. до н.э. — I в. н.э.), выражены гл. обр. в трактате «Лин сянь» («Основоположения животворности») и прозопоэтическом соч. «Сы сюань фу» («Ода мышлению о таинственном»). Развивая также в соч. «Сюань ту» («План таинственного») воспринятую от Ян Сюна идею *тай сюань* — «Великой тайны», лежащей в основе мироздания, Чжан Хэн сочетал признание непознаваемости Вселенной как «пространственно-временного универсума» (**юй чжоу**) со скрупулезными астрономич. расчетами, а веру в астрологич. взаимосвязь земных существ и небесных светил — с критикой гадательно-предсказательной традиции, расцветшей в современном ему «оракуло-апокрифич. учении» (*чэньвэйчжи-сюэ*; см. **Сюань-сюэ**; **Сяншучжи-сюэ**; **Цзин–вэй**).

Определяя различные категории небесных тел, он указывал на существование 2500 «действующих звезд» и 11 520 «сокровенных звезд». 2500 — это округление наибольшего числа доступных невооруженному глазу небесных тел, т.е. исходно эмпирическая величина, а 11 520 — априорно заданное число из «Си цы чжуани», продукт нумерологии (*сяншучжи-сюэ*) **«Чжоу и»**, символизирующий все «десять тыс. вещей» (*вань у*). Скорость перемещения небесных тел на небосводе им связывалась с их удаленностью от Земли: близкие к ней двигаются быстро, далекие от нее — медленно.

Наиболее известные художеств. произведения Чжан Хэна — три политически идеологизированные оды: диптих о Зап. и Вост. «престолах» династии Хань («Си цзин фу» — рус. пер.: С.В. Дмитриев, 2002, 2003, 2005; «Дун цзин фу») и ода о Южн. столице Наньян (*«*Нань ду фу»); проникнутая новаторским анакреонтич. духом «Тун шэн гэ» («Песнь о созвучии»); соединяющие апологетику природы и культуры, даосизма и **конфуцианства** «Гуй тянь фу» («Ода о возвращении к полям» — рус. пер.: В.М. Алексеев, 1973) и «Ду лоу фу» («Ода черепу»).



* Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Лян Хань чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел двух [эпох династии] Хань). Т. 2. Пекин, 1961, с. 422–437; Чжан Хэн ши вэнь цзи цзяо чжу (Выверенное и прокомментированное собрание стихов и прозы Чжан Хэна). Шанхай, 1986; *Чжан Хэн.* Вернусь к полям / Пер. В.М. Алексеева // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 300–301; Хунь тянь и. Лин сянь (фрагменты) / Пер. и вступ. ст. Р.В. Вяткина // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; Из китайской классической поэзии. Цзя И, Чжан Хэн, Сунь Чо, Тао Цянь / Пер. и вступ. ст. Е.А. Торчинова // Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992.; *Чжан Хэн.* Си-цзин фу (Ода о западной столице) / Пер. С.В. Дмитриева // Древний Восток и античный мир. Вып. V. М., 2002; вып. VII. М., 2005; ** *Березкина Э.И.* Математика древнего Китая. М., 1980; *Городецкая О.М.* От иероглифа к слову // XXXII НК ОГК. М., 2002, с. 195–213; *она же.* Четырежды «четыре печальных стиха» // XXXIII НК ОГК. М., 2003, с. 183–192; *Кравцова М.Е.* Поэзия древнего Китая. СПб., 1994; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древних и средних веков. М., 1979; *Чжан Юй-чжэ.* Чжан Хэн — великий астроном древнего Китая // Народный Китай. 1956, № 1.

А.И. Кобзев

ЧЖАН ЦЗАЙ

張載

Чжан Цзай, Чжан Цзы-хоу, Чжан Хэн-цюй, Чжан-цзы. 1020, Хэнцюй уезда Фэнсянмэй (ныне уезд Мэйсян пров. Шэньси), — 09.01.1078. Философ, один из основоположников **неоконфуцианства** («учения о принципе» — *ли-сюэ*). Занимал должность ред. в Академии лит-ры, преподавал в Гуаньчжуне (к западу от перевала Ханьгугуань в совр. уезде Линбао, пров. Хэнань), поэтому его последователи именуются сторонниками Гуаньчжунской школы (сокр. *гуань-сюэ*). Осн. сочинения — сб. «Чжэн мэн» («Наставление непросвещенным»; нем. пер.: M. Friedrich, M. Lackner, F. Reimann), в к-рый входят его знаменитые эссе «Си мин» («Западная надпись») и «Дун мин» («Восточная надпись»), а также «Цзин сюэ ли ку» («Бездонность принципов изучения канонов»), «И шо» («Изъяснение „[Канона] перемен“»).

Чжан Цзай связал понятие мировой «пневмы» (**ци** [**1**]) с космологич. категориями «Беспредельное» (*у цзи*; см. **Тай цзи**) и «Великая пустота» (*тай сюй*). Последняя не имеет «форм» (**син** [**2**]) и является основой «пневмы», тождественной абс. «пустоте» (*сюй кун*; см. **Сюй**) и одновременно «рассеянной» в ней. Протекающие в соответствии с мировыми «принципами» (**ли** [**1**]) «концентрация» и «рассеяние» «пневмы», сравниваемые Чжан Цзаем вслед за **Ван Чуном** с застыванием и таянием льда в воде, образуют все многообразие вещей. «Пневма» неуничтожима: «наличие/бытие» (*ю* [*Л*]; см. **Ю–у**) и «отсутствие/небытие» (*у* [*Л*]) суть «две сущности одной вещи», т.е. «пневмы»:

«концентрированное», «оформленное» и «рассеянное», «бесформенное» ее состояния. «Рассеянное» состояние «пневмы» тождественно «Великой гармонии» (*тай хэ*; см. **Хэ** [**1**]), в к-рой потенциально присутствуют «две крайности/противоположности» (*лян дуань*), проявляющие себя в вещном мире как «трансформации Неба и Земли» — двух гл. природных начал. Если они не проявлены в их взаимодействии («не установлены» — *бу ли*), их «нельзя увидеть».

Двуединство и взаимозависимость «крайностей» предполагают, по Чжан Цзаю, «противостояние» (*фань* [*1*]) и «враждебность» (*чоу* [*1*]), но одновременно — общемировую тенденцию к их «примирению» и т.о. к «разрешению [враждебности]». Взаимодействие этих противоположных тенденций выражается в наличии двух видов мировых трансформаций: резкое («грубое») «изменение» (*бянь* [*2*]) и постепенное («едва различимое», «тонкое») «превращение» (*хуа*). Последнее в определенный момент предстает как явное «изменение», после чего вновь идет процесс постепенных «превращений». «Деятельное проявление» (*юн* [*2*]; см. **Ти—юн**) «крайностей» в потоке «превращений» есть выражение **дао**. Его манифестация **дэ** [**1**] («благодать/добродетель») — это «дух» (**шэнь** [**1**]), обусловливающий способность вещей к взаимному восприятию.

Из данного положения у Чжан Цзая вытекает тезис, на к-ром основано его учение о познании: зависимость знания от чувств. «восприятий/ощущений» (*гань*), для возникновения к-рых необходимо существование познаваемой вещи. Сам по себе человек «не обладает сердцем (**синь** [**1**])», т.е. сознанием и психикой, «сердце появляется благодаря [внеш.] вещам». Парадоксальность этого утверждения снимается положением об универсальности «духа» как всеобщей способности к взаимовосприятию, преимущественная реализация к-рой человеком объясняется наличием у него органов чувств, способности к обучению и особым характером его знания. Восприятие вещей посредством органов чувств рождает знание как результат «соединения внутреннего и внешнего», т.е. контакта «духовной» субстанции человека («внутр.») и вещи («внеш.»). Однако специфичность человеч. знания прежде всего в его двуединстве: оно состоит из эмпирич. «знания увиденного и услышанного» и из априорного «знания, присущего благодатной/добродетельной природе» (*дэ син со чжи*), источник к-рого Чжан Цзай усматривал в надопытном «благом [врожденном] знании/благосмыслии небесной благодати/добродетели» (*тянь дэ лян чжи*; см. **Лян чжи**).

Это противопоставление корреспондирует с введенной Чжан Цзаем оппозицией «природы Неба и Земли» (*тянь ди чжи син*), т.е. всеобщей и совершенной, космич. «природы» (**син** [**1**]), и «природы телесной сущности пневмы» (*ци чжи чжи син*), в к-рой реализуются индивидуальные качества человека, в т.ч. дурные. Сознательно преодолевая «природу сущности пневмы», в первую очередь посредством «учебы», можно добиться «изменения и превращения сущности пневмы», возвращения к исконной «природе Неба и Земли».

Чжан Цзай подверг резкой критике даос. (см. **Даосизм**) и буд. (см. **Буддизм**) трактовки понятий **кун** [**1**] (санскр. шунья, «пустота») и *у* [*1*] («отсутствие/небытие»), а также буд. представления о сознании как источнике феноменального мира. Он усматривал в них неоправданное «возвеличение» роли «сердца/сознания» (*синь* [*1*]) и т.о. «замыкание в себе», отрицание реальности существования мира — среды человеч. деятельности. Истолковывая буд. учение о сансаре (**лунь хуй**) в русле идущей с IV–VI вв. конф. традиции (см. **Конфуцианство; Фань Чжэнь; «Шэнь ме лунь»**) как апологетику «неуничтожимости души» (**шэнь бу ме**), он усматривал его логическое противоречие с буд. же представлениями о роли сознания («небо [Вселенная] рождается и умирает с рождением и смертью каждого человека»), т.о. доказывая несостоятельность буддизма при решении задачи познания окружающего мира.

Социально-политич. воззрения Чжан Цзая опирались на положения о всеобъемлющем единстве «пневмы Неба и Земли», охватывающей все сущее,

о «единоутробности народа и меня, в равной степени [каждой] вещи и меня». Отсюда представления об универсальности «совокупного небесного повеления» (*тянь чжи со мин*; см. **Мин [1]**), к-рое следует воспринимать «с радостью и спокойствием», в т.ч. подчинение «великим мужам», согласное с всеобщим миропорядком. Средства борьбы с влиянием буддизма на обществ. сознание Чжан Цзай видел в «использовании вышестоящими норм ритуальной благопристойности (**ли [2]**)» и «учебе (обучении и воспитании) простых людей» в конф. духе.

Взгляды Чжан Цзая получили продолжение в осн. течениях неоконфуцианства (*ли-сюэ* и *синь-сюэ*). Так, противопоставление двух аспектов человеч. природы было воспринято его младшим современником **Чэн И** (XI–XII вв.), положение о неуничтожимости «пневмы» — **Чжу Си** (XII в.) и его последователями; понятие «благое знание» («благосмыслие» — **лян чжи**) стало гл. категорией учения **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.); трактовка соотношения «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия» (*ю–у*), а также ряд др. тезисов Чжан Цзая были развиты в учении **Ван Фу-чжи** (XVII в.).

* *Чжан Цзай.* Чжан-цзы цюань шу (Полн. [собр.] соч. Чжан-цзы). Шанхай, 1935; Чжан Цзай цзи (Собр. [соч.] Чжан Цзая). Пекин, 1978; Натурфилософские воззрения; О познании / Пер. М.Л. Титаренко // Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969; *Chang Wing-tsit.* Source Book in Chinese Philosophy. Princ., 1963, p. 495–517; *Friedrich M., Lackner M., Reimann F.* Chang Tsai, Rechtes Auflichten/Cheng-meng. Hamburg, 1996; ** *Буров В.Г.* Материалистические тенденции в сунской философии (Чжан Цзай) // Конференция аспирантов и молодых научных работников Института народов Азии и Африки, 20–24 мая 1963 г. М., 1963; *он же.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. М., 1976, с. 39–68; *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972, с. 174–207; *Цзян Го-чжу.* Чжан Цзай ды чжэсюэ сысян (Философские идеи Чжан Цзая). Шэньян, 1982; *Чжан Дай-нянь.* Чжан Цзай ши и шицзи Чжунго вэйучжуи чжэсюэцзя (Чжан Цзай — китайский философ-материалист XI в.). Ухань, 1956; *Huang Siu-chi.* Chang Tsai's Concept of Ch'i // PEW. 1968, vol. 18, № 4; *Kasoff I.E.* The Thought of Chang Tsai (1020–1077). Camb., 1984.

А.Г. Юркевич

«ЧЖАНЬ ГО ЦЭ»

戰國策

«Чжань го цэ» — «Планы Сражающихся царств». Историч. памятник, составленный историографом и библиографом **Лю Сяном** (I в. до н.э.) на основе материалов, хранившихся в имп. б-ке (дин. Зап. Хань, кон. III — кон. I в. до н.э.). Посвящен гос. деятелям и событиям периода Чжань-го (Сражающиеся царства, V–III вв. до н.э.), т.е. эпохи противоборства семи сильнейших владений древнего Китая, закончившейся победой гос-ва Цинь и созданием первой централизованной империи Цинь (221–207 до н.э.). Включает тексты, испытавшие влияние устного историч. предания, и материалы политико-публицистич. направленности, близкие к идеологии школы **цхунхэн-цзя**. Содержит сведения о борьбе политич. группировок и столкновении социально-политич. идей в описываемую эпоху, о социально-экономич. структуре древнекит. об-ва. Характерная черта идеологии «Чжань го цэ» — оправдание политич. утилитаризма, допускающего обман и насилие. В кон. II — нач. III в. прокомментирован Гао Ю. После III в. отнесен конфуцианцами (см. **Конфуцианство**) к числу книг, опасных для духовного и морального состояния личности. Основу известного ныне корпуса «Чжань го цэ» составляет текст, прокомментированный в XI в. Цзэн Гуном.

* *Васильев К.В.* Планы Сражающихся царств. Исследование и переводы. М., 1968.

По материалам К.В. Васильева

ЧЖАНЬГОЦЭ-ПАЙ

戰國策派

Чжаньгоцэ-пай (букв. «группа „Планов Сражающихся царств“») — идейно-филос. течение, сплотившееся вокруг журн. «Чжань го цэ» («Планы Сражающихся царств»; см. **«Чжань го цэ»**). С апр. 1940 по июль 1941 в Куньмине вышло 17 номеров этого журнала, издавался он также в Шанхае. Осн. выразителями его идей были **Чэнь Цюань** и Линь Тун-цзи. По мнению последнего, Война сопротивления Японии вернула Китай на 2000 лет назад, в эпоху Чжань-го (Сражающиеся царства, V–III вв. до н.э.). Хотя «борьба/война/сражения» (*чжань*) всегда присутствует в жизни наций, в особые эпохи она является гл. критерием развития и существования гос-ва. В период «сражающихся царств» война становится тотальной (*цюань ти*), она ведется не для экономич. выгод, а на полное уничтожение противника. В связи с этим на первое место выходит гос-во (*го*). Оно приобретает высшие полномочия (*цюань нэн*), становясь организатором борьбы, ставя на первое место наращивание сил и организационного потенциала. В этом отношении социализм СССР, европ. фашизм и политика Рузвельта представлялись сторонникам *чжаньгоцэ-пай* разными путями к одной цели — этатизму (*гочаньчжуи*). Борьба держав за создание мировой империи ставит в центр всего войну, рождая новые ценности героизма и эстетики ужасающей беспощадности.

Сторонники группы считали первый этап развития совр. кит. мысли, представителем к-рого был **Ху Ши**, «эмпирико-фактуальным» (1920–1940), а осн. его признаком — рост индивид. сознания. Второй этап — «диалектико-революционный» — наиболее ярко представлен Го Мо-жо и отмечен становлением классового сознания. Сами они отождествляли себя с представителями третьего, «культурно-синтетич.», или «культургештальтного», этапа, «возвышающего нац. сознание». Кит. интеллигенции необходимо избавиться от «несвоевременных» идей, препятствующих борьбе нации за существование — традиц. проблематики «Великого единения» (**да тун**), новых идей приоритета индивид. или классовых интересов над интересами целого и т.п. В совр. лит-ре КНР *чжаньгоцэ-пай* оценивается как «реакционно-фашистское» течение.

* Чжунго сяньдай цзычаньцзецзи чжэсюэ цзыляо сюаньцзи (Сб. материалов по современной китайской буржуазной философии). Т. 4. Чанчунь, 1983; ** *Люй Си-чэнь*, *Ван Юй-минь*. Чжунго сяньдай чжэсюэ ши (История современной китайской философии). 1919–1949. Чанчунь, 1984.

А.В. Ломанов

ЧЖАНЬ ЖО-ШУЙ

湛若水

Чжань Жо-шуй, Чжань Юань-мин, Чжань Мин-цзэ, прозвище Гань-цюань. 20.11.1466, Цзюнчэн (совр. пров. Гуандун), — 16.05.1560. Философ-неоконфуцианец, гос. деятель, педагог, член **Ханлинь академии**. Происходил из богатой семьи. В 1505 получил высшую ученую степень *цзинь ши*. Сначала находился в фаворе у императора Ши-цзуна (на троне 1521–1566), в 1524 стал главой Гос. ун-та в Южной столице — Нанкине, в 1533–1540 возглавлял в Нанкине три ведомства: ритуалов, чинов и военное, затем впал в немилость и был объявлен еретиком. Посмертно при новом императоре Му-цзуне (на троне 1567–1572) был реабилитирован и удостоен почетного имени Вэнь-цзянь (Культурный и Собранный), отражающего активную педагогич. деятельность, результатом к-рой явились десятки созданных им науч.-образовательных академий (*шу юань*) и тысячи учеников.

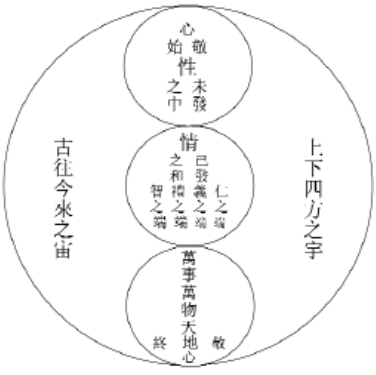
В 1494–1500 Чжань Жо-шуй учился у неортодоксального мыслителя Чэнь Сянь-чжана, с 1505 вступил в дружеские отношения с другим новатором — **Ван Ян-мином**, с к-рым полемизировал исходя из общих субъективистских, психоцентрич. установок, унаследованных от **Лу Цзю-юаня** через У Юй-би и его ученика Чэнь Сянь-чжана. В XVI в. филос. школы Ван Ян-мина и Чжань Жо-шуя доминировали в Китае.

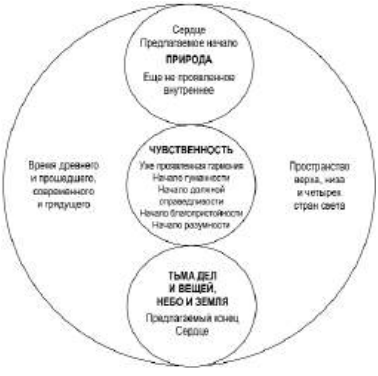
Письменное наследие Чжань Жо-шуя составляют произведения трех категорий: 1) представляющие его собств. учение, 2) реконструирующие, разъяс-

няющие и реинтерпретирующие классич. трактаты, включенные в конф. канон, 3) излагающие конф. и неоконф. доктрины (см. **Конфуцианство**; **Неоконфуцианство**; **«Ши сань цзин»**). Важнейшие из них в первой категории — «Синь син шу» («Книга о сердце и природе»), «Синь лунь» («Суждения о новом»); во второй — «Гу вэнь сяо сюэ» («Малое учение в старых письменах», основано на «Малом учении» **Чжу Си** и тексте **«Ли цзи»**, 9 цз., 1533), «Эр ли цзин чжуань цэ» («Выявление канонической и комментаторской [частей] в двух [трактатах о] благопристойности», основано на «Ли цзи» и «И ли», 68 цз., 1536), «Чунь цю чжэн чжуань» («„Вёсны и осени“ с исправленным комментарием», 37 цз.); в третьей — «Шэн сюэ гэ у тун» («Проникновение в учение совершенномудрых о выверении вещей», 100 цз., 1528), «Байша ши цзяо цзе» («Разъяснение поэтических наставлений [Чэнь Сянь-чжана из] Байша», 10 цз.). Последнее по времени составления собр. соч. Чжань Жо-шуя — «Чжань Гань-цюань вэнь цзи» (32 цз.), изд. в 1681 и переизд. в 1866.

Собств. философию Чжань Жо-шуй определял как «учение о сердце» (*синь-сюэ*), к-рое охватывает собой и «учение о принципе» (*ли-сюэ*) предшествующих неоконфуцианцев. Подобная ассимиляция была основана на серии взаимных идентификаций основополагающих неоконф. категорий, входящих в коррелятивные пары и тройки: **дао** и «орудия» (**ци** [**2**]), «надформенное» (*син эр шан*) и «подформенное» (*син эр ся*), «принцип» (**ли** [**1**]) и «пневма» (**ци** [**1**]), «природа» (**син** [**1**]) и «сердце» (**синь** [**1**]) «единотелесны» (*и ти*; см. **Ти—юн**); «пневма», «природа» и «принцип» «не составляют три взаимные противоположности»; «сердце», «дело» (*ши* [*3*]) и «принцип» образуют «совпадающее единство», все вместе не выходя за пределы «сердца». Эту всеобъемлемость «сердца» Чжань Жо-шуй отразил в универсальной мирописательной схеме — «Плане сердца и природы», к-рому посвящен спец. трактат «Синь син ту шо» («Изъяснение плана сердца и природы»), легший в основу «Синь син шу» и в первую очередь представленный **Хуан Цзун-си** (XVII в.) в посвященном Чжань Жо-шую разделе классич. историко-филос. компендиума «Мин жу сюэ ань» («Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин», цз. 37). Согласно «Изъяснению...», «сердце, охватывая Небо, Землю и тьму вещей, выходит за их пределы, а пронизывая Небо, Землю и тьму вещей, проникает в их середину. Середина и внешние пределы не разделяются надвое. Небо и Земля не имеют внутреннего и внешнего. Сердце также не имеет внутреннего и внешнего». «Сущность (*ти* [*1*]) сердца» — «знание и восприятие» (*чжи цзюэ*), «деятельное проявление» (*юн* [*2*]; см. **Ти—юн**) — «размышление и рассуждение» (*сы люй*), а его «полная сущность» (*цюань ти*) — «доскональное понимание небесных принципов (*тянь ли*)» (см. ниже оригинал и пер.).

Онтологич. основание этого всеединства — восходящее к «Великой пустоте» (*тай сюй*) **Чжан Цзая** (XIX в.), преисполненное неоформленной, недифференцированной «пневмой» «пустотное отсутствие/небытие» (*сюй у*), к-рое в гносеологич. аспекте оборачивается «духовной пустотой/вместимостью» (*сюй лин*) сердца. Отсюда следует гносеопраксиологич. требование «внутренне





проникнуться небесным принципом», т.е. букв. его «телесно знать» (*ти жэнь тянь ли*), в любых условиях места, времени и состояния, ибо «небесный принцип — это единый великий мозг, являющийся общим (**гун** [**1**]) для тысяч совершенномудрых и высокодостойных», чье учение, в свою очередь, «коренится в сердце». Обусловленная данной концепцией практика предполагает полное единство знания и действия (**чжи–син**).

* Шэн сюэ гэ у тун (Проникновение в учение совершенномудрых о выверении вещей). Янчжоу, 1533; Чжань Гань-цюань вэнь цзи (Собр. произведений Чжань Гань-цюаня) [Б.м.], [1681] 1866; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Араки Кэнго.* Чжань Жо-шуй и Ван Ян-мин (на япон. яз.) // Тэцугаку нэмпо. 1968, т. 27; *Линь Цзи-пин.* Гань-цюань сюэ таньцзю юй Ван [Чжань] бицзяо (Исследование учения [Чжань] Гань-цюаня и его сравнение с Ван [Ян-мином]) // Жэньшэн. 1965, т. 30; *Ли Шу-цзэн и др.* Чжунго Мин дай чжэсюэ (Китайская философия эпохи Мин). Чжэнчжоу, 2002, с. 351–381; *Сига Итиро.* Ван Ян-мин и Чжань Жо-шуй (на япон. яз.) // Синтося. 1975; *Хоу Вай-лу, Цю Хань-шэн, Чжан Ци-чжи.* Сун Мин ли-сюэ ши (История конфуцианства [эпох] Сун и Мин). Т. 2. Пекин, 1987, с. 170–200; *Grimm T.* Some Remarks on the Suppression of Shu-yuan in Ming China // International Conference of Orientalists in Japan. Transactions 2, 1957, p. 8–16; Dictionary of Ming Biography. Vol. I. N.Y., L., 1976, p. 36–42.

А.И. Кобзев

ЧЖИ [1]

智

Чжи [**1**] — «разумность». Категория кит. философии, выражающая два оценочно расходящихся смысловых ряда: 1) разумность, ум, интеллект, мудрость; 2) изобретательность, хитроумие, стратагема. Первый смысловой ряд, особенно в древних произв., написанных до реформы письменности в 213 до н.э., зачастую передается синонимич. и омонимич. иероглифом *чжи* [*2*] («знание»; см. **Чжи–син**), к-рый, являясь осн. графич. компонентом *чжи* [*1*], как самостоятельный знак зафиксирован в более поздних текстах, т.е. мог выступать в качестве его упрощенной формы. В древнейших письменных памятниках, ставших конф. канонами (*цзин* [*1*]; см. **Цзин-сюэ**; **«Ши сань цзин»**), *чжи* [*1*] означает «мудрость», «разумность». Согласно **«Шу цзину»** (гл. 11), Небо (**тянь** [**1**]) наделяет ею государя наряду с мужеством (*юн* [*1*]). В **«Чжоу и»** она определяется как «способность остановиться, увидев впереди пропасть» (гексаграмма № 39 Цзянь/Препятствие — *цзянь* [*3*], коммент. «Туань-чжуань»).

В первых собств. конф. текстах (см. **Конфуцианство)**, начиная с **Конфуция** (VI–V вв. до н.э.), *чжи* [*1*] в этом значении связывается с «гуманностью» — **жэнь** [**2**] («Лунь юй», IV, 1; «Мэн-цзы», II A, 7) и вместе с уравновешивающим последнюю «мужеством» образует «триаду, составляющую всеведикую благодать (*да дэ*; см. **Дэ** [**1**]) Поднебесной», т.е. набор добродетелей, необходимых для самосовершенствования (*сю шэнь*) и характерных для «Пути (**дао**) благородного мужа (**цзюнь цзы**)» («Чжун юн», § 20; «Лунь юй», XIV, 28). Определив *чжи* [*1*] как «должную справедливость (**и** [**1**]) в обращении с народом и почтительно-осторожную удаленность от навей и духов», Конфуций провел принципиальное различие между «мудростью» и «гуманностью» как двумя основополагающими для культуры моделями поведения и в целом жизнеустроения: «Мудрый наслаждается водами, гуманный наслаждается горами. Мудрый подвижен, гуманный спокоен (см. **Дун–цзин**). Мудрый наслаждается, гуманный долгоденствует» («Лунь юй», VI, 21/22, 22/23).

Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.), с одной стороны, уточнил определение «мудрости» в дистинкции с «совершенномудрием» («святостью», «гениальностью» — **шэн** [**1**]): «Начинать благоустроение согласно принципам (**ли** [**1**]) — это дело мудрости, завершать благоустроение согласно принципам — это дело совершенномудрия. Мудрость сравнима с искусностью, совершенномудрие сравнимо с силой»; а с другой стороны, расширил конф. понимание *чжи* [*1*]

до «разумности» как неотъемлемого свойства человека, присущего ему от рождения наряду с «гуманностью», «должной справедливостью» (*и* [*1*]), «благопристойностью» (**ли** [**2**]) и состоящего в способности его «сердца (**синь** [**1**]) утверждать [правду] и отрицать [ложь]» («Мэн-цзы», V Б, 1; II A, 6; VI A, 6). В данной концепции семантич. единство «мудрости» и «разумности» основывалось на признании человеч. «природы» (**син** [**1**]) исконно доброй. Соответственно содержание *чжи* [*1*] сводилось к моральным ценностям и прежде всего к «гуманности» и «должной справедливости» («Лунь юй», IV, 1; «Мэн-цзы», IV A, 27).

Поэтому выделенная Конфуцием среди людей категория «знающих от рождения», т.е. обладающих неизменной «высшей разумностью» («Лунь юй», XVI, 9; XVII, 2/3), была в дальнейшем истолкована в этич., а не гносеологич. или психологич. смысле как предполагающая «способность участвовать в совершении добра и неспособность участвовать в совершении зла» («Хань шу», гл. 20). Этой категории противопоставлялась «низшая глупость», столь же неизменная и характеризующаяся «способностью участвовать в совершении зла и неспособностью участвовать в совершении добра». «Средний человек» способен и на то, и на другое. В **«Хань шу»** из этого теоретич. основания выведена всеохватная девятиступенчатая классификация историч. и мифич. персонажей .

Ван Чун (I в. н.э.) довел данную тенденцию до предела, истолковав высшую разумность и низшую глупость как приверженность абс. добру (*цзи шань*) и абс. злу (*цзи* э) соответственно и выйдя за рамки конф. презумпции сущностного единства природы всех людей («Лунь хэн», гл. 13).

Напротив, его предшественник, лидер ханьского конфуцианства **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.), признавая сложносоставность человеч. природы, в то же время как создатель офиц. общегос. учения стремился упрочить ее универсальные основы в концепции «пяти постоянств» (*у чан*; см. **Сань ган у чан**): «гуманности», «соответственности» (*и* [*5*], фонетически и семантически тождественной «должной справедливости» *и* [*1*]), «благопристойности», «разумности» и «веры/благонадежности» (**синь** [**2**]), «путь» к-рых должен быть совершенствуем государем и к-рые для человеч. мира суть то же, что для природного мира «пять элементов» (**у син**), ранее также обозначавшиеся термином *у чан* (**«Ли цзи»**, гл. 19; V–III вв. до н.э.).

Предтеча **неоконфуцианства Хань Юй** (VIII–IX вв.) подтвердил установку Дун Чжун-шу, несколько изменив последовательность пяти качеств, делающих человеч. природу тем, что она есть, а именно: «гуманность», «благопристойность», «вера/благонадежность», «должная справедливость» и «разумность» («Юань син»).

Подобный подход в дальнейшем был канонизирован неоконфуцианством и стал стандартом в традиц. кит. культуре. В его рамках *чжи* [*1*] отведено последнее или в лучшем случае предпоследнее место в ряду осн. человекообразующих факторов, что означает превалирование понимания человека как homo moralis, а не homo sapiens. Согласно трактовке **Кан Ю-вэя** (XIX–XX вв.), итоговой для философии и культуры традиц. Китая, «когда гуманность и разумность одинаково скрыты [в человеке], разумность первенствует; когда гуманность и разумность одинаково проявляются (*юн* [*2*]; см. **Ти–юн**), гуманность превосходит» («Да тун шу»).

На первый взгляд иное понимание роли сапиентности отражено в даос. памятнике **«Ле-цзы»** (IV в. до н.э. — IV в. н.э.), где утверждается, что «разумность и рассудительность (*люй* [*2*]) составляют то, благодаря чему человек ценнее птиц и зверей». Однако далее руководящими началами «разумности» называются «благопристойность» и «должная справедливость» (гл. 7). Но уже в самом фундаментальном для **даосизма** трактате «**Дао дэ цзин**» (VI–IV вв. до н.э.) сформулирован призыв к устранению последних вместе с совершенномудрием и разумностью во благо народа (§ 19), хотя в др. суждении именно совершенномудрому приписывается установление «порядка» (*чжи* [*6*]), при к-ром народ «не имеет ни знаний, ни желаний», а «разумный

не осмеливается действовать» (§ 3). Подобное раздвоение совершенномудрия связано с тем, что в даос. текстах само базовое понятие разумности подверглось критич. переосмыслению. С одной стороны, различалась «малая» (относительная, ограниченная) и «великая разумность» («Чжуан-цзы», гл. 1; IV–III вв. до н.э; см. **Чжуан-цзы**), с другой — последняя отождествлялась с «неразумным», т.е. самозабвенным, безыскусным, естеств., детским поведением. В этом контексте акцентировался второй смысловой ряд *чжи* [*1*], связанный с искусностью и искусственностью. Так, отраженный в **«Хань Фэй-цзы»** (III в. до н.э.) даос. принцип органич. единства с миром вылился в вывод о том, что «великий человек, вверяющий [свою] телесную форму (**син** [**2**]) небу и земле», «не опутывает [своего] сердца хитроумием (*чжи* [*1*])», ибо оно частно и эгоистично, а потому противоположно «всеобъемлемости великого тела» (*цюань да ти*; см. **Ти–юн**) Вселенной, а в «Ле-цзы» открывающее неогранич. возможности «Великое единение» (**да тун**) со всей «тьмой вещей» (*вань у*; см. **У** [**3**]) представлено основанным на «изгнании *чжи* [*1*] из сердца».

Напротив, в учении военной школы (**бин-цзя**) несомая *чжи* [*1*] идея хитроумия, сообразительности, уловки, изворотливости, пронырливости получила естеств. развитие. В **«Сунь-цзы»** (V–IV вв. до н.э.) один из пяти факторов «великого дела» войны, являющего собой «путь существования и гибели», — полководец — определяется также с помощью пяти качеств, к-рые напоминают конф. «пять постоянств», но в отличие от них не завершаются, а начинаются *чжи* [*1*]: мудрость/разумность/хитроумие, вера/благонадежность, гуманность, мужество, строгость (гл. 1). Благодаря расширительному пониманию войны как присущего жизни в целом «пути» борьбы, иероглиф *чжи* [*1*] приобрел общекультурное значение «стратагема».

Наиболее близкое совр. зап. пониманию разумности прямое определение *чжи* [*1*] содержится в науч. протологич. части **«Мо-цзы»** (V–III вв. до н.э.): «Разумность — такие суждения о вещах на основе их знания, при к-рых это знание являет свою очевидность» («Цзин шо», ч. 1, гл. 42). Аналогичное определение с четким разделением терминов *чжи* [*1*] и *чжи* [*2*] примерно в то же время дал **Сюнь-цзы** (III в. до н.э.) в также протологической гл. «Чжэн мин» («Правильное [употребление] имен»; см. **Чжэн мин**) своего трактата: «То, чем человек познает, называется „знанием“; совпадение с предметом знания называется „разумностью“» («Сюнь-цзы», гл. 22)

В кит. буддизме иероглиф *чжи* [*1*] использовался также в двух смыслах как эквивалент двух осн. терминов, обозначающих высшие формы знания — «джняна», т.е. полное знание «дел и принципов» (*ши ли*), или феноменов и ноуменов, снимающее противоположность субъекта и объекта, достигаемое при медитации, ведущее к спасению (нирване — **непань**), и «праджня», т.е. божественная мудрость, одно из шести или десяти «совершенств» (парамита) бодхисаттвы и двух или трех благодатей (*дэ* [*1*]) будды.

В совр. кит. яз. *чжи* [*1*] как осн. компонент ряда терминов охватывает весь описанный семантич. спектр, с включением таких совр. понятий, как «авторское (интеллектуальное/изобретательское) право» (*чжинэнцюань*).

* Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969, указ.; Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; Тридцать шесть стратагем. Китайские секреты успеха / Пер. В.В. Малявина. М., 1997; Китайская военная стратегия / Сост., пер. В.В. Малявина. М., 2002; Искусство управления / Сост., пер. В.В. Малявина. М., 2003; ** *Зенгер Х. фон.* Стратагемы. О китайском искусстве жить и выживать. Т. 1–2. М., 2004; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Чжан Дай-нянь.* Чжунго гудянь чжэсюэ гайнянь фаньчоу яолунь (Обзор категорий и понятий классической китайской философии). Пекин, 1989, с. 214–219; *Wu Yi.* Chinese Philosophical Terms. Lanham, London, 1986, p. 56–57.

А.И. Кобзев

ЧЖИ ДУНЬ

支遁

Чжи Дунь, (Чжи) Дао-линь. 314, Чэньлю (совр. пров. Хэнань) или Линьлюй окр. Хэдун (пров. Сычуань), — 366. Буд. монах, философ, литератор, поэт и каллиграф. Выходец из служилой интеллигенции рода Гуань, «из поколения в поколение служившего Будде». В 25 лет ушел в монахи. Основоположник одного из направлений **божэ-сюэ** («учение праджни») — *цзисэ-цзун* («школа, [объяснявшая] рупу/плоть как таковую»). Признанный знаток даос. памятников, широко пользовавшийся их терминологией, а также терминами протологич. школы имен (**мин-цзя**). Доказывал «пустотность» (**кун** [**1**]) «рупы/плоти как таковой» (*цзи сэ*) тем, что «цвет/рупа/плоть» (*сэ*) сам по себе не имеет «цвета», в трактате «Цзи сэ ю сюань лунь» («Суждения о рупе как таковой и блуждании в таинственном/сокровенном»), сохранившемся только во фрагментах. Также сочинил трактаты «Ши мэн лунь» («Суждения о рассеянии невежества»), «Шэн бу бянь чжи лунь» («Суждения о том, что совершенномудрый не спорит об известном»), «Сюэ дао цзе» («Наставления к изучению Пути») и др., позднее утраченные. Одним из первых сделав акцент на «мгновенное постижение» (*дунь у*) истины, стал провозвестником развития «учения о медитативном созерцании» (**чань-сюэ**) в Китае. Занимался разработкой приемов буд. психотехники, привнеся в нее элементы даос. эзотерич. и экзотерич. практики (см. **Сянь-сюэ**). В поэтич. произведениях описал процесс погружения в медитацию. Его жизнеописание представлено в буд. историографич. соч. VI в. «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов», цз. 4), более 20 поэтич. текстов — в буд. антологии VII в. «Гуан Хун мин цзи» («Расширенное Собрание [соч.], светоч [истины] распространяющих»). В конце XIX в. Шао У-сюй из сохранившихся фрагментов составил небольшое «Собр. [соч.] Чжи Дуня» («Чжи Дунь цзи»).

* *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) // Пер. М.Е. Ермакова. Т. II. СПб., 2005, с. 25–32, указ.; ** Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Кн. 2. Шанхай, 1989, с. 27–28; Чжунго фо-цзяо ши (История китайского буддизма). Т. 2. Пекин, 1985, с. 240–251; *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 1–2. Leiden, 1959.

А.И. Кобзев, М.Е. Кравцова

乙

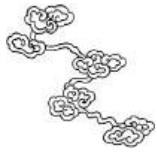
ЧЖИ–СИН

知行

Чжи–син — «знание–действие». Терминологич. оппозиция, выражающая соотношение двух специфич. категорий кит. философии: *чжи* [*2*] — «[действенное] знание» («сознание, познание, разумность, мудрость, понимание, видение») и *син* [*3*] — «[сознательное] действие» («деятельность, активность, поступок; осуществлять, идти»).

Чжи [*2*] как филос. категория подразумевает, с одной стороны, чистые формы познания, с другой — целесообразные сознательные действия, практич. опыт (ср. «ведать чем-либо, отведать, изведать»). Праксиологич. истолкование «знания» выражено уже в «**Лунь юе**» (V в. до н.э.): «Должную справедливость (**и** [**1**]) в обращении с народом и почтительно-осторожную удаленность от навей и духов можно назвать знанием»; «Знающий действенно-подвижен (*дун* [*1*]; см. **Дун-цзин**)»; «знание» — это «знание людей», позволяющее приводить их к повиновению.

Представление о «деятельном» характере знания отражают неоконф. (см. **Неоконфуцианство**) трактовки тезиса «**Да сюэ**» (IV–II вв. до н.э.): «Доведение знания до конца (*чжи чжи*) состоит в выверении вещей (**гэ у**)», где *чжи чжи* и *гэ у* — взаимообусловленные требования к управлению Поднебесной. **Чжу Си** (XII в.) интерпретировал *гэ у* как «исчерпание принципов (**ли** [**1**]) вещей и дел (*ши у*; см. **У** [**3**])», подразумевая под «вещами и делами» проблемы морали, политики и т.п.; **Ван Ян-мин** (XV–XVI вв.) определил *гэ* как «исправлять» (*чжэн* [*1*]; см. **Чжэн мин**), а *у* [*3*] — как «дела» (*ши* [*3*]), к-рые могут быть «выверены» только «в собств. сердце». В **даосизме** «знание» сопряжено с деятельным аспектом гл. обр. через отрицательную связь: «бездействуя,



знать» (**«Дао дэ цзин»**, VI–IV вв. до н.э.), где «бездействие» (*бу син*) — синоним «недеяния» (**у вэй**), т.е. отсутствия произвольной деятельности, несогласной с миропорядком (**дао**). Концепции «деятельного» знания в **конфуцианстве** и «недеятельного» (но действенного) в даосизме синтезированы в неоконфуцианстве через опосредование их учением о врожденном знании и конф. интерпретациями даос. (гл. обр. восходящих к **Чжуан-цзы**, IV–III вв. до н.э.) взглядов о возможности развития способности к интуитивному постижению истины.

Специфика категории *син* [*3*] определяется: 1) возможностью выражения ею не только физич., но и психич. действия-процесса (напр., любви и ненависти у Ван Ян-мина); 2) ее корреляцией с понятиями **вэй** [**1**] («деяние, дело, действие»), *ши* [*3*] («дело, служение»), *и* [*1*] («должная справедливость»). Понятие *вэй* [*1*] является родовым для *ши* [*3*] и *син* [*3*]. Определение обоих терминов, аналогичные трактовки к-рых представлены в «Лунь юе», **«Цзо чжуани»**, **«Гуань-цзы»**, «Мэн-цзы» (см. **Мэн-цзы**) и др. памятниках V–III вв. до н.э., дано у **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.): «Действовать (*вэй* [*1*]), сверяясь с пользой/выгодой, — это называется делом (*ши* [3]); действовать, сверяясь с должной справедливостью, — это называется действием (*син* [*3*])». В «Лунь юе» *син* [*3*] выступает как один из принципов, на основе к-рых «учил» **Конфуций**, наряду с «культурностью» (**вэнь**), «преданностью» («верностью» — *чжун* [*2*]; см. **Чжун шу**) и «благонадежностью» (**синь** [**2**]). Легисты (см. **Легизм**) противопоставили конф. трактовке *син* [*3*] сопряженность этого понятия с «пользой/выгодой»: «Если, действуя (*син* [*3*]), [люди] не обогащаются, то рождаются смуты» (**«Шан цзюнь шу»**, IV–III вв. до н.э.).

Содержание и данного тезиса, и конф. трактовки «действия» обусловлено таким аспектом *син* [*3*], как практич. завершенность. Др. его аспект — плановая разумность (сознательность) вытекает из семантич. поля коррелятивного термина *и* [*1*] (помимо «должной справедливости» включающего «смысл», «значение»), что явлено пассажами «Лунь юя» о непременном согласовании *син* [*3*] с «размышлением» (*сы* [*2*]), «рассуждением» (*люй* [*2*]) и «обдумыванием» (*моу*). Исходное значение иероглифа *син* [*3*] — «идти» и его филос. смысл как осуществление онтологически обусловленных жизненных (социально-этич.) принципов слились в терминологич. словосочетании *син дао* («идти Путем», «осуществлять Учение»), восходящем к Мэн-цзы. Предпосылки этого мыслеобраза содержатся также в наличии у иероглифа *син* [*3*] (в чтении *хан*) смыслов «ряд», «шеренга» и обозначении им классификац. рядов/фаз/элементов в схеме «пяти элементов» (**у син**), взаимодействие к-рых выступает выражением важнейших закономерностей мирового процесса — Пути-*дао*.

Проблема соотношения «знания» с собственно «действием» имела три осн. варианта решения: 1) «знание легко, действие трудно» (*чжи и син нань*); 2) «знание и действие совпадают в единстве» (*чжи син хэ и*); 3) «знание трудно, действие легко» (*чжи нань син и*). Первый тезис вытекал из конф. подхода к «знанию» как набору социально-этич. предписаний, поэтому достижение истины понималось как гл. обр. научение ей (ср. положение **Ян Сюна**: «Заниматься изучением хуже, чем заниматься поиском наставника», и **«Шу цзина»**: «Неверно, что знание трудно, трудно именно действие»). Тезис «Знание легко, действие трудно», к-рый, как утверждал в нач. XX в. **Сунь Ят-сен**, «за прошедшие несколько тысячелетий глубоко проник в сердца обитателей Срединного гос-ва и уже стал совершенно несокрушимым», означал также, что «знание» предшествует «действию» (ср. «Сюнь-цзы»: «Учение доходит до предела и завершается в действии»). Нормативную формулу их соотношения дал Чжу Си: «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание — это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие — это важное». Ван Ян-мин, акцентируя понимание познавательных функций как действий, или «движений», и моральное содержание знания, выдвинул положение о «совпадающем единстве знания и действия» как с психофункциональной, так и с этич.

точки зрения. **Ван Тин-сян** (XV — нач. XVI в.) подверг критике взгляды и Чжу Си, и Ван Ян-мина, выдвинув тезис об «истинном знании» (*чжэнь чжи*), при к-ром «осуществление (*син* [*3*]) дела» тождественно его «знанию» (*чжи* [*2*]). **Ван Фу-чжи** (XVII в.), назвав положение «Шу цзина» «неизменными словами вновь возникавших совершенномудрых» и усилив его критику, отверг первичность «знания» по отношению к «действию», отметив в последнем наличие «движущей силы стремления к знанию»; и хотя «знание и действие помогают друг другу в применении» (*юн* [*2*]; см. **Ти—юн**), «действие может охватывать знание, но знание не может охватывать действие», т.е. практич. «действие» как обусловливает «знание» («познание»), так и воплощает его в себе. Вдохновленный успехами зап. науки, идеолог реформ **Тань Сы-тун** (XIX в.), напротив, сформулировал тезис о приоритетности «знания»: «Я ценю знание и не ценю действие; знание — это дело духовных (*лин* [*1*]) горних душ-*хунь*, действие — это дело телесных (*ти* [*1*]) дольних душ-*по*», — и подтвердил мысль Ван Тин-сяна: «Истинное знание не может не быть действенным». **Чжан Бин-линь** (XIX—XX вв.) вновь вернулся к апологии действия, утверждая, что «разум (*чжи хуй*; см. **Чжи** [**1**]) человеч. сердца рождается в результате соперничества», а для «раскрытия» народного разума требуется революция как воплощение необходимого действия.

Сунь Ят-сен, сначала приняв концепцию Ван Ян-мина, впоследствии выработал собственную — «действие легко, знание трудно», вытекавшую из его знакомства с зап. культурой: «Если [мы] сможем руководствоваться науч. принципами в достижении истинного знания, то быстрое претворение [его] в жизнь будет нетрудным делом». Тем не менее «действие — предшествующее, знание — последующее», поскольку «действие определяет стремление к знанию, к-рое, в свою очередь, определяет осуществление действия». Сунь Ят-сен выделил три формы соотношения «знания» и «действия», реализовавшиеся на трех этапах развития человечества: «не знать и действовать» — период движения к цивилизации; «действовать и затем знать» — период зарождения цивилизации и ее первонач. развития; «знать и затем действовать» — период, начавшийся после науч. открытий.

* Древнекитайская философия. Т. 1—2. М., 1972—1973, указ. («Знание», «Действие»); *Сунь Ятсен.* Избр. произв. М., 1985, с. 145—284; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуань-шаня. М., 1976, с. 117—120; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, указ.; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 184—198; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 332—380, указ.; *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985, указ.; *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюньцзы. М., 1976, с. 91—107; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 239—265; *Чжан Ли-вэнь.* Чжунго чжэсюэ лоцзи цзегоу лунь (О логической структуре китайской философии). [Пекин], 1989, с. 248—260; *Юй Тун.* Чжунго чжэсюэ даган (Основы китайской философии). Кн. 2. Пекин, 1958, с. 495—523; *Сиа A.S.* The Unity of Knowledge and Action. A Study in Wang Yang-ming's Moral Philosophy. Honolulu, 1982; *Nivison D.S.* The Problem of "Knowledge" and "Action" in Chinese Thought since Wang Yan-ming // Studies in Chinese Thought. Chic., 1953; *Tu Wei-ming.* The Unity of Knowing and Acting: From a Neo-Confucian Perspective // Philosophy: Theory and Practice. Madras, 1970.

А.И. Кобзев

ЧЖО

拙

Чжо — «неумелость». Понятие **даосизма**, применявшееся гл. обр. в кит. эстетич. мысли. Иероглиф *чжо* состоит из графем «рука» и «выходить», подразумевающих «грубое» ручное изготовление. Восходит к основополагающему даос. трактату **«Дао дэ цзин»** (IV–II вв. до н.э.), где утверждается, что «великое мастерство подобно неумелости» (§ 45), т.е. оставляет впечатление безыскусности из-за своей предельной естественности. Ассоциируется с понятием *гу* [*2*] («древность, старость»); антоним —понятие *чжо цяо*— («искусность»). К *чжо* близко по смыслу понятие *шэн* [*2*] («необработанное, сырое, естественное»), к-рое, однако, иногда применяется для обозначения художеств. незрелости. В традиц. кит. эстетике *чжо* и *шэн* [*2*] понимаются как условия подлинного «изящества» (*я*) и природосообразной «культурности» (**вэнь**). По определению известного теоретика живописи Линь Шу (XVII в.), «неумелость — это то, что ощущается как дух. Первое впечатление, что это — крайняя неумелость, посмотришь еще раз, а это — необыкновенное изящество».

** *Кривцов В.А.* Эстетика даосизма. М., 1993, с. 87–89.

По материалам В.А. Кривцова

ЧЖОУ ДУНЬ-И

周敦頤

Чжоу Дунь-и, Чжоу Мао-шу, Чжоу Лянь-си, Чжоу-цзы, Чжоу Юань-гун. 1017, Индао (совр. уезд Даосянь пров. Хунань), —14.07.1073, Лушань пров. Цзянси. Философ и литератор, гл. основоположник **неоконфуцианства**. Происходил из семьи чиновника, в 1036–1071 находился на гос. службе, занимая администр. посты среднего уровня. Через своего дядю по матери, ставшего ему приемным отцом, крупного чиновника Чжэн Сяна был связан с консервативной группировкой при дворе, к-рая противодействовала реформам **Ван Ань-ши**. Однако с последним Чжоу Дунь-и, по нек-рым свидетельствам, имел личную встречу в 1060 и произвел на него сильное впечатление. Прямыми учениками Чжоу Дунь-и были основоположники неоконфуцианства братья Чэн (**Чэн И**, **Чэн Хао**). Посмертно в 1120 получил почетное имя Юань-гун («князь Изначального»), в 1241 удостоился титула графа (*бо* [*1*]) Жунани и установления таблички с его именем в храме **Конфуция**. При последующих династиях ему присваивались еще более высокие титулы и звания (1319 — «князь Дао-го»; 1714 — «Древний мудрец»).

Гл. филос. сочинения — «Тай цзи ту шо» («Изъяснение Плана Великого предела», рус. пер.: И.Я. Бичурин, 1832; Н. Зоммер, 1851; В.А. Кривцов, 1958; Е.А. Торчинов, 1982; В.Е. Еремеев, 1993) и «Тун шу» («Книга проникновения»), или «И тун» («Проникновение в „Перемены“»; рус. пер.: Н.Я. Бичурин, 1832). Ортодоксальной считается их текстологич. и идейная трактовка в коммент. **Чжу Си**, утвердившего и атрибуцию «Тай цзи ту шо», в к-рой сомневался его современник **Лу Цзю-юань**, указывавший на принципиальное отличие этого трактата от «И тун». В период правления дин. Мин (1368–1644) творческое наследие Чжоу Дунь-и было сведено воедино и сопровождено пояснительными текстами в собр. соч., к-рое в дальнейшем фигурировало под тремя синонимичными названиями: «Чжоу-цзы цюань шу» («Полное [собрание] письмен Учителя Чжоу»), «Чжоу Лянь-си цзи» («Собрание [сочинений] Чжоу Лянь-си») и «Чжоу Юань-гун цзи» («Собрание [сочинений] Чжоу — князя Изначального»).

«Тай цзи ту шо» представляет собой сжатый, но содержательный коммент. к графич. схеме **тай цзи** под назв. *тай цзи ту* («План Великого предела»), производной от аналогичных схем *у цзи ту* («План Беспредельного» или «План Предела отсутствия/небытия») даоса Чэнь Туаня (X в.) и *тай цзи сянь тянь чжи ту* («Преднебесный план Великого предела») из входящего в **«Дао цзан»** («Сокровищница Пути») даос. трактата, созданного не позднее сер. VIII в., «Шан фан да дун чжэнь юань мяо цзин ту» («Планы чудесного канона высочайшего и величайшего проникновения в истинное начало»), одним из источников к-рых был первый канон даос. алхимии «[Чжоу и] цань тун ци» («Единение триады [согласно „Чжоуским переменам“]»; см. **«Цань тун ци»**) **Вэй**

Бо-яна (II в.). По «Тай цзи ту шо», все многообразие мира: силы **инь—ян**, «пять элементов» (**у син**), в трактате названные «пятью пневмами» — *у ци* (см. **Ци** [**1**]), четыре времени года и проч. вплоть до «тьмы вещей» (*вань у*; см. **У** [**3**]), а также добро и зло (*шань э*), «пять постоянств» (*у чан*; см. **Сань ган у чан**), названные «пятью природами» — *у син*, и проч. вплоть до «тьмы дел» (*вань ши*; см. **Ли** [**1**]; **У** [**3**]; **Вэй** [**1**]), — исходит из «Великого предела» (*тай цзи*). Тот, в свою очередь, следует за «беспредельным», или «пределом отсутствия/небытия» (*у цзи*). Термин *у цзи*, допускающий двоякое понимание, возник в изначальном **даосизме** («Дао дэ цзин», § 28), а коррелятивный ему термин *тай цзи* — в **конфуцианстве** («Си цы чжуань», I, 11). **Чжу Си** (XII в.) истолковал сопряжение этих гетерогенных терминов как их синонимичное употребление, обозначающее сущностное тождество «Великого предела» и неисчерпаемой первозданности бытия («беспредельного»). Однако его оппонент **Лу Цзююань** утверждал, что здесь выражена даос. идея первичности «отсутствия/небытия» (ср. «Дао дэ цзин», § 40) и поэтому «Тай цзи ту шо» не мог быть написан ревностным конфуцианцем Чжоу Дунь-и. Порождающая функция «Великого предела» реализуется через взаимообусловливающие и сменяющие друг друга «движение» (*дун* [*1*]) и «покой» (*цзин* [*2*]) (см. **Дун—цзин**). Последнему принадлежит приоритет, что совпадает с принципами и формулами изначального даосизма («Дао дэ цзин», § 37; «Чжуан-цзы», гл. 13; см. **Чжуан-цзы**). Для человека безреагентная и неподвижная сущность мироздания, т.е. *у цзи*, проявляется в качестве «подлинности/искренности» (**чэн** [**1**]). Эта категория, совмещающая онтологич. («Путь Неба»; см. **Дао**; **Тянь** [**1**]) и антропологич. («Путь человека») смысл, была выдвинута первыми конфуцианцами в IV—III вв. до н.э.: **Мэн-цзы**, **Сюнь-цзы**, в **«Чжун юне»**, а в «Тун шу» заняла центр. место. Определяющая «высшее благо» (*чжи шань*) и «совершенномудрие» (**шэн** [**1**]) «подлинность/искренность» в идеале требует «главенства покоя» (*чжу цзин*), т.е. отсутствия желаний, мыслей, деяний. Гл. теоретич. достижение Чжоу Дунь-и — сведение важнейших конф. категорий и связанных с ними концепций в универсальную (от космологии до этики) и чрезвычайно простую, основанную прежде всего на **«Чжоу и»**, мировоззренч. систему, в рамках к-рой получила освещение не только конф., но и даосско-буд. проблематика.

* Чжоу-цзы цюань шу (Полн. [собр.] письмен Учителя Чжоу) / Сост. Дун Жун. [Б.м.], 1756 (Тайбэй, 1978); Чжоу Лянь-си цзи (Собр. [соч.] Чжоу Лянь-си). Шанхай, 1937; Чжоу Дунь-и цзи (Собр. [соч.] Чжоу Дунь-и). Пекин, 1990; *Бичурин Н.Я.* Изображение Первого начала, или О происхождении физических и нравственных законов // Московский телеграф. 1832, ч. 48, № 21—23, с. 3—33, 157—197, 285—316; *Чжоу Лянь-си.* Люблю лотос // Восток. Сб. 1. М.—Л., 1935, с. 204; *Кривцов В.А.* Китайский космогонический трактат XI века // ВФ. 1958, № 12; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994, с. 209—213; Все о Китае. Т. II. М., 2002, с. 305—310; ** *Голыгина К.И.* «Великий предел». Китайская модель мира в литературе и культуре (I—XIII вв.). М., 1995, с. 251—266; *Еремеев В.Е.* Чертеж антропокосмоса. М., 1993; *Зинин С.В.* Человек и мир в философии Чжоу Дуньи // XVII НК ОГК. Ч. 1. М., 1986; *Зоммер Н.* Об основаниях китайской философии // Уч. зап. Казанского ун-та за 1851 г. Т. 1; *Калкаева А.Б.* Пять постоянств в трактате *Тун шу* // XXXIV НК ОГК. М., 2004, с. 142—145; *Торчинов Е.А.* К характеристике этической доктрины неоконфуцианства // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1982; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, указ.; Сун ши (История [эпохи] Сун). Цз. 427; *Хуан Цзун-си.* Сун Юань сюэ ань (Отчет об учениях [династии] Сун и Юань). Цз. 11, 12; *Чжу Бо-кунь.* Чжоу Дунь-и // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 3, кн. 1. Цзинань, 1981; *Bruce J.P.* Chu Hsi and His Masters. L., 1923; *Chou Yin-ching.* La Philosophie morale dans le néo-confucianisme (Tcheou Touen-yi). P., 1954; *Eichhorn W.* Chou Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert. Lpz., 1936.

А.И. Кобзев

周易

«Чжоу и» — наиболее авторитетное и оригинальное произведение кит. канонич. и филос. лит-ры, стоящее во главе как «Тринадцатиканония» (**«Ши сань цзин»**), так и «Пятиканония» (**«У цзин» [2]**), оказавшее фундаментальное нормативное воздействие на всю культуру традиц. Китая, стран Дальнего Востока и Юго-Вост. Азии. Каждый из двух иероглифов, составляющих название «Чжоу и», может быть понят по крайней мере трояко. *Чжоу* — 1) имя династии, правившей в Китае с кон. II тыс. до н.э. до сер. III в. до н.э. и давшей название этой эпохе; 2) слово, имеющее значения: «оборот, круг, цикл»; 3) «везде, повсюду, полный, исчерпывающий». *И* [*4*] — 1) «легкий, нетрудный»; 2) «перемена, метаморфоза»; 3) «неизменность, твердость». Соответственно сочетание «Чжоу и» допускает определяемые комбинациями этих смыслов весьма различные толкования: «[Канон] перемен [эпохи] Чжоу»; «Легкий [канон эпохи] Чжоу» (т.е. более простой текстологически или производный от более легкого вида гадания на стеблях тысячелистника — *ши* [*7*], а не на панцирях черепах — *бу* [*1*]); «Неизменное [эпохи] Чжоу»; «Всеохватные/круговые перемены»; «Всеохватный/круговой легкий [канон]»; «Неизменность кругооборота»; «Полная неизменность» (тут слово «канон» — эквивалент иероглифа *цзин* [*1*], входящего в состав синонимичного «Чжоу и» обозначения — «И цзин»: «Канон перемен», «Книга перемен»; см. **Цзин—вэй**). «Чжоу и» включает в себя канонич. часть (в двух разделах), созданную, видимо, в VIII—VII вв. до н.э., т.е. собственно «И цзин» в узком смысле, и комментирующую часть, созданную в VI—IV вв. до н.э., — «И чжуань» (или «Ши и» — «Десять крыльев», т.е. семь комментариев — *чжуань* [*2*], три из к-рых имеют по два раздела). Специфич. основу «И цзина» составляют возникшие, вероятно, в кон. II — нач. I тыс. до н.э. 64 гексаграммы (*лю ши сы гуа*; см. **Гуа [2]**) — особые графич. символы, состоящие из шести расположенных друг над другом черт двух видов — целой и прерванной — во всех комбинаторно возможных вариантах. Черты истолковываются как знаки универсальных мироустроительных сил **инь—ян** (соответственно прерванная и целая), а их двойные, тройные и т.д. комбинации — как знаки более конкретных воплощений *инь* [*1*] и *ян* [*1*] во всех сферах бытия. Центр. роль в этой системе играют восемь триграмм (*ба гуа*) — сочетания из трех черт, считающиеся половинными компонентами гексаграмм и знаменующие собой восьмеричный набор универсалий:

☰ Цянь (*цянь* [*1*]) — творчество, крепость, небо, отец, голова, кони и т.д.;
☷ Кунь (*кунь*) — исполнение, самоотдача, земля, мать, живот, коровы и т.д.;
☳ Чжэнь (*чжэнь* [*2*]) — возбуждение, подвижность, гром, первый сын, ноги, драконы и т.д.;
☵ Кань (*кань*) — погружение, опасность, вода, второй сын, уши, боровы и т.д.;
☶ Гэнь (*гэнь* [*2*]) — пребывание, незыблемость, гора, третий сын, руки, псы и т.д.;
☴ Сюнь (*сюнь* [*2*]) — утончение, проникновенность, ветер/дерево, первая дочь, бедра, куры и т.д.;
☲ Ли (*ли* [*8*]) — сцепление, ясность, огонь, вторая дочь, глаза, фазаны и т.д.;
☱ Дуй (*дуй* [*1*]) — разрешение, радостность, водоем, третья дочь, рот, овцы и т.д.

Происхождение канонич. части «Чжоу и» связано с двумя важнейшими видами гадательной практики — на панцирях черепах и костях крупного рогатого скота (образование геометрич. символов) и на стеблях тысячелистника (различные числовые комбинации). В **«Чжоу ли»** содержится сообщение об использовании при «великом гадании» (*да бу*) «приемов трех перемен» (*сань и чжи фа*): *лянь шань* («смыкающиеся горы»), *гуй цзан* («возвращение в сокровищницу») и «Чжоу и». В традиц. «науке об „И цзине“» (*и-сюэ*) указ. названия связываются с тремя вариантами одного произведения, соотносящимися с мифич. правителями древности: Фу-си (или последовавшим за ним Шэнь-нуном), Хуан-ди (преемником Шэнь-нуна) и основателем дин. Чжоу — Вэнь-ваном (XII—XI вв. до н.э.), либо с тремя первыми дин. — Ся (XXIII—XVI вв.), Шан-Инь (XVI—XII/XI вв.) и Чжоу (XII/XI—III вв. до н.э.). Тексты «Лянь шань» и «Гуй цзан» считались утраченными. По предположению Пи Си-жуя (XIX в.), до **Конфуция** подобных

текстов, как и записанного текста «Чжоу и», вообще не существовало и речь идет лишь о различных системах гадания. Древнейшие мантич. приемы преобразованы в «Чжоу и» в нумерологич. (см. **Сяншучжи-сюэ**) систему математикоподобных операций с числами и геометрич. фигурами, задача к-рой — «разделять по родам свойства всей тьмы вещей (*вань у*; см. **У [3]**)» («Си цы чжуань», II, 2). В приписываемой Конфуцию, но реально сложившейся, видимо, в V–IV вв. до н.э. комментирующей части «Чжоу и», гл. обр. в ее наиболее философичном разделе — «Си цы чжуань» («Предание привязанных афоризмов»), эта система трактуется как учение о замкнутой, состоящей из 64 основных ситуаций структуре постоянно и циклически изменяющегося мира. Формализованный характер операций с гексаграммами и их компонентами позволил «Чжоу и» обрести общеметодологич. статус, функционально аналогичный тому, который в Европе принадлежал «Органону» Аристотеля. В эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) под воздействием мистико-натурфилос. учений **иньян-цзя**, «школы канонов в современных знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*; см. **Цзин-сюэ**) и оракуло-апокрифич. традиции (*чэнь вэй*) общеметодологич. потенциал схем *гуа* [*2*] был реализован в максимальном увеличении их онтологич. референтов и координации со всеми другими аналогичными схемами — «пятью элементами» (**у син**), циклич. и зодиакальными знаками, магич. числовыми фигурами **хэ ту**, **ло шу**. На рубеже н.э. в соч. «И линь» («Лес перемен») Цзяо Янь-шоу или Цуй Чжуаня и «Тай сюань цзин» («Канон Великой тайны»; англ пер.: D. Walters, 1983; M. Nylan, 1993; рус. пер.: Д. Уолтерс/А. Костенко, 2002) **Ян Сюна** были предприняты попытки усложнить нумерологию «Чжоу и» или дополнить альтернативной троичной системой. Однако они не получили общего признания, и «Чжоу и» сохранил свое центральное методологич. и мировоззренч. значение как для **конфуцианства**, так и для **даосизма**, окончательно утвердившееся в период правления дин. Сун (X–XIII вв.), когда сформировалось **неоконфуцианство**.

В этот же период сложилось нумеролого-методологич. «учение о планах и письменах» (*тушучжи-сюэ*), в рамках к-рого содержание «Чжоу и» эксплицировалось системой диаграмм, прежде всего связанных с расположением *гуа* [*2*] согласно Вэнь-вану (как в реальном тексте) или согласно Фу-си (как в идеальной модели). Постепенная смена целых (*ян* [*1*]) и прерванных (*инь* [*1*]) черт *гуа* [*2*] в последовательности Фу-си подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел в двоичной арифметике, лежащей в основе всех совр. компьютерных программ. Создатель двоичной арифметики Лейбниц был знаком с системой «Чжоу и» благодаря переписке с франц. иезуитом-миссионером Ж. Буве и усматривал в ней

乾	坤	震	坎	艮	巽	離	兌
№ 1	№ 2	№ 3	№ 4	№ 5	№ 6	№ 7	№ 8
Цянь	Кунь	Чжэнь	Кань	Гэнь	Сюнь	Ли	Дуй

Линейная последовательность триграмм по Вань-вану

乾	兌	離	震	巽	坎	艮	坤
111	110	101	100	011	010	001	000
Цянь	Дуй	Ли	Чжэнь	Сюнь	Кань	Гэнь	Кунь

Линейная последовательность триграмм по Фу-си с двоичным кодом

свидетельство Божьего промысла, осуществившегося в Китае на несколько тысячелетий раньше, чем в Европе.

В 1973 при археологич. раскопках в КНР (Мавандуй близ г. Чанша) был обнаружен древнейший (180–170 до н.э.) текст «Чжоу и» со специфич. (третьей) последовательностью гексаграмм, типологически схожей с последовательностью Фу-си. Со второй пол. XVII в. стали появляться первые переводы «Чжоу и», сначала на маньчж. — официальный язык Китайской империи при дин. Цин, затем на латынь — официальный язык европ. науки. Среди иезуитов-миссионеров в Китае возникло даже направление «ицзинистов», основатель к-рого Буве считал «Чжоу и» «библией» кит. культуры, заключающей в себе изначальное Божественное Откровение.

Наиболее авторитетными считаются переводы классич. версии «Чжоу и» на европ. языки, выполненные Дж. Леггом (англ., 1899), Р. Вильгельмом (нем., 1924), а также рус. пер. канонич. части («И цзин») Ю.К. Щуцкого (1935) и англ. — мавандуйского «манускрипта на шелке» (*бо шу*) Э.Л. Шонесси (E.L. Shaughnessy, 1996) .

Вокруг «Чжоу и» выросла обширнейшая науч. лит-ра. Ицзинистике посвящено несколько периодических изд.: «Чжоу и яньцзю» («Исследования „Чжоу и“»; изд. с 1988); «Гоцзи исюэ яньцзю» («Международные ицзинистические исследования»; изд. с 1995), «Исюэ юй кэсюэ» («Ицзинистика и наука»; изд. с 1997).

* Чжоу и чжэн и («Чжоу и» в правильном осмыслении) // Ши сань цзин (Тринадцатиканоние). Кн. 1–2. Пекин, 1957; *Нань Хуй-цзинь и др.* Чжоу и цзинь чжу цзинь и («Чжоу и» с совр. коммент. и переводом). Тайбэй, 1978; *Цюй Вань-ли.* Чжоу и цзи ши («Чжоу и» с собранием толкований). Тайбэй, 1986; *Дэн Цю-бо.* Бо шу Чжоу и цзяо ши (Текст «Чжоу и» на шелке со сверкой и толкованиями). Чанша, 1996; *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960; 2-е изд.: М., 1993 (англ. пер.: Princ.–N.Y., 1979); *Лукьянов А.Е.* Дао «Книги перемен». М., 1993; *он же.* Начало древнекитайской философии: И цзин. Дао дэ цзин. Лунь юй. М., 1994; И цзин — Чжоу и. Система Перемен — Циклические Перемены / Пер. с кит. Б.Б. Виногродского, сост. В.Б. Курносова. М., 1999; *Уолтерс Д.* «Книга Великой Тайны»: забытое дополнение к «Книге Перемен» / Пер. под ред. А. Костенко. М., 2002; И цзин («Канон перемен»): пер. и исслед. / Сост. А.Е. Лукьянов. М., 2005; *Лю И-мин.* Алхимические «Перемены» / Пер. Б.Б. Виногродского. М., 2006; Книга Перемен. Уроки Вэнь Вана / Сост., пер. Б.Б. Виногродского. М., 2006; *Wilhelm R.* I Ging: Das Buch der Wandlungen. Bd. 1–2. Jena, 1924 (англ. пер.: N.Y., 1950; фр. пер.: P., 1969; голланд. пер.: 1950; итал. пер.: 1950; исп. пер.: 1969); The Yi King / Tr. by J. Legge // The Sacred Books of the East. Vol. 16. Delhi, 1966; Le Yi: King ou Livre des changements de dynastie des Tsheou / Tr. par P.-L.-F. Philastre. Pt. 1–2. P., 1975; *Shaughnessy E.L.* I Ching: The Classic of Changes. N.Y., 1996; *Rutt R.* The Book of Changes (Zhouyi). L.–N.Y., 2002; ** *Вильгельм Р., Вильгельм Г.* Понимание «И цзин» / Пер. с нем. и англ. В.Б. Курносовой. М., 1998; *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2002; *Зинин С.В.* «И цзин» как памятник китайской литературы // Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993, с. 189–227; «И цзин» и историко-философская традиция древности и средневековья (сокр. пер. В.В. Зайцевым кн.: *Лю Да-цзюнь.* Чжоу и гай лунь). М., 1992; Китайская геомантия. СПб., 1998, с. 238–263; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994; От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998, с. 118–185; *У Цзинь, Ван Юншэн.* Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». Киев, 2001; *Чжоу Цзунхуа.* Дао И-Цзина. Киев, 2000; *Лю Да-цзюнь.* Чжоу и гай лунь (Общий взгляд на «Чжоу и»). Цзинань, 1986; *Сюй Цинь-тин.* И цзин яньцзю (Исследование «Канона перемен»). Тайбэй, 1970; Чжоу и да цыдянь (Большой словарь «Чжоу и») / Гл. ред. Сяо Юань. Пекин, 1991; Чжоу и цыдянь (Словарь «Чжоу и») / Гл. ред. Люй Шао-ган. Чанша, 1992; Чжоу и чжиши тунлань (Общее обозрение знаний о «Чжоу и») / Гл. ред.

Чжу Бо-кунь. Цзинань, 1996; *Чжу Бо-кунь.* И-сюэ чжэсюэ ши (История философии «Чжоу и»). Кн. 1–4. Пекин, 1995; *Чэнь Мэн-лэй.* Чжоу и цянь шу (Простое изложение «Чжоу и»). Кн. 1–4. Шанхай, 1988; *Liu Da.* I Ching Numerology: Based on Shao Yung's Classic "Plum Blossom Numerology". S.F., 1979; *Nielsen B.* A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology. L.–N.Y., 2003; *Offermann P.H.* Das alte chinesische Orakel und Weisheitsbuch I Ging: Konflikte klären, Zweifel lösen. B., 1985; *Sherril W.A., Chu W.K.* An Anthology of I Ching. L., 1977; *Sung Z.D.* The Symbols of Yi King. N.Y., 1969; *Wilhelm H.* Change: Eight Lectures on the I Ching. N.Y., 1960; *idem.* Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seattle–London, 1977.

А.И. Кобзев

«ЧЖОУ ЛИ»

周禮

«Чжоу ли» — «Чжоуские ритуалы», др. назв. «Чжоу гуань» («Чжоуские чиновники»), «Чжоу гуань цзин» («Канон чжоуских чиновников»). Один из памятников, входящих в конф. собр. классич. лит-ры «Тринадцатиканоние» (**«Ши сань цзин»**). Традиция приписывает его создание Чжоу-гуну, младшему брату У-вана — первого государя дин. Чжоу (XII/XI–III вв. до н.э.); после смерти У-вана Чжоу-гун стал регентом при своем племяннике Чэн-ване и якобы впервые создал регулярную администрацию. Относительно датировки «Чжоу ли» нет единого мнения: называют XI в. до н.э., 1-ю или 2-ю пол. I тыс. до н.э., III в. до н.э. Существует также мнение, что копировавший этот текст на рубеже н.э. Лю Синь подделал его. Возможно, содержание трактата в целом отражает специфику гос. строя, администр. системы, обществ. устройства, законодательства, ритуалов, хоз. жизни, состав и обязанности чиновничества в древнекит. царствах VII–V вв. до н.э., культурно близких домену дин. Чжоу.

В библиографич. разделе **«Хань шу»** («И вэнь чжи», I в. н.э.) упоминаются «Чжоу гуань цзин» из шести разд. и «Чжоу гуань чжуань» («Предание о чжоуском чиновничестве») из четырех разд., а в **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.) — книга «Чжоу гуань», содержащая, в частности, сведения о церемониях жертвоприношений. Архитектоника и содержание «Чжоу ли» сопряжены с древними космогонич. и календарными представлениями, в соответствии с к-рыми предписывалось упорядочивать жизнь об-ва. Совр. текст «Чжоу ли» состоит из разделов «Тянь гуань» («Небесные чиновники»), «Ди гуань» («Земные чиновники»), «Чунь гуань» («Весенние чиновники»), «Ся гуань» («Летние чиновники»), «Цю гуань» («Осенние чиновники»); разд. «Дун гуань» («Зимние чиновники») был утерян и примерно в III в. заменен аналогич. по содержанию книгой «Као гун цзи» («Записки об изучении ремесел»). Из комментариев Чжэн Сюаня (II в.) к «Чжоу ли» сохранился только комментарий к «Као гун цзи». Наиболее авторитетным считается комментарий Сунь И-жана (XIX в.).

* *Линь Инь.* Чжоу ли цзинь чжу цзинь и («Чжоу ли» с совр. коммент. и переводом). Пекин, 1985; *Сунь И-жан.* Чжоу ли чжэн и (Правильный смысл «Чжоу ли»). Пекин, 1987; *Чжэн Сюань, Цзя Гун-янь.* Чжоу ли чжу шу («Чжоу ли» с комментариями и толкованиями). Шанхай, 1990; Из «Чжоу ли» (отрывки). [Из гл. 1, 2, 6, 9, 10, 13–16, 33] // *Штейн В.М.* Гуань-цзы. Исслед. и пер. М., 1959; Tcheou-Li, ou Rites des Tcheou / Tr. du chinois par Ed. Biot. T. 1. P., 1851; ** *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989; *он же.* Древний Китай. Т. 1. М., 1995; *Кучера С.* К вопросу о датировке и достоверности «Чжоу ли» // ВДИ. 1961, № 3; *Karlgren B.* The Early History of the Chou Li and Tso Chuan Texts // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1931, № 3.

А.Г. Юркевич

乙

ЧЖУАН-ЦЗЫ

莊子

Чжуан-цзы («Учитель Чжуан»), Чжуан (Янь) Чжоу, Цзы-сю, Нань-хуа. Ок. 369 — ок. 286. Один из крупнейших кит. философов, второй после **Лао-цзы** основоположник **даосизма**, чьим именем назван выдающийся памятник древнекит. философии и лит-ры.

О его жизни сохранилось не много сведений, основные из них изложены **Сыма Цянем** (II–I вв. до н.э.) в цз. 63 **«Ши цзи»** («Исторические записки»). Чжуан-цзы родился в знатной, но утратившей высокий социальный статус семье во владении Мэн, входившем в состав «срединного», т.е. противопоставлявшегося «варварской» периферии, гос-ва Сун, в к-ром проживали потомки правителей свергнутой протокит. дин. Шан-Инь (XVI–XII/XI вв. до н.э.) и сохранилось почтение к древним обычаям. Однако осн. часть жизни он провел в расположенном на юге «варварском» гос-ве Чу, откуда происходил Лао-цзы и где была сильна еще более архаич. традиция шаманизма. В Мэн Чжуан-цзы занимал незначит. должность смотрителя (*ли* [*6*]), а в Чу отказался стать первым министром (*сян* [*2*]), предпочтя «недеяние» (**у вэй**; см. **Вэй** [**1**]) и своеволие любой форме подчинения. В эпоху Тан в 742, согласно указу экстравагантного императора Ли Лун-цзи (Сюань-цзун, 685–762), причислявшего себя к роду Лао-цзы, имевшего такую же фамилию Ли, Чжуан-цзы удостоился связанного с местом рождения и одновременно указывающего на южн. происхождение (Нань-хуа — Южный Китай) имени даос. святого Нань-хуа-чжэнь-жэнь («Истинный человек из Нань-хуа»), или Нань-хуа-лао-сянь («Почтенный бессмертный из Нань-хуа»), сокр. Нань-хуа, а его трактат был признан каноном (*цзин* [*1*]; см. **Цзин–вэй, Цзин-сюэ**) — «Нань-хуа чжэнь цзин» («Истинный канон [Истинного человека из] Нань-хуа»), также сокр. «Нань-хуа». В XX в. его биографию реконструировал Ма Сюй-лунь в «Чжуан-цзы нянь бяо» («Хронология Чжуан-цзы»).

Идейное наследие Чжуан-цзы, заключенное в одноименном трактате, отличающемся (согласно А.М. Карапетьянцу) оригинальным южн. стилем языка и связанном (согласно I. Robinet) с мифопоэтической традицией шаманизма южн. гос-ва Чу, по-видимому, дошло до наших дней в объеме двух третей, поскольку в «Ши цзи» сообщается о созданной им книге в сто с лишним тыс. слов, тогда как совр. текст на треть меньше (около 66 тыс. иероглифов), и в **«Хань шу»** («Книга [о династии] Хань», I в. н.э., цз. 30 «И вэнь чжи» — «Трактат об искусствах и текстах») говорится о ее 52 главах, но в нынешней архитектонике, восходящей к **Го Сяну** (III–IV вв.), их насчитывается 33.

Со времени редактуры **Лю Сяна** (I в. до н.э.) они делятся на три части: «внутренние» (*нэй*) — первые семь глав, «внешние» (*вай*) — гл. 8–22 включительно и «смешанные» (*цза*) — последние одиннадцать глав. В терминологии «Чжуан-цзы» «внутреннее» соответствует «Небу» (**тянь** [**1**]), а «внешнее» — «человеку» (*жэнь* [*1*]), выражая также оппозицию «естественное—искусственное» (гл. 17). С большой вероятностью собственно Чжуан-цзы принадлежат только «внутренние» главы, связанные воедино неформальным характером заглавий, отражающих их содержание, возможно, даже написанные раньше **«Дао дэ цзина»** и т.о. являющиеся гл. первоисточником даосизма. Остальные главы составлены позже его учениками и формально озаглавлены двумя или реже тремя начальными иероглифами; при совр. анализе (A.C. Graham, K. Rand) обнаруживается их гетерогенное происхождение как продукт творчества: 1) апологетов «примитивизма», возможно, последователей Лао-цзы кон. III в. до н.э. (гл. 8–11); 2) школы Чжуан-цзы (гл. 17–22); 3) последователей **Ян Чжу** кон. III в. до н.э. (гл. 28–31, на инородность к-рых первым указал знаменитый поэт и мыслитель Су Ши в 1078); 4) неидентифицированных авторов II в. до н.э., стремившихся синтезировать даосизм с **конфуцианством** и др. учениями (гл. 12–14 и 33).

Наиболее авторитетным считается древнейший из сохранившихся коммент. Го Сяна, основанный на материалах Сян Сю (III в.) и заключающий в себе самостоятельную филос. теорию «учения о таинственном» (**сюань-сюэ**), синтезировавшего даосизм с конфуцианством (имеется частичный пер. на

англ. и рус. яз.: Chan Wing-tsit, 1963; В.В. Малявин, 2002). «Чжуан-цзы» посвятили спец. исследования такие выдающиеся кит. ученые и мыслители, как Лу Дэ-мин (VI–VII вв.), Чэн Сюань-ин (VII в.), Цзяо Хун (XVI–XVII вв.), **Фан И-чжи** (XVII в.), **Ван Фу-чжи** (XVII в.), а в XIX–XX вв. Юй Юэ, **Чжан Бин-линь**, **Лю Ши-пэй**, **Цянь Му**, Вэнь И-до, Гао Хэн. Важнейшие принятые ныне коммент. к трактату — «Чжуан-цзы цзи ши» («„Чжуан-цзы“ с собранием толкований», 1894) Цзэн Го-фаня под ред. Ван Сянь-цяня, «Чжуан-цзы цзи цзе» («„Чжуан-цзы“ с собранием разъяснений», 1909) самого Ван Сянь-цяня (оба текста вошли в стандартную сер. «Чжу цзы цзи чэн» — «Корпус философской классики», Шанхай, 1935; Пекин, 1954, новая ред. 1961), «Чжуан-цзы цзинь чжу цзинь и» («„Чжуан-цзы“ с современным комментарием и современным переводом», Тайбэй, 1974; Пекин, 1983) Чэнь Гу-ина.

«Чжуан-цзы» переведен на англ. (F.H. Balfour, 1881; H.A. Giles, 1889; J. Legge, 1891; Fung Yu-lan, 1933; J.R. Ware, 1963; B. Watson, 1968; A.C. Graham, 1981; V.H. Mair, 1994), нем. (R. Wilhelm, 1920), франц. (L. Wieger, 1913; Liou Kia-hway, 1969; J.-C. Pastor, 1990), япон. (Фукунага Мицудзи, 1966–1967; Кураиси Такэсиро и Сэки Масао, 1973; Каная Осаму, 1973–1975; Акадзука Киёси, 1974–1977), совр. кит. (Чэнь Гу-ин, 1974; Хуан Цзинь-хун, 1976) и рус. (Л.Д. Позднеева, 1967; С. Кучера, 1972, 8 глав с сокращениями; В.В. Малявин, 1994) языки.

Заключительная гл. 33 «Поднебесная» («Тянь ся»), являясь едва ли не позднейшей частью «Чжуан-цзы», содержит в себе одну из первых в Китае историко-филос. классификаций, согласно к-рой стержневому, наследующему древнюю мудрость учению конфуцианцев противопоставлены «сто школ» (*бай-цзя*), разделенные на шесть направлений: 1) создателя моизма (**мо-цзя**) **Мо Ди** (V в. до н.э.) с его учеником Цинь Гу-ли (Хуа-ли); 2) родоначальника близкой к даосизму и моизму самостоятельной школы Сун Цзяня (IV в. до н.э.; см. **Сунъинь-сюэпай**); 3) даосо-легиста Шэнь Дао (IV в. до н.э.) с его сторонниками Пэн Мэном (V в. до н.э.) и Тянь Пянем (V–IV вв. до н.э.); 4) даосов Гуань Иня (см. **«Гуань Инь-цзы»**) и Лао Даня (Лао-цзы) (VI–IV вв. до н.э.); 5) самого Чжуан-цзы; 6) диалектиков (*бянь чжэ*) и основоположников «школы имен» (**мин-цзя**) **Хуй Ши**, Хуань Туаня и **Гунсунь Луна** (IV–III вв. до н.э.). Эта схема, во-первых, с расхождением лишь в одном пункте (вместо Лао-цзы — легист IV в. до н.э. **Шэнь Бу-хай**) копирует изложенную в гл. 21 «Сюнь-цзы» (см. **Сюнь-цзы**), во-вторых, разделяет Чжуан-цзы и Лао-цзы. Эти имена в качестве двух столпов даосизма стали соединяться в пару со II в. до н.э. (см., напр., «Хуайнань-цзы», цз. 21), что было кодифицировано в I в. в «И вэнь чжи» (разд. «Чжу цзы» — «Философы»).

Согласно **Фэн Ю-ланю**, учение Чжуан-цзы представляет собою третий (вслед за Ян Чжу и Лао-цзы), высший этап развития даосизма. Напротив, **Тань Сы-тун** считал его одной из двух заглохших ветвей подлинного конфуцианства, развивавшихся от **Конфуция**, с одной стороны, к Цзэн-цзы, Цзы Сы и **Мэн-цзы** (см. **Цзымэн-сюэпай**), а с другой — к Цзы Ся, Тань Цзы-фану и Чжуан-цзы (**«Жэнь сюэ»** — «Учение о гуманности»). Восприняв утверждение Чжан Бин-линя, что Чжуан-цзы был «конфуцианцем школы Янь Хуя», названной в **«Хань Фэй-цзы»** (гл. 50) одной из восьми образовавшихся после смерти Конфуция («Чжан Тай-янь сянь-шэн байхуа вэнь» — «Статьи господина Чжан Тай-яня на разговорном языке», 1921), Го Мо-жо сформулировал гипотезу о том, что бывший в начале адептом конфуцианства Чжуан-цзы затем перешел к критике его различных течений и придал даосизму настоящий облик, к-рый без него мог бы и не сложиться, поскольку предшествовавшие ему даос. группировки в то время эволюционировали в сторону иных учений — прежде всего «школы имен» (*мин-цзя*), **легизма** (*фа-цзя*) и школы *инь–ян* (**иньян-цзя**) («Чжуан-цзы ды пи-пань» — «Критика Чжуан-цзы», 1944).

Теоретич. стержнем «Чжуан-цзы» является учение о Пути-**дао**, к-рый представлен «обладающим свойствами (*цин* [*2*]; см. **Син** [**1**]) и достоверностью

(**синь** [**2**]), но лишенным деятельности (**вэй** [**1**]) и телесной формы (**син** [**2**]), допускающим (*кэ* [*1*]) передачу (*чуань*), но не получение, допускающим достижение (*дэ* [*2*]), но не узрение, основанным (*бэнь*) на себе, укорененном (*гэнь* [*1*]) в себе, прочно (*гу* [*3*]) сохраняющимся (*цунь* [*1*]) с такой древности (*гу* [*2*]), когда еще не было неба и земли» (гл. 6).

Согласно традиц. нумерологич. (**сяншучжи-сюэ**) схеме, в «Чжуан-цзы» выделяются пять уровней бытия, наделенных: 1) «знанием» (*чжи* [*2*]; см. **Чжи—син**), 2) «жизнью» (*шэн* [*2*]), 3) «телесной формой» (*син* [*2*]), 4) «пневмой» (**ци** [**1**]), 5) «смертью» (*сы* [*3*]) (гл. 18—22). Последний, самый глубокий уровень, «ни откуда не происходящий», обусловливающий «трансформации и рождения» (*хуа шэн*) всех вещей (*вань у*; см. **У [3]**), подобно «Дао дэ цзину» (§ 21, 25), идентифицирован с Путем-*дао*, определен как «смутное и неясное» (*ман ху*, гл. 18; ср. «Дао дэ цзин», § 21 — *хуан ху*), «мутное и беспорядочное» (*хунь хунь дунь дунь*, гл. 11; ср. «Дао дэ цзин», § 25 — *хунь*), т.е. меон и хаос, а также представлен в антропоморфизированном образе Хаоса (**хунь дунь**; гл. 7). В целом в «Чжуан-цзы» усилена впоследствии доведенная до конца в неодаос. «учении о таинственном» (*сюань-сюэ*) Хэ Янем (II—III вв.), **Ван Би** (III в.) и Го Сяном тенденция к сближению Пути-*дао* с «отсутствием-небытием» (*у* [*1*]; см. **Ю—у**) (гл. 23), высшая форма к-рого — «отсутствие [даже следов] отсутствия» (*у у*) (гл. 22). Следствием этого явилось расхождение с «Дао дэ цзином» (§ 21), где Путь-*дао* называется «вещью» (*у* [*3*]), «содержащей образы-символы» (*ю сян*), поскольку, согласно «Чжуан-цзы», он «не содержит образы-символы» (*у ю сян*) и «не является вещью» (*фэй у*), определяемой как «все то, что обладает видом, образом-символом, звучанием, цветом» (гл. 18, 22, 19). Отсюда ставший популярным в даосизме (см. «Хуайнань-цзы», цз. 15) тезис, что Путь-*дао* «делает вещи вещами (*у у*), не будучи вещью среди вещей» (гл. 11, 20, 22). Др. следствие — акцент на его «безымянности» (*у мин*, гл. 25; ср. «Дао дэ цзин», § 1) и непознаваемости: «Завершение, при к-ром неведомо, почему так, называется Путем-*дао*» (гл. 2).

И все же в «Чжуан-цзы» указан аспект Пути-*дао*, не только поддающийся познанию, но и определяющий таковое, что отражено в тезисах: «Путь-*дао* — это принципы» (гл. 16) и «Познавший Путь-*дао* обязательно постигает принципы» (гл. 17). «Принципы» (**ли** [**1**]) суть структурные характеристики всех объектов и явлений мироздания, обусловливающие их качественную специфику: «Вся тьма вещей различается принципами» (гл. 25) и «когда вещь завершена (*чэн* [*2*]) и [ее] жизнь (*шэн* [*2*]) [обрела] принцип — это называется телесной формой» (гл. 12). Однако «принципы» не поддаются простому чувственному восприятию, их «нельзя узреть» (*бу кэ ду*) (гл. 25), но можно выявить с помощью специальной аналитич. процедуры «раскалывания» (*си* [*4*]) (гл. 33). Подобная «принципология» серьезно повлияла на превращение *ли* [*1*] в одну из гл. категорий кит. философии и науки, даже образовавшую термин *ли-сюэ* («учение о принципе») как обозначение **неоконфуцианства** и естествознания.

При этом гносеология в «Чжуан-цзы» играет роль служанки антропологии: «Если имеется истинный человек (*чжэнь жэнь*), то потом имеется и истинное знание» (*чжэнь чжи*)» (гл. 6), а благородный муж (**цзюнь цзы**) «полагает должную справедливость (**и** [**1**]) в качестве принципа» и овладевает «мастерством Пути-*дао*» (*дао шу*) (гл. 33), потому что «должная справедливость — это отсутствие не соответствующего принципам в Пути-*дао*» (гл. 6). В целом это означает постигаемость Пути-*дао* лишь его носителем (*дао чжэ*), достигшим (*дэ дао*) и осуществляющим Путь-*дао* (*чжи дао*) (гл. 12, 28), что отвечает древнему постулату: подобное познается подобным.

В «Чжуан-цзы» максимально акцентирована вездесущность Пути-*дао*, образующего Вселенную, т.е. «пространство и время» (**юй чжоу**), к-рые суть «пространственная беспредельность» (*юй* [*2*]) — «[то, что] имеет реальность (*ши* [*2*]), но не пребывает в [конкретном] месте», и «временна́я безграничность» (*чжоу* [*1*]) — «[то, что] имеет протяженность, но не имеет корня и верхушки», т.е. конца и начала (гл. 23). Он не только «проходит (*син* [*3*]) сквозь тьму вещей»

(гл. 12), «рождает и семенной дух (**цзин** [**3**]) и душу (**шэнь** [**1**])» (гл. 22), «рождает небо и землю, одухотворяет навей и господа» (гл. 6), но и присутствует в разбое (гл. 10) и даже в кале и моче (гл. 22). Материально-энергетич. субстрат подобного «единства всей тьмы вещей» (*вань у и*) — «единая пневма, пронизывающая (*тун* [*2*]) Поднебесную» и «скоплением рождающая человека» (гл. 22), у к-рого «целостность телесной формы означает целостность духа» (гл. 12). Метафора целостного мира — «Великий ком» (*да куай*), дышащий пневмой и дарующий человеку телесную форму, жизнь, старость, смерть (гл. 2, 6). Путь-*дао* — это объединение (*цзянь* [*2*]) благодатей (**дэ** [**1**], гл. 12), генерализация (*гун* [*2*]; см. **Гун [1]**)) неба и земли, **инь–ян**, предел (*цзи* [*2*]; см. **Тай цзи**) вещей (гл. 25), в к-ром все объекты и субъект «я» уравниваются (*ци* [*5*]) и обретают единство (*и* [*2*]) (гл. 2).

Предельное всемогущество Пути-*дао* проявляется в естественном детерминизме благодати (*дэ* [*1*]): «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение (**мин** [**1**]) есть предел (*чжи* [*12*]) благодати» (гл. 4). Благодать «пронизывает небо и землю» (гл. 12), подразделяется на восемь разновидностей: левое и правое, нравственную норму и «должную справедливость» (*и* [*1*]), долю и различение, соперничество и борьбу (гл. 2). Три благодати конкретной личности — высокорослость, дородство и красота (гл. 29), а «предельная (*чжи* [*12*]) — благодать сердца (**синь** [**1**])» — бесстрастие, чуждое «скорби и радости» (гл. 15). Но «предельная радость (*лэ*) — это живая жизнь» (гл. 18), поэтому в итоге пафосом Чжуан-цзы, резко отличающим его от позднего даосизма, всецело нацеленного на достижение бессмертия (см. **Сянь-сюэ**), стало утверждение такого «единства и равенства всей тьмы вещей» (*вань у и ци у*, гл. 17; гл. 2 «Ци у лунь» — «Суждения об уравновешивании вещей»), при к-ром равнозначны жизнь и смерть, а наивысшую радость несет доступное «совершенномудрому» (**шэн** [**1**]) осознание бесконечности «тьмы превращений» (*вань хуа*), объединяемых Путем-*дао* (гл. 6). Знаменитая притча о сне, в к-ром то ли Чжуан-цзы приснилось, что он бабочка, то ли бабочке, что она — Чжуан-цзы (гл. 6), также говорит о взаимном «превращении вещей» (*у хуа*), а не о жизни как сне, в к-ром проглядывается высшая надмирная явь. В раннем даосизме «гуманность» (**жэнь** [**2**]) подверглась критике как искусственное образование, не свойственное природе («небу и земле»), продукт деградации Пути-*дао* и благодати («Дао дэ цзин», § 38). В «Дао дэ цзине» (§ 8) гуманность признана благотворной основой общения людей, а в «Чжуан-цзы» (гл. 12) распространена и на неживую природу: «Любовь к людям (*ай жэнь*) и принесение пользы вещам (*ли у*) называется гуманностью». В противовес прочим школам даосы, отстаивая идеал естественной незаинтересованности, одновременно подвергли критике как «пользу/выгоду» (*ли* [*3*]), так и «должную справедливость» (*и* [*1*]). Но в отличие от «Дао дэ цзина» (§ 38), где проведены тонкие градации упадка: «за утратой благодати следует гуманность, за утратой гуманности следует должная справедливость» — и четко разграничены «нецеленаправленная» (*у и вэй*) «гуманность» и «целенаправленная» (*ю и вэй*) «должная справедливость», в «Чжуан-цзы» (гл. 2, 6, 28) провозглашен отказ от различения «гуманности» и «должной справедливости», сопровождающийся призывом «забыть» (*ван* [*2*]; см. **Цзи–ван**) их обе вместе с «пользой/выгодой». В «Чжуан-цзы» вообще «забвение» как сознательная отрешенность (игнорирование, бесстрастность, апатия, невмешательство) знаменует собою особый метод «забвения сердца» (*ван синь*) (гл. 28), его «освобождения» (*цзе синь*) и «пестования» (*синь ян*) (гл. 11), или «сердечного поста» (*синь чжай*), делающего сознание «пустым-вместительным» (**сюй**) (гл. 4), а его обладателя отрешенным от собств. тела, чувств. восприятий, знаний и «отождествленным» (*тун* [*1*]; см. **Да тун**) с «великим проницанием» (*да тун*) и «безбрежной пучиной» (*син мин*) первозданной пневмы, в к-рой все «естественным образом» (**цзы жань**) постоянно и неизменно «само зарождается» (*цзы шэн*) и «само превращается» (*цзы хуа*) (гл. 6, 11).

Технике «сидячего забвения» (*цзо ван*) (гл. 6), напоминающей буд. «сидячую медитацию» (*цзо чань*; см. **Чань-сюэ**), посвящен спец. трактат даоса VII в.

Сыма Чэн-чжэня «Цзо ван лунь» («Суждения о сидячем забвении»), повлиявший на даос. «внутр. алхимию» (*нэй дань*; см. **Сянь-сюэ**) и концепцию «главенства покоя» (*чжу цзин*; см. **Дун–цзин**) основоположника неоконфуцианства **Чжоу Дунь-и** (XI в.). В «Чжуан-цзы» содержатся и более общие положения развитой в позднем даосизме древнекит. эротологизированной макробиотики, т.е. теории «пестования жизни» (*ян шэн*) и ее продления (*чан шэн*) посредством сохранения «семени/духа» (*цзин* [*3*]) (гл. 11), а также ассоциирующееся с йогой понятие «небесной пружины» (*тянь цзи*; см. **Цзи [1]**)), являющейся движущей силой естества и противостоящей чувственности (*ши юй*) (гл. 6, 14). Впоследствии ей был посвящен спец. «Канон небесной пружины» («Тянь цзи цзин»), вошедший в «Сокровищницу Пути» (**«Дао цзан»**).

В целом термин *цзи* [*1*] у Чжуан-цзы обрел физиологич. смысл: «перводвигатель» человеч. естества «исходит из пяток» и обусловливает наиболее животворное, пронизывающее весь организм «пяточное дыхание» (*чжун си*), характерное прежде всего для «истинного человека» (*чжэнь жэнь*). Напротив, использование усовершенствованных («механических» — *цзи* [*1*]) орудий труда объявляется источником «механич. дел» и в результате — «механич. сердца» (*цзи синь*), эгоистич. хитроумия, к-рое приводит к «неустойчивости духовной жизни», противоречащей Пути-*дао* (гл. 6, 7). Подобная неоднозначность *цзи* [*1*] сохранилась и в последующей даос. лит-ре.

В «Чжуан-цзы» детализирована лапидарно изложенная в «Дао дэ цзине» критика искусств. достижений цивилизации и апологетика первозданной древней простоты, что явилось важным вкладом в развитие даос. социального утопизма, ориентированного на идеалы гармонии с природой и естеств. образа жизни. Противоречивость и многозначность «Чжуан-цзы» связаны также с художеств. формой текста, в свою очередь, составляющей его высочайшую ценность, широко признанную как в самом Китае, так и во всем мире.

* *Го Цин-фань.* Чжуан-цзы цзи ши («Чжуан-цзы» с собранием толкований). Кн. 1–4. Пекин, 1961; *Ван Фу-чжи.* Чжуан-цзы цзе («Чжуан-цзы» с разъяснениями). Пекин, 1964; *Лю Вэнь-дянь.* Чжуан-цзы бу чжэн («Чжуан-цзы» с дополнениями и исправлениями). Кн. 1–2. Куньмин, 1980; *Цао Чу-цзи.* Чжуан-цзы цянь чжу («Чжуан-цзы» с простыми комментариями). Пекин, 1982; *Оуян Цзин-сянь, Оуян Чао.* Чжуан-цзы ши и («Чжуан-цзы» с толкованиями и переводом). Кн. 1–2. Ухань, 1986; *Ша Сяо-хай.* Чжуан-цзы цзи чжу («Чжуан-цзы» с собранием комментариев). Гуйян, 1987; *Чжан Гэн-гуан.* Чжуан-цзы цюань и («Чжуан-цзы» с полным переводом). Гуйян, 1991; *Позднеева Л.Д.* Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н.э.). М., 1967, с. 133–321; Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 210–217; Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 248–294; Из книг мудрецов. Проза древнего Китая. М., 1987, с. 79–113; Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994, с. 74–81; Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995; The Texts of Taoism / Tr. by J. Legge. Vol. I–II. N.Y., 1962; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., L., 1963, p. 177–210, 326–335; The Sayings of Chuang Chou / Tr. by J.R. Ware. N.Y., 1963; Chuang Tzu: A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang / Tr. by Fung Yu-lan. N.Y., 1964; The Complete Works of Chuang Tzu / Tr. by B. Watson. N.Y., 1968; L'Œuvre complète de Tchouang-tseu / Tr. par Liou Kia-hway. P., 1969; Dschuang Dsi, das wahre Buch vom südlichen Blütenland / Übers. von R. Wilhelm. Düsseldorf–Köln, 1977; Chuang Tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book of Chuang-tzu / Tr. by A.C. Graham. L., 1981; Zhuangzi (Tchouang-tseu), les chapitres intérieurs / Tr. par J.-C. Pastor. P., 1990; ** *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 185–192; *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989, с. 166–172; Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 32–37; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 267–301; *Горохова Г.С.* Универсализм раннего даосизма // Даосизм в Китае.

М., 1982; *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. М., 2001, с. 275–302; *Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975, указ.; История китайской философии / Пер. В.С. Таскина. М., 1989, с. 100–110; *Карапетьянц А.М.* Формально-лингвистический анализ однородности текста «Чжуанцзы» // Проблемы восточной филологии. М., 1979; *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. М., 1985; *Михалев А.А.* Чжуан-цзы: структура сознания // Рационалистическая традиция и современность. Китай. М., 1993; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999, с. 54–74, 125–127 и указ.; *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. VII / Пер. Р.В. Вяткина. М., 1996, с. 39–40; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998, с. 230–237; *Фань Вэнь-лань.* Древняя история Китая. М., 1958, с. 259–260; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 127–141; *Щуцкий Ю.К. Дао* и *Дэ* в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы // От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984, с. 143–151; *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 237–265; *Ames R.T.* (ed.). Wandering at Ease in the Zhuangzi. Albany, 1998; *Billeter J.-F.* Leçons sur Tchouang-tseu. P., 2002; *Buber M.* Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse. Zürich, 1951; *Chang Tsung-tung.* Methaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu. Frankfurt, 1982; *Kjellberg P., Ivanhoe P.J.* (ed.). Essays on Scepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi. Albany, 1996; *Mair V.H.* (ed.). Experimental Essays on Chuang Tzu. Honolulu, 1983; *Robinet L.* Chuang tzu et le taoïsme «religieux» // JCP. 1983, № 11, p. 59–105.

А.И. Кобзев

ЧЖУН ДАО

中道

Чжун дао (санскр. мадхьяма-пратипад) — «срединный путь (**дао**)». Фундаментальная категория **буддизма**. Понимается в нескольких значениях. В раннем буддизме — синоним буд. религ. учения. По словам Будды, последователям Дхармы (**фа** [**1**]) следует двигаться «срединным путем», избегая двух крайностей: преследуя мирские цели, использовать религ. обряды; ради обретения освобождения изнурять свое тело и ум аскетизмом и обетами. Следуя срединным путем, достигают просветления (санскр. бодхи), умиротворения (санскр. шанти), нирваны (**непань**). В текстах палийского канона *чжун дао* выступает синонимом «Благородного восьмеричного пути».

В буддизме махаяны понимается как непривязанность к противоположностям «да» и «нет». «Срединный путь» отрицает как реальное существование единичных сущностей (дхарм), так и реальное существование понимаемой букв. «пустоты» (санскр. шунья, кит. **кун** [**1**]). Концепция «срединного пути» была подробно разработана в школе мадхьямики в Индии. В соч. Нагарджуны «Мула-мадхьямика-карики» («Чжун [гуань] лунь» — «Коренные строфы о срединном [ви́дении]») увязывается с принципом «восьми отрицаний» (**ба бу чжун дао**).

Цзи-цзан (V–VI вв.), систематизатор учения **саньлун-цзун**, продолжил разработку этой доктрины, обобщив в ней теории «двух истин» (**эр ди**), «пустоты», «восьми отрицаний». С помощью метода «чатушкотика» (буд. логическая тетралемма), выдвинул теорию видов «срединного пути», выделив след. виды: «одна середина/один срединный путь» (*и чжун* [*дао*]), «две середины/два срединных пути» (*эр чжун* [*дао*]), «три середины/три срединных пути» (*сань чжун* [*дао*]), «четыре середины/четыре срединных пути» (*сы чжун* [*дао*]).

«Одна середина» — «чистый путь» (*цзин дао*), освобождающий человека от пут сансарного бытия. В этом значении существует только один срединный путь и других быть не может.

«Две середины» — срединный путь «двух истин»: «срединный [путь] мирской истины» (*ши ди чжун* [*дао*]) и «срединный [путь] подлинной истины» (*чжэнь ди чжун* [*дао*]). «Срединный [путь] мирской истины» — это проповедь будд и бодхисаттв, обращенная к простым людям и ориентированная

на их неодинаковые способности. «Срединный [путь] подлинной истины» не имеет изъянов односторонности и соотносится со вторым видом «двух истин». «Три середины» включают в себя «срединный [путь] мирской истины» (*ши ди чжун* [*дао*]), «срединный [путь] подлинной истины» (*чжэнь ди чжун* [*дао*]) и «срединный [путь] отрицания и подлинной, и мирской истин» (*фэй чжэнь фэй су чжун* [*дао*]). Он соотносится с третьим видом «двух истин».

«Четыре середины» содержат: 1) «середину противопоставления противоположностей» (*дуй пянь чжун*); 2) «середину устранения противоположностей» (*цзинь пянь чжун*); 3) «середину уничтожения пребывания [в противоположностях и середине]» (*цзюэ дай чжун*); 4) «середину установления условного» (*чэн цзя чжун*). «Середина противопоставления противоположностей» означает существование таких противоположностей, как хинаяна и махаяна, учение об абс. смертности субъекта (*дуань цзянь*) и учение о бессмертии (*чан цзянь*). «Срединный путь» пролегает между ними. «Середина устранения противоположностей» означает, что для достижения «срединного пути» необходимо устранить эти противоположности: пока они есть, нет «срединного пути». Он обретается только с достижением понимания того, что существует «срединный путь» между представлениями о смертности и бессмертии субъекта: субъект и смертен, и бессмертен, и не является ни тем ни другим. «Середина уничтожения пребывания» возникает тогда, когда устранены все изъяны противоположностей. Но если отсутствуют противоположности, то невозможно установить и «срединный путь». Эта концепция недоступна пониманию большинства людей. Поэтому в своих проповедях будды и бодхисаттвы вынуждены прибегать к «середине установления условного», к-рая трактуется след. образом: «наличие/бытие» (*ю* [*Л*]) и «отсутствие/небытие» (*у* [*Л*]) (см. **Ю–у**) в действительности являются «условными именами» (*цзя мин*). «Срединный путь» пролегает между отрицанием «наличия/бытия» и отрицанием «отсутствия/небытия». Однако, чтобы объяснить буд. Дхарму, наставники вынуждены прибегать к «условным именам».

Цзи-цзан соотносил четыре вида «срединного пути» с учениями разл. школ. Первый вид отождествлялся с пониманием «срединного пути» в учениях «внеш. пути» (*вай дао*), т.е. санкхьи, вайшешики и джайнизма. Применительно к ним слово «срединный» используется в значении «истинный, подлинный», поскольку самой концепции «срединного пути» в них не было. Второй вид — это понимание «срединного пути» в Абхидхарме (**апитань**). Третий вид представлен учением школы «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь» — «Рассуждения о достижении истинного»). Четвертый вид, самый совершенный, — в махаяне: «срединный путь» между нирваной и сансарой (**лунь хуй**), ведущий к подлинному просветлению.

* *Цзи-цзан.* Сань лунь сюань и (Сокровенный смысл трех шастр) // Чжунго фо-цзяо сысян цзыляо сюань бянь (Избранные материалы по идеологии китайского буддизма). Т. 2, ч. 1. Пекин, 1983; ** *Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М., 2000; *он же.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000; Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1987; *он же.* Школа Нитирэн. М., 2002; *Хань Тинцзе.* Цзи-цзан сань лунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзи-цзана). Пекин, 1987; *Хуан Чань-хуа.* Фо-цзяо гэ цзун да и (Основное содержание [учения] буддийских школ). Тайбэй, 1973; *Chen K.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princ., 1964; *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. L., 1967; *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956.

М.В. Анашина

ЧЖУНЧАН ТУН

仲長統

Чжунчан Тун, Чжун Гун-ли. 180, Гаопин обл. Шаньян (совр. уезд Цзоусянь пров. Шаньдун), — 220. Философ-рационалист. Состоял на гражданской и военной службе в последние годы империи Вост. Хань (25–220). Осн. соч. — «Чан янь» («Откровенные речи»). Жизнеописание содержится в «Хоу Хань шу» («Книга [об эпохе] Поздней Хань», кон. IV — V в.), фрагменты соч. — в сб. «И линь» («Лес идей», сост. Ма Цзун). В обл. натурфилософии отвергал т.н. учение о небесном **дао** (*тяньдаочжи-сюэ*; см. **Тянь** [**1**])) в форме популярной в его время мистико-мантич. традиции. Полагал, что «человеч. дела являются стволом/основой, небесное *дао* — ветвями/производным», т.е. рассматривал отвлеченное философствование и астрологич. изыскания как второстепенную обл. практики. В сфере историософии придерживался учения о циклич. чередовании расцвета и упадка династий; рассматривал «небесное предопределение» (*тянь мин*; см. **Мин** [**1**]) в историч. аспекте как результат «соперничества в силе» (*цзюэ ли*) и «соперничества в разуме» (*цзюэ чжи*; см. **Чжи** [**1**]) («Хоу Хань шу», гл. «Чжунчан Тун чжуань» — «Жизнеописание Чжунчан Туна»). Учение Чжунчан Туна о познании основывается на дихотомии «разумности» (*чжи* [*1*]) и «способности [к совершению чего-либо]» (*нэн*), к-рые представляют некое единство, подобно речи и действию, «имени» (*мин* [*2*]) и «реалии» (*ши* [*2*]); признавал объективность ложного и истинного. Связь гносеологии с этикой у Чжунчан Туна выражается в тезисе о «трех возможностях совершить низость». Первая из них сопряжена с «преклонением перед именами», в частности номинальными титулами и социальными ролями, при «незнании реальности», т.е. нежелании соотносить эти титулы и роли с конкретным поведением человека. Вторая возможность вытекает из неспособности различать истинное (правое) и ложное (неправое) в их соотнесенности с богатством и знатностью; третья обусловлена «ориентацией на процветание/процветающих и игнорированием упадка/хиреющих» («И линь»). Как политич. мыслитель Чжунчан Тун резко выступал против фаворитизма, назначения на высокие посты по принципу знатности. Предлагал предоставлять гос. должности тем, кто постиг тайны «упорядочения/врачевания смут» и сведущ в трудностях земледелия, а потому способен к добродетельному правлению и «преобразованию [подданных посредством] научения» (*цзяо хуа*). В духе, типичном для социального самочувствия служилой элиты, ставшей свидетельницей развала централизованной империи Хань, сочетал конф. императив личного долга (**и** [**1**]) с даос. идеей «ухода от мира» (*инь ши*), трактуя «мир» как публичную жизнь: «погружение в отшельничество» (*жу сянь*; см. **Сянь-сюэ**) и личную жизнь в периоды, когда Поднебесная (социум) «утрачивает *дао*», становится средством сохранения своей «[индивид.] природы (**син** [**1**]) и [предопределенной] жизненности (*мин* [*1*])» в должном состоянии.

* Китайская классическая проза в переводах акад. В.М. Алексеева. 2-е изд. М., 1959, с. 170–171; Чан янь / Вступ. ст. и пер. П.М. Устина, Лин Лин // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; ***Лю Бан-фу*. Чжунчан-тун // Чжунго гудай чжу мин чжэсюэцзя пин чжуань. Сюйбянь (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982; *Balazs É*. La Bureaucratie céleste. P., 1968, p. 71–107.

А.Г. Юркевич

ЧЖУН ШУ

忠恕

Чжун шу — «преданность/верность/честность» и «взаимность/великодушие/отзывчивость». Пара категорий конф. этики (см. **Конфуцианство**), подразумевающая осуществление «золотого правила» морали. Согласно «**Лунь юю**» (V в. до н.э.), «преданность» (*чжун* [*2*]) означает «утверждать других в том, в чем желаешь утвердиться сам, подвигать других на то, на что желаешь подвигнуться сам» (VI, 28). Там же понятие «отзывчивость» (*шу* [*3*]) устами **Конфуция** объявляется всеобъемлющей характеристикой должного поведения человека и раскрывается в апофатич. формулировке «золотого правила»: «Чего не желаешь себе, того не навязывай другим» (XV, 23). В «Лунь юе» оба понятия объединяются в бином *чжун шу* учеником Конфуция — Цзэн-цзы, в высказываниях

к-рого *чжун шу* предстает условием «Пути (**дао**) мужа» (IV, 15). В целом *чжун шу* выступают у Конфуция способами реализации «гуманности» (**жэнь** [**2**]). Это положение отчетливо высказано **Мэн-цзы** в отношении «взаимности/великодушия» («Мэн-цзы», VII A, 4). Впоследствии «преданность» стала пониматься как гл.обр. принцип отношения нижестоящего к вышестоящему. Согласно комментарию **Чжу Си** (XII в.) к «Лунь юю» (IV, 15), «преданность» есть «исчерпание себя» (*цзинь цзи*) — максимальная самореализация в своем отношении к людям, тогда как «отзывчивость» — «распространение себя» (т.е. отношения к себе) на другого человека.

** *Wu Yi.* Chinese Philosophical Terms. Lanham, London, 1986, p. 54–55, 76–81.

А.Г. Юркевич

«ЧЖУН ЮН»

中庸

«Чжун юн» — «[Учение] о срединном и неизменном [Пути]», «Срединное и неизменное», «Учение о середине». Конф. филос. трактат (см. **Конфуцианство**), традицией приписываемый Цзы Сы (V в. до н.э.), но, видимо, созданный ок. III в. до н.э. (по разным версиям, V–III, IV–III, III–II вв. до н.э.; см. **Цзы-мэн-сюэпай**). Первоначально часть трактата **«Ли цзи»**, с IV–VI вв. рассматривалась как самостоятельное произв. Отличается тематич. разнообразием и сложной композицией.

Название, восходящее к терминологич. сочетанию из **«Лунь юя»** (V в. до н.э.), где оно представлено как принцип выявления «[совершенной] благодати/добродетели» (**дэ** [**1**]), отражает осн. идеи памятника: источник гармонии («срединности») в Поднебесной есть человеч. личность; выявление в себе «неизменной» «небесной природы (**син** [**1**])» позволяет совершенствовать методы управления; потенциальное внутр. совершенство человека как эманация мира природы реализуется в процессе длительного, требующего внутр. усилий правильного («срединного и неизменного») Пути — **дао**.

Выявление собств. «небесной природы» и совершенствование методов управления объединены операцией *фань шэнь* («обращение к телу/личности/себе»). Этот идущий от **Мэн-цзы** тезис в «Чжун юне» выражает идею преимуществ. направленности внимания на индивидуума, на анализ и ориентацию его сознания. Практика осуществления *дао* освещается сначала в социальной сфере на основании слов **Конфуция**, а затем переносится в политич. сферу посредством изложения взглядов якобы самого Конфуция на методы управления первых государей дин. Чжоу (XII/XI–III вв. до н.э.) — Вэнь-вана и У-вана.

Согласно «Чжун юну», со смертью человека гибнет и его искусство управлять. Поэтому всякое совершенствование в сфере управления должно начинаться с самосовершенствования. Людей для управления следует подбирать не по умению, опыту, положению, а исключительно по личностному признаку. Правильно отобранные смогут следовать «срединным и неизменным» Путем. Непременное качество для выполнения этой задачи — «искренность/подлинность» (**чэн** [**1**]). Данная категория представлена в двух осн. аспектах: 1) «искренность Неба (**тянь** [**1**])» — качество, имманентное миру, присущее «совершенномудрому» (**шэн** [**1**]) и обусловливающее его возможности оказывать на мир упорядочивающее воздействие самим фактом своего присутствия; 2) «искренность» нижестоящего — качество, направленное на поддержание должного социального контакта (в частности, обретения «доверия»-**синь** [**2**] в отношениях с родственниками, друзьями и вышестоящими), нормального социального функционирования и обретаемое в процессе поиска и сознательного выбора цели («стремящийся к искренности [должен] выбрать добро и твердо придерживаться [этого направления]»). Для обретения «искренности» нижестоящему следует «[обладать] обширной ученостью, [заниматься] доскональным исследованием и тщательным обдумыванием, достичь ясного понимания, [а затем постараться все это] точно воплотить на прак-

тике». В результате «даже глупый неизбежно становится умным», т.е. способным «ясно различать [добро и зло]».

«Высшая искренность» (*чжи чэн*), обладатель к-рой имеет дар предвидения и потому «может быть уподоблен духу (**шэнь** [**1**])», сходна с «высшей и совершенной мудростью» (*чжи шэн*), но если последняя благотворно действует на народ при непосредств. контакте (появление «совершенномудрого» перед народом, его речи и действия), то «высшая искренность» функционирует в более отвлеченной сфере — «устанавливает великую основу в Поднебесной и постигает изменяющую и взращивающую [силу] Неба и Земли»; ее обладатель «становится в троицу с Небом и Землей», приобретая возможность участвовать в космич. процессе становления всего сущего.

Согласно «Чжун юну», между самостановлением и практикой, равно как между обладанием интеллектом и практикой, нет промежуточной сферы для волевого выбора: «Способный исчерпать свою природу (*син* [*1*]) способен тем самым исчерпать и природу других»; «[наделенный] интеллектом (*мин* [*3*]) воздействует [на других]», тем самым изменяя их. Т.о., правильное внутр. развитие неизбежно приводит к эффективной социальной практике.

Выделение в «Чжун юне» из общего контекста конф. проблематики темы «обращения к самому себе» обусловило повышенное внимание к идеям этого памятника со стороны основоположников **неоконфуцианства**, проявлявших особый интерес к проблемам соотношения сознания и природы человека, прежде всего **Чжоу Дунь-и** (XI в.) и **Чжу Си** (XII в.).

* Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 119–136; Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования. М., 2003; ** *Мартынов А.С.* «Искренность» мудреца, благородного мужа, императора // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984; *Кан Ювэй.* Чжун юн чжу (Комментарий к «Чжун юну»). [Б.м.], 1901; *Legge J.* The Chinese Classics. T. 1. Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean. Hongkong, 1893.

А.С. Мартынов

乙

ЧЖУ СИ

朱熹

Чжу Си, Чжу Юань-хуй, Чжу Чжун-хуй, Чжу Хуй-ань. 18.10.1130, Юси (Юци) пров. Фуцзянь, — 23.04.1200, Каотин пров. Фуцзянь. Выдающийся философ, ученый-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конф. канонич. произв., педагог, гл. представитель **неоконфуцианства**, придавший этому учению универсальную и систематизированную форму («школа [братьев] Чэн — Чжу [Си]» или *ли-сюэ* — «учение о принципе»), в к-рой оно обрело статус ортодоксальной идеологии и культурного стандарта в Китае и ряде сопредельных стран, особенно в Японии и Корее.

Происходил из семьи ученого-чиновника, с детства обнаружил незаурядные способности, начал получать классич. образование в четыре года и в необычно раннем возрасте (18 лет) получил высшую ученую степень *цзинь ши*, дававшую право занять руководящую администр. должность. Трехлетней службой в управе уезда Тунъань (на юге пров. Фуцзянь) он в 26 лет заслужил такое уважение населения, что ему был сооружен алтарь в местной школе. В 33 года Чжу Си уже удостоился первой аудиенции у императора и был назначен проф. военной академии, однако через два года оставил эту должность. Несмотря на постоянное стремление власть предержащих лиц привлекать его к гос. службе, он регулярно отказывался от подобных предложений, предпочитая заниматься науч., лит. и педагогич. деятельностью. После 14 лет пребывания в отставке в 1178 Чжу Си все-таки вернулся на гос. службу, став главой окр. в пров. Цзянси, после чего неоднократно, но ненадолго назначался на высокие администр. посты. Чжу Си любил громогласно петь героич. песни после возлияний во время пиров. Так в обыденной жизни прорывался наружу его бурный темперамент, к-рый в политике проявлялся в непримиримой позиции по отношению к главному тогда врагу Китая — чжурчжэньскому гос-ву Цзинь. Это

противоречило магистральной линии власти на умиротворение воинственного соседа. В результате Чжу Си только 9 лет находился на службе и 46 дней при дворе в качестве лектора. В 1195, предчувствуя грядущие беды после написания очередного критич. доклада трону, он произвел гадание по **«Чжоу и»**: выпала гексаграмма (**гуа [2]**) № 33 Дунь (Бегство) — впоследствии он включил ее в свой псевдоним Дунь-вэн («Убегающий старец»).

Бóльшую часть жизни пребывая в отставке, он всегда бедствовал и был вынужден зарабатывать на жизнь книгоиздат. деятельностью, считавшейся малопочтенным занятием для конфуцианца. Вместе с тем т.о. Чжу Си достигал еще одной цели — максим. популяризации своих идей. Чжу Си был чрезвычайно плодовитым автором. Он написал около 80 произведений, его сохранившееся эпистолярное наследие включает в себя ок. 2 тыс. писем, а запись его диалогов, состоящая из 140 глав, является самой обширной в китайской лит-ре. У него было 467 учеников — больше, чем у любого другого неоконфуцианца. Он основал рекордное число учебных заведений и принимал участие в деятельности 21 академии. Чжу Си оставил потомкам огромное количество каллиграфич. надписей и сам был запечатлен на многочисл. портретах, выполненных на бумаге и в камне.

В 1196 независимое поведение Чжу Си, выразившееся, в частности, в несоблюдении ритуального меню при приеме одного высокопоставленного чиновника, спровоцировало обвинение философа сразу в десятке преступлений: от сыновней непочтительности и неуважения к императору до распространения еретич. идей. В итоге он был лишен всех чинов и званий, а его учение подверглось запрету. Однако в 1199, за год до смерти, Чжу Си был реабилитирован; в 1209 получил почетное посмертное имя Вэнь (Культура), в 1230 — титул Хуй-го-гун («державный князь»), в 1241 причислен к величайшим конф. авторитетам установлением таблички с его именем в храме **Конфуция**, а с 1313 при правлении инородной (монг.) дин. Юань его учение официально включено в систему гос. экзаменов на ученые степени и чиновничьи должности (*кэ цзюй*).

Многие основополагающие идеи Чжу Си выражены в коммент. к конф. классике (прежде всего «Пятиканонию» — **«У цзин» [2]** и «Четверокнижию» — «Сы шу»; см. **«Ши сань цзин»**) и беседах, записанных учениками (*юй лу*). Чжу Си публиковал, комментировал и интерпретировал произведения своих непосредственных предшественников — четырех корифеев неоконфуцианства эпохи Сун (960–1279): **Чжоу Дунь-и**, **Чжан Цзая**, **Чэн Хао** и **Чэн И**, в частности, составив из их произведений первую и ставшую образцовой неоконф. антологию «Цзинь сы лу» («Записи размышлений о близком», 14 глав, в соавторстве с Люй Цзу-цянем, 1175). Наиболее полные собрания различных видов соч. Чжу Си — «Чжу-цзы юй лэй» («Классифицированные речи Учителя Чжу [Си]», 140 гл., изд. Ли Цзин-дэ, 1270), «Чжу-цзы вэнь цзи» («Собрание письмен учителя Чжу [Си]», 121 гл., изд. в 1532 в сер. «Сы бу бэй яо»), «Чжу-цзы цюань шу» («Полное [собрание] произведений Учителя Чжу [Си]», изд. в 1714 по имп. указу, 66 гл., т. 1–25).

Чжу Си в противовес своему другу и оппоненту **Лу Цзю-юаню** истолковал связь описанных Чжоу Дунь-и «Великого предела» (**тай цзи**) и «Беспредельного/предела отсутствия» (*у цзи*; см. **Ю–у**) как их сущностное тождество, использовав для этого разработанную Чэн И концепцию универсального общемирового «принципа/резона» (**ли** [**1**]). *Тай цзи*, по Чжу Си, — это совокупность всех *ли* [*1*], тотальное единство структур, упорядочивающих начал, закономерностей всей «тьмы вещей» (*вань у*). В каждой конкретной «вещи» (**у** [**3**]), т.е. предмете, явлении или деле *тай цзи* присутствует сполна, как образ луны — в любом ее отражении. Поэтому, не отделяясь от реального мира в качестве идеальной сущности, «Великий предел» определялся как «бесформенный и безместный», т.е. нигде не локализованный в виде самостоятельной формы. Полнота его присутствия в «вещах» делает осн. задачей человека их «выверение», или «классифицирующее постижение» (**гэ у**), к-рое состоит в «совершенном [раскрытии] принципов» (*цюн ли*). Эта процедура «доведения знания до конца»

(*чжи чжи*) своим результатом должна иметь «искренность (**чэн** [**1**]) помыслов», «выправленность сердца», «усовершенствованность личности», а затем — «выравненность семьи», «упорядоченность гос-ва» и «уравновешенность [всей] Поднебесной» (формулы «**Да сюэ**»), поскольку *ли* [*1*] совмещает в себе признаки рационального принципа и моральной нормы: «настоящий принцип не имеет недоброго», «принцип — это гуманность (**жэнь** [**2**]), должная справедливость (**и** [**1**]), благопристойность (**ли** [**2**]), разумность (**чжи** [**1**])». Каждая «вещь» есть сочетание двух начал: структурно-дискретного, рационально-морального «принципа» (*ли* [*1*]) и субстратно-континуальной, витально-чувственной, психичной, морально индифферентной «пневмы» (**ци** [**1**]). Физически они неразделимы, но логически *ли* [*1*] имеет приоритет над *ци* [*1*]. Восприняв проведенное Чэн И различение «предельно коренной, совершенно изначальной природы» (*цзи бэнь цюн юань чжи син*) и «природы пневменной материи» (*ци чжи чжи син*), связав их с *ли* [*1*] и *ци* [*1*] соответственно, Чжу Си окончательно сформировал концепцию изначально-общей «доброй» человеч. «природы» (**син** [**1**]), обладающей вторичными и конкр. модусами, к-рым в разной степени присущи «добро» и «зло».

В XVI — 1-й пол. XVII в. в Китае идейно возобладало второе важнейшее течение в неоконфуцианстве — «школа Лу [Цзю-юаня] — **Ван [Ян-мина]**» (*луван-сюэпай*) (или *синь-сюэ* — «учение о сердце»; см. **Синь** [**1**]), сформулировавшая основные тезисы античжусианской критики (см. **Ван Ян-мина школа**). Учение Чжу Си поддерживалось правившей затем в Китае маньчж. дин. Цин (1644–1911). В 1930-е гг. оно было модернизировано **Фэн Ю-ланем** в «новом учении о принципе» (*синь ли-сюэ*). Аналогичные попытки ныне активно предпринимает ряд кит. философов, проживающих за пределами КНР и представляющих т.н. **новое конфуцианство**, или постнеоконфуцианство.

* Чжу-цзы да цюань (Полн. [собр. соч.] Учителя Чжу). Т. 1–12. Тайбэй, 1970; Чжу-цзы юй лэй (Классифицированные речи Учителя Чжу). Кн. 1–8. Пекин, 1986; *Чжу Си.* Натурфилософия. Природа человека, его сознание, воля и чувства. О воспитании и знании / Пер. М.Л. Титаренко // Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969; *Чжу Си.* Син. Жэнь у чжи син (Природа-син. Природа-син человека и вещей / Пер. В.В. Зайцева) // Человек как философская проблема: Восток–Запад. М., 1991; О сознании (синь): Из философского наследия Чжу Си / Пер. А.С. Мартынова и И.Т. Зограф. М., 2002; *De Harles Ch.* (tr.). Tchou Hi. La Siao Hio, ou morale de la jeunesse. P., 1889; *Bruce J.P.* (tr.). The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi. L., 1922; *Graf O.* (verdeut.) Tschu Hsi. Djin-si lu, die sungkonfuzianische Summa. Bd 1–3. Tokio, 1953–1954; *Chan Wing-tsit* (tr.). Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu His and Lü Tsu-ch'ien. N.Y., L., 1967; *Gardner D.K.* (tr.). Chu Hsi. Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically. Berk., 1990; *Ebrey P.B.* (tr.) Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth Century Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals and Ancestral Rites. Princ., 1991; ** *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. Кн. 1. М., 2003, с. 164–248; *Голыгина К.И.* «Великий предел». Китайская модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.). М., 1995, с. 306–323; *Зайцев В.В.* О формировании философского учения Чжу Си // Из истории китайской философии: становление и основные направления. М., 1978; История китайской философии. М., 1989, с. 332–349; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Краснов А.Б.* Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; *Мартынов А.С.* Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Там же; *он же.* Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо (1036–1101) и Чжу Си (1130–1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982; *Тиллман Х.К.* Сознание Неба (Тянь) в системе воззрений Чжу Си // Ретроспективная и сравнительная политология. Вып. 1. М., 1991; *Лю Шу-сянь.* Чжу-цзы чжэсюэ сысян ды фачжань юй ваньчэн (Развитие и формирование философской мысли Учителя Чжу

[Си]). Тайбэй, 1986; *Сюн Вань.* Чжу-цзы ли-сюэ юй фо-сюэ (Учение о принципе учителя Чжу [Си] и буддизм) // Хуаган фо-сюэ сюэбао. 07.01.1984, с. 261–285; Сюсигаку тайкэй (Общий курс учения Чжу Си). Т. 1–9. Токио, 1974–1975; *Фань Шоу-кан.* Чжу-цзы цзи ци чжэсюэ (Учитель Чжу [Си] и его философия). Пекин, 1983; *Цянь Му.* Чжу-цзы синь сюэ ань (Новый отчет об учении Учителя Чжу [Си]). Т. 1–5. Тайбэй, 1971; *Чжан Ли-вэнь.* Чжу Си сысян яньцзю (Исследование идеологии Чжу Си). Пекин, 1981; *Чэнь Лай.* Чжу Си чжэсюэ яньцзю (Исследование философии Чжу Си). Пекин, 1987; *Adler J.A.* The Interpenetration of Stillness and Activity in Chu Hsi's Appropriation of Chou Tun-i // Association for Asian Studies Annual Meeting. Bost., 1999; *Angle S.C.* The Possibility of Sagehood: Reverence and Ethical Perfection in Zhu Xi's Thought // JCP. 1998, № 25 (3), p. 281–303; *Bruce J.P.* Chu Hsi and His Masters. L., 1923; *Chan Wing-tsit.* Chu Hsi: Life and Thought. Hong Kong, 1986; *idem.* Chu Hsi: New Studies. Honolulu, 1989; *Cheng Chung-ying.* New Dimensions of Confucian/Neo-Confucian Philosophy. Albany, 1991; *Ching J.* The Religious Thought of Chu Hsi. N.Y., 2000; Chu Hsi and Neo-Confucianism. Honolulu, 1988; *De Bary W.T.* Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. N.Y., 1981; *Gardner D.K.* Chu Hsi and the *Ta-hsueh*: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon. Camb. (Mass.), 1986; *Kim Yung Sik.* The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130–1200). Phil., 2000; *Le Gall S.* Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Chang-hai. 1894; *Munro D.J.* Images of Human Nature: A Sung Portrait. Princ., 1988; *Sargent G.E.* Tchou Hi contre le Bouddhisme. P., 1955; *Tillman H.C.* Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi. Camb. (Mass.), 1982.

А.И. Кобзев

ЧЖЭН ГУАНЬ-ИН

鄭觀應

Чжэн Гуань-ин, Чжэн Гуань-ин (отличается написанием иероглифа *гуань* в имени Гуань-ин), Чжэн Чжэн-сян, Чжэн Тао-чжай, прозв. Ци-ю-шэн («Господин, ожидающий падения неба на землю»), Му-юн шань-жэнь («Отшельник, приверженный согласию»), Чжи-хэ (Дай-хэ) шань-жэнь («Отшельник, обращенный к бессмертным»). 1842, уезд Сяншань (совр. Чжуншань) пров. Гуандун, — 1922, Макао. Мыслитель, один из первых идеологов реформаторства, гос. деятель и компрадор. Род. в семье школьного учителя, но сам после неудачи на экзамене в 1858 предпочел классич. образованию изучение англ. языка и торгового дела, для чего отправился в вестернизированный и коммерциализированный Шанхай. Там познакомился со знаменитым миссионером англичанином Дж. Фрайером, к-рый, прибыв в Китай в 1861 и занимаясь пропагандой зап. научных идей и переводом соответствующей лит-ры, имел связи с кит. реформаторами, впоследствии, в частности, с **Тань Сы-туном**. В Шанхае Чжэн Гуань-ин служил в англ. торговой фирме «Дэнк и К°» (1860–1867), в пароходной компании «Тай гу» (1873–1881), занимался предпринимательской деятельностью.

В 1879, внеся пожертвования в связи со стихийными бедствиями, Чжэн Гуань-ин получил ранг правителя округа. С начала 1880 благодаря покровительству крупного сановника и идеолога обновленческого «движения за [усвоение] заморских дел» (*ян у юнь дун*) Ли Хун-чжана Чжэн Гуань-ин руководил Шанхайским машинно-ткацким управлением, Кит. коммерческим пароходным об-вом, Шанхайским телеграфом, Ханьянским металлургич. заводом, Австрийско-китайской железнодорожной компанией и др. Он принимал участие в Кит.-франц. войне (1884–1885), приобретая в Гонконге оружие для кит. армии и ведя переговоры с правителями Аннама и Сиама с целью удержать их от поддержки Франции.

В 1904–1905 Чжэн Гуань-ин стал одним из организаторов антиамер. бойкота. Он активно занимался публицистикой и, редактируя первые статьи **Сунь Ят-сена**, содействовал их публикации в шанхайских газетах.

Чжэн Гуань-ин оставил обширное по объему и разнообразное по тематике лит. наследие. В 1862 он издал сб. своих газ. статей под назв. «Цзю ши цзе яо»

(«Раскрытие главного для спасения мира»), к-рый был переиздан в Японии. В 1871 эта книга вновь увидела свет в Гонконге уже под новым назв. «И янь» («Слова перемен») и получила широкое распространение также в Японии и Корее. После дальнейшего пополнения и редактирования она была опубликована в 1893 под третьим назв. «Шэн ши вэй янь» («Слова об опасности в век процветания»). Издание этой гл. книги Чжэн Гуань-ина было санкционировано двором, и приказом императора Гуан-сюя (правил в 1875–1908) чиновникам предписывалось ее обязательное чтение, но вместе с тем ею зачитывался будущий революционер Мао Цзэ-дун. В качестве приложений в нее были включены различные материалы о ведущих зап. странах и статьи таких известных идеологов «движения за [усвоение] заморских дел», как Чжан Чжи-дун, Сюэ Фу-чэн и др. В дальнейшем увидело свет и продолжение этой книги («Шэн ши вэй янь хоу бянь»).

Ее теоретич. ядро составляет раздел «Дао ци» («Путь и орудийные предметы»), в к-ром с помощью цитат из конф. и даос. классики утверждается, что «вещи (**у** [**3**]) рождаются из «пневмы» (**ци** [**1**]), а «орудийные предметы» (**ци** [**2**]) происходят из **дао**», к-рое, в свою очередь, основывается на «пустотном отсутствии/небытии» (*сюй у*; см. **Сюй**; **Ю–у**). Соответственно для каждой вещи *дао* представляет собой «корень» (*бэнь* [*1*]) и «начало» (*ши* [*10*]), а «орудийный предмет» — «верхушку» (*мо*) и «завершение» (*чжун* [*4*]). Взаимосвязь того и другого носит диалектич. характер, обобщенно выраженный категорией «середина» (*чжун* [*1*]), что было изложено в конф. канонах, прежде всего в двух главах «**Ли цзи**» («Записи о благопристойности», IV–I вв. до н.э.) — «**Да сюэ**» («Великое учение»), «**Чжун юн**» («Срединное и неизменное») и разделе «**Чжоу и**» («Чжоуские перемены», VIII–IV вв. до н.э.) — «Си цы чжуань» («Предание привязанных афоризмов»).

Эта духовная традиция «Великого *дао*», идущая от «совершенномудрых» правителей мифич. древности, была зафиксирована **Конфуцием** для тьмы грядущих поколений. Но в рубежные века н.э. при династиях Цинь и Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) начался процесс искажения и утраты древней мудрости, в особенности из-за расщепления духовного единства «тремя учениями», т.е. **конфуцианством**, **даосизмом** и **буддизмом**, уже не ведавшими, что такое «середина». На Западе «Великое *дао*» было неведомо, хотя приближением к нему явилась проповедь Иисуса Христа, также искаженная и по-разному перетолкованная его последователями, во что свою лепту внесли опять-таки буддизм, даосизм, ламаизм и мусульманство.

Вместе с тем на Запад проникло и древнее кит. «учение об именах и вещах, символах и числах» (см. **Сяншучжи-сюэ**). И пока Китай занимался изучением «корня», «принципов» (**ли** [**1**]), «пустоты» (*сюй*), Запад сконцентрировал внимание на «верхушке», «материи» (*чжи* [*4*]) и «реальности» (*ши* [*2*]), что позволило ему в развитии техники опередить Китай.

Зап. путь познания с помощью естеств. наук — «расширяющий» (*бо* [*2*]) и осуществляющийся в сфере «орудийных предметов», кит. путь «проникновения» (*тун* [*2*]) в «основы неба и человека» (*тянь жэнь чжи гу*), в «истоки [индивид.] природы и предопределения» (*син мин чжи юань*; см. **Син** [**1**], **Мин** [**1**]) — «стягивающий» (*юэ* [*4*]) и осуществляющийся в сфере *дао*. Однако то и другое взаимосвязано: «в пустоте содержится реальность, которая есть *дао*, а в реальности содержится пустота, которая есть орудийный предмет». Поскольку же «орудийные предметы могут изменяться, а *дао* неизменно», ныне Запад начал «возвращение от внешнего к срединному», «от расширения к стягиванию», что обусловило стремление всех стран к Китаю как мировому центру — Срединной земле (*чжун ту*). Результатом подобного «единения» (*тун* [*1*]; см. **Да тун**) должна стать гармония корня и верхушки, пустоты и реальности, принципа и числа, вещи и принципа. А через несколько сотен лет вообще исчезнет многообразие вер и учений и вновь восторжествует правильная линия, намеченная Конфуцием и **Мэн-цзы**, что позволит довести методолого-нумерологич. «учение о символах и числах» (*сяншучжи-сюэ*) до такой утонченности, к-рая даст возможность проникать в основы «[индивид.] природы и предопределения», предсказывая судьбу.

В социальном плане Чжэн Гуань-ин, критиковавший ранее принятую политику «самоусиления», предполагавшую заимствование у Запада только технич. и военных достижений, утверждал, что «торговая борьба является главенствующей, а военная — второстепенной», и призывал изучать не только прикладные (*юн* [*2*]) аспекты зап. цивилизации, но и такие ее сущностные (*ти* [*1*]; см. **Ти–юн**) установления, как парламентаризм и демократия, для чего начиная с уездного уровня следует учредить спец. заведения для изучения зап. наук. Он доказывал изменяемость законов (**фа** [**1**]), ратуя за социально-политич. реформы и введение конституционной монархии по англ. образцу с двухпалатным, избираемым всеобщим голосованием парламентом. Необходимость учреждения парламента Чжэн Гуань-ин стал обосновывать первым среди кит. реформаторов, посвятив этой проблеме спец. главу «Парламент» в «Шэн ши вэй янь», где писал, что «без парламента между правителем и народом существует много преград, из-за к-рых воля первого и желания второго получают превратное направление, власть дробится и мощь ослабевает, и хотя [гос-во] входит в систему гос-в, связанных международным правом, его справедливые [действия] не считаются справедливыми, законные [действия] не считаются законными и оно подвергается всеобщим нападкам». Поэтому изучение политико-правовых законов — вторая по значимости задача после изучения канонич. лит-ры. Третья задача — изучение «стратагем» как принципов человеч. поведения, четвертая — изучение медицины. В реформированное образование, избавленное от архаич. формализма экзаменац. системы (*кэ цзюй*), должны быть включены женщины, а также инвалиды и малолетние преступники.

В сочетании с сохранением обществ. устоев, унаследованных от древних совершенномудрых правителей, реализация этой программы должна была привести к торжеству принципа «господства справедливого государя над деспотом», «возвращению гуманности (**жэнь** [**2**]) на [территорию меж] четырех морей» и «великому единству» (*да и тун*) в мире под эгидой правящего из центра земли наделенного «небесной мудростью» кит. императора.

* Чжэн Гуань-ин цзи (Собр. [соч.] Чжэн Гуань-ина) / Сост. Ся Дунюань. Кн. 1–2. Шанхай, 1982, 1988; Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; ** Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 470; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 457–459; *Самойлов Н.А.* Борьба тенденций в общественно-политической мысли Китая в период политики «самоусиления» // Всемирная история и Восток. М., 1989; *он же.* Чжэн Гуаньин и зарождение буржуазной реформаторской идеологии в Китае 60–80-х годов XIX в. // XIII НК ОГК. Ч. 3. М., 1982; *Хижинская О.А.* О педагогических воззрениях Чжэн Гуань-ина // XXXV НК ОГК. М., 2005, с. 230–233.

А.И. Кобзев

ЧЖЭН МИН

正名

Чжэн мин — «выправление имен», «исправление имен», «правильное [употребление] имен». Социально-гносеологич. концепция, предложенная **Конфуцием**. Суть *чжэн мин* — необходимое для политико-администр. управления требование адекватности реального номинальному. У Конфуция идея *чжэн мин* подразумевала обязательность соответствия действительного положения и поведения индивидуума его этико-ритуальному статусу в интересах упорядочения об-ва: «Правитель [должен быть] правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном» («Лунь юй», XII, 11); «Когда имена неправильны, суждения несоответственны; когда суждения несоответственны, дела не исполняются» (XIII, 3). Эти тезисы отразили изменение социально-экономич. и политич. ситуации, когда, с одной стороны, содержание социальных ролей менялось при сохранении прежних наименований (в частности, теряла влияние наследственная знать), с другой — эти наименования (титулы и пр.) присваивали себе те, кто не мог претендовать на них с т.зр. обычного права и традиц. этико-ритуальных норм. Представитель «школы имен» (**мин-цзя**)

Гунсунь Лун интерпретировал проблему *чжэн мин* в логико-семантич. русле, в свете проблемы соотношения «имен» (*мин* [*2*]) и «реалий» (*ши* [*2*]): самостоятельность «имени» и в то же время его связь с единичной конкретной «реалией» обусловливает неизбежное изменение как «имени» при изменении «реалии», так и «реалии» при перемене «имени» (**«Гунсунь Лун-цзы»**, гл. «Мин ши лунь» — «Об именах и реалиях»). В **«Мо-цзы»** (разд. «Цзин шо», ч. 2) эта зависимость прямо постулирована определением *чжэн мин* как «обоюдности» (*би цы*). В эклектико-энциклопедич. (см. **Цза-цзя**) трактате **«Гуань-цзы»** (IV–III вв. до н.э.), в гл. «Синь шу шан» («Искусство сердца», ч. 1), *чжэн мин* подразумевает своеобразную служебную роль «телесной формы» (**син** [**2**]) по отношению к «имени» — как основания для его присвоения, причем под понятие «телесная форма» подпадают поступки и обществ. положение подданных, а «имя» означает прежде всего наименование их статуса и его регламентацию. Эти идеи развиты в легистском (см. **Легизм**) трактате **«Хань Фэй-цзы»** (III в. до н.э.), где в заслугу «совершенномудрым» (*шэн жэнь*; см. **Шэн** [**1**]) ставится «предопределяющая» (**мин** [**1**]) роль «имен» (в т.ч. званий, титулов и т.п.) по отношению к вещам и делам, а *чжэн мин* отождествляется с правлением на основе закона (**фа** [**1**]). В «Сюнь-цзы» (IV–III вв. до н.э.; см. **Сюнь-цзы**), где представлены начальные формы синтеза конф. (см. **Конфуцианство**) и легистских доктрин, в гл. 22 «Чжэн мин», автор настаивает на применении единых «имен», к-рые определяли бы нормы социально-политич. жизни; пригодность этих «имен» для адекватного выражения «реалий» зависит не только от самой «реалии», но и от «договоренности» людей между собой относительно применения «имени». В то же время решающая роль в создании «имен», согласно «Сюнь-цзы», принадлежит упорядочивающей инициативе правителя. В последующей конф. традиции соответствие филос. и этико-политич. построений идее *чжэн мин* служило одним из важнейших критериев ортодоксальности.

** См. лит-ру к ст.: **Конфуцианство**.

А.Г. Юркевич

乙

ЧЖЭН СЯНЬ-ЧЖИ

鄭鮮之

Чжэн Сянь-чжи, Чжэн Дао-цзы. 364, Жунъян уезда Кайфэн (совр. пров. Хэнань), — 427. Гос. деятель, буд. мыслитель. Выходец из семьи высокопоставленного чиновника. Занимал важные администр. посты при династиях Вост. Цзинь (317–419) и Лю Сун (420–479). Первый из мирян — последователей **буддизма**, продолживший разработку тезиса о «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**), выдвинутого крупнейшим идеологом южнокит. буддизма **Хуй-юанем** (IV — нач. V в.). Взгляды Чжэн Сянь-чжи изложены в трактате «Суждения о неуничтожимости духа» («Шэнь бу ме лунь»), построенном в форме вопросов и ответов и созданном в ходе полемики с лидерами антибуд. пропаганды **Хэ Чэн-тянем**, **Фань Е** и др. Опровергая положение о том, что «телесная форма (**син** [**2**]) и дух (**шэнь** [**1**]) обусловливают друг друга», и критикуя восходящее к Хуань Таню (I в. до н.э. — I в. н.э) сравнение связи духа и тела с огнем и лучиной, заявлял, что лучина является предпосылкой, но не причиной («корнем» — *гэнь* [*1*]) огня, к-рый «коренится в самом себе», а дух, будучи «корнем жизни», своим «истоком уходит к пределу чудесной утонченности (*мяо*)» и не может умереть вместе с телом. Текст трактата приведен в офиц. жизнеописании Чжэнь Сянь-чжи в «Книге [об эпохе] Сун» («Сун шу», цз. 64) и буд. антологии VI в. «Хун мин цзи» («Собрание [соч.], светоч [истины] распространяющих», цз. 5).

* Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Вэй Цзинь Суй Тан чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел [эпох] Вэй, Цзинь, Суй, Тан). Кн. 2. Пекин, 1990, с. 596–604; ** *Жэнь Цзи-юй* (ред.). Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979; *Ch'en K.* Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-chao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952, vol. 15.

А.И.Кобзев, М.Е. Кравцова

ЧЖЭНЪИ-ДАО

正一道

Чжэнъи-дао — «путь истинного/правильного единства». Первое организованное направление религ. **даосизма**.

Согласно даос. преданию, школа *чжэнъи* была создана святым Чжан Даолином (Лином): в 142 или 145 н.э. обожествленный **Лао-цзы** (Лао-цзюнь) якобы явил ему откровение и назначил своим наместником на земле с титулом «небесного наставника» (*тянь ши*). В роду Чжан этот сан до настоящего времени передается по наследству. К кон. II в. *чжэнъи* представляла собой многочисленную религ. орг-цию, распространившую влияние на значит. часть пров. Сычуань (Юго-Зап. Китай). Ослабление центр. власти в ходе восстания Желтых повязок (184) позволило 3-му «небесному наставнику» — Чжан Лу (ум. ок. 220) создать на территории совр. пров. Сычуань независимое теократич. гос-во. В 215 он признал власть Цао Цао, военачальника империи Вост. Хань (25–220), после ее падения основавшего династию Вэй (220–279). В III в. учение *чжэнъи* широко распространилось в Сев., а в IV в. и Южн. Китае. В XII в. императоры дин. Сун (960–1279) объявили резиденцией «небесных наставников» гору Лунхушань (в пров. Цзянси) и предоставили этой территории политич. автономию, фактически просуществовавшую до образования КНР. К XII–XIII вв. относится окончательное утверждение назв. *чжэнъи* в качестве официального. До этого школа обычно именовалась *тяньши-дао* («Путь небесных наставников»), а при династии Вост. Хань — *удоуми-дао* («Путь пяти мер риса»), поскольку все ее члены платили ритуальный налог в пять мер (*доу*) риса, к-рый в глазах верующих был залогом накопления сокровищ на небесах, в созвездиях «пяти ковшей» (*у доу*), главным из к-рых был Северный ковш (*бэй доу*) – Большая Медведица. После образования КНР в 1949 63-й «небесный наставник» эмигрировал на Тайвань, где и сейчас находится резиденция его преемника. *Чжэнъи* оказывает существ. влияние на идеологич. ситуацию на Тайване, особенно в крестьянской среде.

В центре религ. практики этой школы — совершение общинных богослужений (*цзяо* [*I*]), призванных «обновить» силы природы и способствовать процветанию общины верующих. Ритуалы *чжэнъи* имеют сложный символич. характер. Для ее учения характерна подробная разработанность религ. космологии, согласно к-рой вселенной управляют «три пневмы» (*сань ци*; см. **Ци [1]**): «сокровенная/таинственная» (*сюань*; см. **Сюань-сюэ**), «изначальная» (*юань* [*I*]) и «первоначальная» (*ши* [*10*]), порождающие небо, землю и воду. Вся эта триада сфер управляется «небесной бюрократией» из «трех чиновников» (*сань гуань*), с культом к-рых связаны три общинных праздника в нач., сер. и последней трети года, включенных в цикл 24 «пневм» солнечного года и называемых праздниками «трех начал» (*сань юань*). Три временные стадии «трех начал» также соотносятся с головой, грудью и животом в человеч. теле; к частям и функциям тела привязаны и 24 «пневмы» в качестве космич. энергий. Аналогич. образом строилась и организационная структура движения. Ее возглавляли «три наставника», или три поколения «небесных наставников» из рода Чжан, называвшиеся *тянь ши*, *сы ши* и *си ши*. Уникальную роль в движении играли женщины, к-рые могли быть высокопоставленными священнослужителями. По-видимому, до X в. практиковались ритуальные соития, именовавшиеся «гармонией пневм» (*хэ ци*). Доктрина *чжэнъи* изложена в четвертом (дополнительном) разделе собр. даос. текстов **«Дао цзан»** — «Чжэн и бу».

** *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 261–266; *Торчинов Е.А.* Даосская утопия в Китае на рубеже древности и средневековья (II–VI вв.) // Китайские социальные утопии. М., 1987; *он же.* Даосизм. СПб., 1998, с. 253–268 и др.; *Schipper K.M.* The Taoist Body // HR. 1978, vol. 17, № 3–4; *idem.* Vernacular and Classical Ritual in Taoism // Journal of Asian Studies. 1985, vol. 45; *Stein R.* Remarques sur le mouvements du taoïsme politico-religieux du II-e siècle ap. J.C. // T'P. 1977, vol. 63, № 1.

Е.А. Торчинов

ЧЖЭНЬ [1]

真

Чжэнь [**1**] — «истинность» («подлинность», «истина», «правда»). Специфич. понятие кит. философии и культуры. В отличие от инд. и зап. философии, где «истина» имеет гл. обр. онтологич. смысл, в кит. понятии *чжэнь* [*1*] сильнее выражен ценностно-нормативный. Иероглиф *чжэнь* [*1*] восходит к пиктографич. изображению головы, несущему идею главенства и первостепенности. Но это изображение здесь можно толковать как перевернутое. В древнем словаре «Шо вэнь цзе цзы» («Истолкование знаков и разъяснение иероглифов», нач. II в. н.э.) *чжэнь* толкуется как «превращение человека, вознесшегося на небо». Т.о., в понятии *чжэнь* [*1*] также отразилась мифологема перехода человека в иной мир, оформившаяся в даос. философии (см. **Даосизм**) в идею «поворота вспять» жизненного процесса и преобразования человека в чисто «духовную» (**шэнь** [**1**]) персонифицированную целостность — предельное выражение жизни как высшей ценности (см. **Сянь-сюэ**).

Термин *чжэнь* [*1*] в филос. контексте впервые применен **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.) как обозначение подлинности бытия и «предел искренности» (**чэн** [**1**]) в человеке, достижение к-рого позволяет избежать ложной объективации окружающего мира («Чжуан-цзы», гл. 31). Сочетание в иероглифе *чжэнь* [*1*] антропологич. и онтологич. смыслов предопределило особенности содержания включающих его филос. терминов. Напр., в «Чжуан-цзы» впервые использован ставший потом популярным в даосизме термин *чжэнь жэнь* («истинный человек») — тот, кто достиг идеала «предельной искренности» (гл. 21). В комментарии Чэн Сюань-ина (VII в.) к «**Дао дэ цзину**» «истинное постоянство» (*чжэнь чан*) объявляется атрибутом **дао** как онтологич. сути мира. В средневековых даос. трактатах (напр., «Бао-пу-цзы» **Гэ Хуна**, III — нач. IV в.) ипостась *дао*, явленная в вещах, обозначается как «истинное одно» (*чжэнь и*), к-рое одновременно выступает и в качестве пути постижения *дао* человеком. Средство такого постижения — «сбережение одного» (*шоу и*), сосредоточение на духовно-телесной целостности личности. В результате преодолевается граница между «пневмой» (**ци** [**1**]) и «духом» (*шэнь* [*1*]), открывается возможность «одухотворения» тела-личности и физич. бессмертия.

Онтологич. интерпретация термина *чжэнь* [*1*] отразилась в содержании терминологич. словосочетания «истинная изначальная пневма» (*чжэнь юань чжи ци*), введенного основоположниками **неоконфуцианства Чэн И** и **Чэн Хао** (XI в.) и обозначающего некую пракосмич. субстанцию. Из нее рождается «внеш. пневма» (*вай ци*), образующая вещи; сама «истинная изначальная пневма» не может концентрироваться для образования вещей, не смешивается с «внеш. пневмой», но «вынашивает и вскармливает» ее до полного ее становления. Впоследствии в кит. культуре закрепилась редуцированная форма — «истинная пневма» (*чжэнь ци*). В медицине и психопрактике это стало обозначением совокупности здоровых жизненных сил организма, а противопоставление ее как «внутр.» субстанции «внеш. пневме» стало пониматься буквально. В натурфилос. построениях неоконфуцианцев термин *чжэнь ци* обычно синонимичен *юань ци* — «изначальная пневма».

В кит. **буддизме** иероглиф *чжэнь* [*1*] использовался для создания кит. терминологич. эквивалентов понятий татхата (бхутататхата) — **чжэнь жу** и парамартха — *чжэнь ди* (см. **Эр ди**).

** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. М., 1987, с. 247–249; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998; Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Том по истории китайской философии) // Чжэсюэ да цыдянь (Большой философский словарь). Шанхай, 1985, с. 544–547.

А.Г. Юркевич

ЧЖЭНЬ ЖУ

真如

Чжэнь жу — «истинная таковость» (санскр. бхутататхата). Означает «истинное» существование сознания, вне иллюзии «я». Термин был весьма популярным в кит. **буддизме**, особенно в школах **фасян-цзун** и **тяньтай-цзун**. Он подробно рассматривался в тяньтайском соч. «Да шэн чжи гуань фа мэнь» («Врата Дхармы/Учения Великой колесницы о прекращении [неведения] и постижении») и трактате школы *фасян* «Чэн вэй ши лунь» («Суждения/шастра о становлении только сознания»). Под «истинным» понимается существование, проявление к-рого не является ложным; под «таковостью» — постоянство признаков того, что есть на самом деле, отсутствие проекций и изменчивости. «Истинное» существование при всех обстоятельствах постоянно обладает той природой, какую оно имеет на самом деле («природа истинной реальности постоянно такова»). «Истинная таковость» проявляется в пустоте (**кун [1]**), в «не-я», она не обладает ни существованием, ни не-существованием. Ее невозможно выразить в словах и мыслях, она не идентична всем дхармам (**фа [1]**), но и не отличается от них, является «истинным принципом» всех дхарм, поэтому называется «природой всех дхарм». О ней говорится как о «существовании», чтобы опровергнуть утверждения о ее не-существовании, ее называют «пустотой», чтобы опровергнуть наши привязанности к иллюзорному существованию.

В школе *фасян* насчитывали семь ипостасей «истинной таковости»: 1) «истинная таковость круговорота перерождений (сансары — **лунь хуй**)», или реальная природа всех дхарм, участвующих в круговороте перерождений; 2) «истинная таковость двух реальностей», или реальная природа двух «не-я» (имеется в виду «„не-я“ личности» и «„не-я“ дхармы»); 3) «истинная таковость только сознания (*вэй ши*)», или реальная природа «омраченных» и «неомраченных» («чистых» и «загрязненных») дхарм «только сознания»; 4) «истинная таковость становления», или реальная природа страдания («истинная таковость» феноменального, составляющего содержание страдания); 5) «истинная таковость дурных поступков»; 6) «истинная таковость чистоты и незагрязненности», или реальная природа нирваны (**непань**); 7) «истинная таковость правильных поступков», или реальная природа **дао**, понимаемого как синоним нирваны.

* *Сюань-цзан.* Чэн вэй ши лунь (Трактат о становлении только сознания) // Да Мин сань цзан шэнь цзяо (Священное учение Трипитаки Великой Мин). [Б.м., б.г.], папки 378, 379; *Чжи-и / Тиги.* Мохэ чжи гуань / Мака сикан (Великое прекращение [неведения] и постижение). Т. 1–2. Токио, 1975; Чжунго фо-цзяо сысян цзыляо сюаньбянь (Избранные материалы по китайской буддийской мысли). Т. 2, ч. 1. Пекин, 1987; ** *Игнатович А.И.* Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1987, с. 196–200; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Хуан Чань-хуа.* Фо-цзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973; *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955, p. 228–235.

Л.Е. Янгутов

ЧЖЭНЬ СИНЬ

真心

Чжэнь синь — «истинное сознание/сердце (**синь [1]**)». Девятое сознание в классификации школы **ми-цзун**. Ее филос. анализ сознания во многом опирается на традиции виджнянавады (см. **Буддизм**). Всего выделяется девять видов сознания (ср. **Ба ши**). Первые шесть видов — это компоненты эмпирич. сознания, связанные с органами чувств. Седьмое сознание — манас — это совокупность всех шести сознаний-виджняна, сознание предыдущего момента. Оно также несет функцию выделения «я», а вслед за этим и дифференциации субъекта и объекта. Восьмое сознание представляет собой «хранилище» семян (*чжун цзы*) индивид. сознания — алая-виджняну (**алайе ши**). В школе *ми-цзун* к восьмому сознанию присоединяется девятое «сознание/сердце» — *синь* [*1*], к-рое обозначается множеством терминов: «истинное сознание», «сознание, не имеющее признаков», «действительное» и т.п. Наибольшее внимание анализу этого понятия уделял в своих трудах кит. монах И-син, роль к-рого в становлении буддизма ваджраяны на Дальнем Востоке традиционно и правомерно

выделяется кит. буддологами. Девятое сознание он провозгласил «реальным видом сознания» (*синь ды ши сян*) и дал ему такие характеристики, как «изначально не рожденное» (*бэнь бу шэн*), «чистое сознание» (*цин цзин*).

И-син выдвинул идею неделимости таких понятий, как *синь* [*I*] — «сознание», *сюй кун* — «пустота» (см. **Сюй**; **Кун** [**1**]) и *пути* — «просветление». Он рассматривал *синь* [*I*] как сознание единой дхармакаи (*и фа цзе синь*) — не рожденное, не уничтожимое, обладающее вечным существованием. Сознание *синь* [*I*] — основа и источник всей Вселенной, а его познание — не что иное, как достижение нирваны (**непань**).

* ТСД. Т. 23; ** *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Янгутов Л.Е.* Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998. *Фан Ли-тянь.* Чжунго фо-цзяо чжэсюэ яои (Основной смысл китайской буддийской философии). Пекин, 1995; *Чэн Чжи-лян, Хуан Мин-чжэ.* Чжунго фо-цзяо (Школы китайского буддизма). Пекин, 1995; *Chou Yi-liang.* Tantrism in China // Harvard Journal of Asiatic Studies. Camb., 1945, vol. 8, № 3, 4.

Л.Л. Ветлужская

Чистой земли школа *см.* **Цзинту-цзун**

«ЧУНЬ ЦЮ»

春秋

«Чунь цю» — «Вёсны и осени». Один из конф. канонов (*цзин* [*I*]; см. **«Ши сань цзин»**). Погодичная хроника древнекит. царства Лу, охватывающая события с 722 по 481/479 до н.э. Назв. выражает идею циклизма («порождающие» вёсны и «пожинающие» осени), закрепленную в терминологич. обозначении жанра *чунь цю* как хронологич. записей (ср. **«Янь-цзы чунь цю»**). В «Мэн-цзы» (IV–III вв. до н.э.; см. **Мэн-цзы**), **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.) и **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», I в. н.э.) создателем «Чунь цю» объявлялся **Конфуций**, до года смерти к-рого (479 до н.э.) там искусственно доведено изложение событий. «Ши цзи» (разд. «Тайши-гун цзы сюй») уточняет, что Конфуций отредактировал текст т.о., чтобы «можно было судить [о событиях с т.зр.] благопристойности (**ли** [**2**]) и должной справедливости (**и** [**1**])», делать заключения о поведении «правителей прошлых эпох» и соблюдении ими «принципов **дао**» (*дао и*). Текст «Чунь цю» представляет собой скупую фиксацию фактов и не содержит каких-либо оценок. Противоречие между таким характером текста и его канонич. статусом каноноведческая традиция снимает тезисом о том, что в «Чунь цю» оценки деяниям историч. персонажей и им самим в соответствии с исконными ценностями **конфуцианства** даются посредством использования или неиспользования определенных иероглифов (напр., для обозначения восшествия на престол, кончины и т.п.; см. **Сыма Цянь**).

Возможно, «Чунь цю» восходит к ритуальным записям, предназначавшимся для общения с горним миром (предками), позднее интерпретированным как историография. Предположительно существовала параллельная устная традиция, замененная историзованными комментариями. Последние содержат разъяснения выражений «Чунь цю», причин употребления знаков, дополняют осн. текст и раскрывают смысл зафиксированных в нем событий. Древнейшими комментариями «Чунь цю» считаются **«Гунъян чжуань»** («Предание Гунъяна»), «Гулян чжуань» («Предание Гуляна»), относящиеся к текстологич. «школе канонов в современных знаках» (*цзиньвэньцзин-сюэ*; см. **Цзин-сюэ**) и письменно зафиксированные, согласно традиц. версии, во II в. до н.э., а также **«Цзо чжуань»** («Предание Цзо»), гл. памятник «школы канонов в древних знаках» (*гувэньцзин-сюэ*), вошедший в оборот традиц. науки в кон. I в. до н.э. — нач. I в. н.э. Эти «Три предания к „Вёснам и осеням“» («Чунь цю сань чжуань») в XIII в. вошли в классич. свод конф. лит-ры «Ши сань цзин» («Тринадцатиканоние»). Каждый из трех комментариев предваряется канонич. версией текста «Чунь цю», поэтому их полные названия могут переводиться как «„Чунь цю“ с преданиями...» (соответственно Гунъяна, Гуляна и г-на Цзо).

乙

В неоконф. каноноведении возобладало мнение гл. основоположника **неоконфуцианства Чжу Си**, к-рый считал «Гунъян чжуань» и «Гулян чжуань» объектами собственно каноноведения как средства постижения «должной справедливости (**и** [**1**]) и принципа (**ли** [**1**])», хотя и содержащими фактологич. ошибки, а «Цзо чжуань» полагал самым ценным источником с т.зр. полноты и адекватности изложения историч. фактов.

Имеются переводы на англ. (J. Legge, 1861), фр. (S. Couvreur, 1914) и рус. (Н.И. Монастырев, 1876) языки.

* Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями). Кн. 27–35. Пекин, 1957; Из «Цзочжуани» / Пер. Л.Д. Позднеевой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Цзочжуань (отрывок) / Пер. В.А. Рубина // Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967; Цзо чжуань (цз. 1-6) / Пер. Е.А. Синицына) // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973; Конфуциева летопись «Чуньцю» («Вёсны и осени») / Пер., примеч. Н.И. Монастырева. М., 1999; *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. V. Oxf., L., 1893; Tch'ouen ts'iou et Tso tchouan texte Chinois / Trad. Française par S. Couvreur. T. 1–2. Ho Kien Fu, 1914; ** *Деопик Д.В.* Некоторые тенденции социальной и политической истории Восточной Азии в VIII–V вв. до н.э. (на основе систематизации данных «Чуньцю») // Китай: традиции и современность. М., 1976; *он же.* Опыт количественного анализа древней восточной летописи «Чуньцю» // Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях. М., 1977; *Карапетьянц А.М.* «Чуньцю» в свете древнейших китайских источников // Китай: государство и общество. М., 1977; *он же.* «Чуньцю» и древнекитайский «историографический» ритуал // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

А.Г. Юркевич

乙

ЧЭН [1]

誠

Чэн [**1**] — «искренность», «подлинность». Категория кит. философии и культуры, выражающая потребность коррекции нормативного и институционного типа поведения.

Впервые понятие *чэн* [*1*] использовано **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.), у к-рого оно сопряжено с идеей личного самосовершенствования и выражает этич. содержание человеч. личности в ее единстве с макрокосмом: «Десять тысяч вещей — все они во мне. Обратиться к самому себе и [быть при этом] искренним (*фань шэнь эр чэн*). Нет наслаждения большего, чем это». У **Сюнь-цзы** *чэн* [*1*] рассматривается в качестве атрибута мироздания (близкого к понятию регулярности космич. процесса) и потому — основы политич. управления, внеш. образца деятельности для «совершенного мудреца» (**шэн [1]**).

Идеи Мэн-цзы получили развитие в **«Чжун юне»** (V–II вв. до н.э.), где проблема *чэн* [*1*] дана в двух аспектах, наметивших осн. направления интерпретации этого понятия в кит. культуре: 1) «искренность Неба (**тянь [1]**)» как качество, имманентное миру и реализующее себя в спонтанном совершенстве: «совершенномудрый» (*шэн жэнь*) ищет «искренность», что является условием его слияния с миром; 2) направленное на поддержание должного социального контакта качество низшего, обретаемое в процессе внутр. трансформации на пути стремления к добру. «Искренность» дана человеку как потенция, подобно «[индивид.] природе» (**син** [**1**]). «Высшая искренность» (*чжи чэн*) является условием «исчерпания своей природы» (*цзинь син*), что, в свою очередь, дает возможность «исчерпать природу вещей» и т.о. «содействовать изменяющей и взращивающей [силе] Неба и Земли», «образовывать троицу с Небом и Землей», т.е. быть равным высшим природным началам. Обладатель «высшей искренности» способен предвидеть грядущее и потому «может быть уподоблен духу (**шэнь [1]**)». В **«Да сюэ»** (V–II вв. до н.э.) *чэн* [*1*] в качестве составного элемента входит в многоступенчатую схему условий успешного управления Поднебесной: «выверение вещей» (**гэ у**) — «доведение знания (*чжи* [*2*]; см. **Чжи–син**) до конца» (*чжи чжи*) — «делание помыслов/воли искренними»

(*чэн и*) — «выправление сердца/сознания (**синь** [**1**])» (*чжэн синь*) — «усовершенствование своей личности/тела» (*сю шэнь*) — «выравнивание семьи» (*ци цзя*) — «упорядочивание гос-ва» (*чжи го*) — «уравновешивание Поднебесной» (*пин тянь ся*). Этот ряд предваряется рассуждением в обратном порядке — формальное выражение «обращения к самому себе».

Особенно важную роль играла категория *чэн* [*1*] в учениях предшественников и основоположников **неоконфуцианства**. Ли Ао (IX в.) определил *чэн* [*1*] как «природу (*син* [*1*]) совершенномудрого». **Чжоу Дунь-и** (XI в.) развил эту идею, охарактеризовав *чэн* [*1*] как «чистую и в высшей степени добрую» основу «совершенномудрого» и одновременно «недеяние» (**у вэй**), отвергнув трактовку *чэн* [*1*] Сюнь-цзы как внешнего идеала, помогающего улучшать исконно «злую» (*э*) природу человека. По Чжоу Дунь-и, *чэн* [*1*] — сквозной атрибут устройства мироздания и ритма его жизни, наиболее полно выражающий себя в состоянии «покоя» (*цзин* [*2*]; см. **Дун–цзин**), ибо в «движении» возникает «добро» или «зло», «недобрые движения», «ошибки». Поэтому в социальной практике на первый план выдвигается идея обратного движения, к-рое уничтожает «ошибки» на пути к «недеянию», к постижению мира «очищенной» внутр. «природы» без размышления.

Чжан Цзай (XI в.) пользовался категорией *чэн* [*1*] как вспомогательной для характеристики «природы Неба» и близости к нему «совершенной мудрости». У **Чэн И** (XI–XII вв.) и **Чэн Хао** (XI в.) *чэн* [*1*] понималась как исходное состояние и предпосылка более актуальных для них категорий «почтительности» (*цзин* [*4*]), «правильности» (*чжэн* [*1*]) и др., а также начало обучения, что дало основание **Чжу Си** (XII в.) считать категорию *чэн* [*1*] «основой» их учений. Следуя Чжоу Дунь-и, Чжу Си рассматривал *чэн* [*1*] как одну из характеристик процесса порождения и становления всего сущего, четко выделив его онтологич. и гносеологич. аспекты. В коммент. к «Чжун юну» онтологич. выражение *чэн* [*1*] — «искренность Неба» — определено как «истинная (**чжэнь** [**1**]) реальность, не имеющая изъянов», «искренность небесного принципа» (*тянь ли*; см. **Ли** [**1**]) и в то же время «реальность» (*ши* [*2*]) благой силы **дэ** [**1**] «совершенного мудреца», т.е. сила его воздействия на мир. Чжу Си довел до логич. завершения мысль «Чжун юна» об обретении «искренности»: будучи полученной путем самосовершенствования, она «не отличается [от „искренности“] совершенномудрого». Выделение Чжу Си гносеологич. аспекта обретения «искренности» выразилось в тезисе об обусловленности *чэн* [*1*] «достижением [правильного] знания (*чжи* [*2*])», связанного с «исчерпанием до конца принципа (*ли* [*1*]) всех вещей» и гармонизацией человеком своего внутр. мира: только т.о. достигаются «правильное сердце/сознание, искренние помыслы/воля» (*чжэн синь чэн и*).

Категория *чэн* [*1*] сохраняла определ. значение у **Ван Ян-мина** (XV–XVI вв.), охарактеризовавшего «доведение знания до конца» (имея в виду «[врожденное] благое знание/благосмыслие» — **лян чжи**) как «корень обретения помыслами искренности». В дальнейшем проблема *чэн* [*1*] утрачивает реальное филос. значение, сохраняя социально-этич. содержание. Конфуцианцы XVII–XIX вв. (напр., **Дай Чжэнь**, XVII в.) подвергали критике толкования *чэн* [*1*] основоположниками неоконфуцианства как отошедшие от собственно моральной проблематики (задачи «уяснения добра»).

** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и китайская классическая философия. М., 1983, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Мартынов А.С.* «Искренность» мудреца, благородного мужа, императора // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984; *Тода Тоёсабуро.* «Чэн чжи чжэ жэнь чжи дао е» кангаэ (Исследование [китайского выражения] «стремиться к искренности — путь человека») // Сингаку кэнкю. 1969, № 34; *An Yanming.* The Idea of Chang (Sincerity/Reality) in the History of Chinese Philosophy. N.Y., 2006; *Ichikawa Yasuji.* On “Ch’eng” in “Chung-jung-chang-chu” // The Proceedings of the Department of Humanities. College of General Education. University of Tokyo, 1967, vol. 44, № 12.

А.С. Мартынов

ЧЭН И

程頤

Чэн И, Чэн Чжэн-шу, Чэн И-чуань, И-чуань сянь-шэн («Наставник из И-чуани»). 1033, Хэнань (совр. Лоян пров. Хэнань), — 05.10.1107, Хэнань (совр. Лоян пров. Хэнань). Философ, педагог, один из основоположников **неоконфуцианства** («учения о принципе» — *ли-сюэ*).

Происходил из знатного чиновничьего рода. Вместе со старшим братом **Чэн Хао** в 1046–1047 учился у **Чжоу Дунь-и**, в 1059 получил высшую ученую степень *цзинь ши*, но провалился на экзамене во дворце. Официальную должность занял только в 54 года. Служил чтецом в придворной администр. школе, преподавал. Был противником реформ **Ван Ань-ши**. В 1097 сослан, в 1100 реабилитирован, но его произв. большей частью находились под запретом до 1155. Осн. филос. соч. — «И чжуань» («Комментарий к „[Канону] перемен“»; см. **«Чжоу и»**), «Янь-цзы со хао хэ сюэ лунь» («Суждения о том, чему Янь-цзы любил учить»; англ. пер.: Chan Wing-tsit, 1963) и др. Произв. Чэн И и Чэн Хао были сведены в сб. «И шу» («Оставленные [после смерти] произведения»), «Эр Чэн цюань шу» («Полн. [собр.] произведений двух [братьев] Чэн»).

В центре учения Чэн И — категория «принципа» (**ли** [**1**]), структурообразующего начала, единого для всей Поднебесной. Все вещи суть результат «отражения» разных сторон единого «небесного (**тянь [1]**) принципа»; «принцип одной вещи (**у [3]**) тождествен принципу тьмы вещей (*вань у*)». Чэн И отверг выдвинутое **Чжан Цзаем** понятие «Великой пустоты» (*тай сюй*) как первоосновы Вселенной, заполненной единой «пневмой» (**ци** [**1**]). «Пустота» (**сюй**), по Чэн И, «не пуста (**кун** [**1**])», поскольку она есть «принцип» в его наивысшей «реальности/полноте» (*ши* [*2*]). Относительно природы (Неба) «принцип» выполняет функции «предопределения» (**мин** [**1**]), а в отношении человека — его «[индивид.] природы» (**син** [**1**]).

В коммент. к «Чжоу и» Чэн И фактически отождествил **дао** с «принципом»: подобно тому как «превращения и перемены, совершающиеся во времени», суть «постоянное *дао*» (т.е. основа мирозакона), «взаимообусловленность уменьшения и роста есть небесный принцип», «постоянство» к-рого выражено в обязательном взаимопревращении противоположных начал, «доходящих до предела». «Принцип непременно содержит соотнесенные [между собой] противоположности»: «если есть верх, то есть и низ... если есть непосредственность (*чжи* [*4*] — грубость, материальность), то есть и культура (**вэнь** — утонченность, знаковость)», причем любое из дуальных качеств «по отдельности не устанавливается».

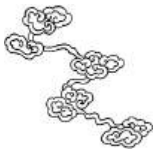
«Пневма» вторична по отношению к «принципу», а «качество пневмы» (*ци бин*) определяет качество вещей и явлений. Так, «мудрость» (**чжи** [**1**]) обусловлена «чистотой пневмы», а глупость — ее «мутностью». В «сердце/разуме» (**синь** [**1**]) человека присутствует сам «принцип», но «сердце» не тождественно «принципу» вследствие пагубного влияния человеч. страстей. Самоанализ, «сокровенное вскармливание [личности], требующее почтительной осторожности (*цзин* [*4*])» и «продвижения в учебе для достижения знания», позволяют «прозреть небесный принцип» в собств. «сердце». По Чэн И, «доведение знания до конца» (*чжи чжи*) состоит в «выверении вещей» (**гэ у**) посредством «обращения вовнутрь» — так, по его мнению, учили поступать древние «совершенномудрые» (*шэн жэнь*); «обращение к внеш. [вещам]» с этой целью, напротив, противоречило бы их заветам.

В социальной сфере универсальность «принципа» выражается в незыблемости иерархического устройства об-ва («деления на выше- и нижестоящих») и «почитании должной справедливости (**и** [**1**])»: «голодная смерть — крайне незначительное дело [по сравнению с] утратой нравственности, [к-рая является] крайне значительным делом».

Взгляды Чэн И были развиты **Чжу Си** (XII в.), что дало основание для традиц. выделения в истории кит. философии идейного течения *чэнчжу-сюэпай*. Это назв. трактуется двояко: «школа [братьев] Чэн — Чжу [Си]» или «школа Чэн [И] – Чжу [Си]».

* Хэнань Чэн-ши и-шу (Оставленные [после смерти] произведения господ Чэн из Хэнани). Шанхай, 1935; Эр Чэн цзи (Собр. [соч.] двух [братьев] Чэн). Пекин, 1981; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., L., 1963, p. 544–571; ** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976; *Гуань Дао-чжун.* Эр Чэн яньцзю (Исследование [учений] двух [братьев] Чэн), Шанхай, 1937; *Пань Фу-энь, Сюй Юй-цин.* Чэн Хао, Чэн И ли-сюэ сысян яньцзю (Исследование идей «учения о принципе» Чэн Хао и Чэн И). Шанхай, 1988; *Яо Мин-да.* Чэн И-чуань няньпу (Погодичная биография Чэн И-чуаня). Шанхай, 1936; *Graham A.C.* Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan. L., 1958.
См. также лит-ру к ст.: **Неоконфуцианство**; **Чжу Си.**

А.Г. Юркевич



ЧЭН ХАО

程顥

Чэн Хао, Чэн Бо-чунь, Чэн Мин-дао, Мин-дао сянь-шэн («Наставник Освещающий Путь / Высветляющий *дао*»). 1032, Хэнань (совр. Лоян пров. Хэнань), — 07.07.1085, Хэнань (совр. Лоян пров. Хэнань). Философ, педагог, один из основоположников **неоконфуцианства**.

Происходил из знатного чиновничьего рода. Вместе с младшим братом **Чэн И** в 1046–1047 учился у **Чжоу Дунь-и**. В очень раннем возрасте в 1052 получил высшую ученую степень *цзинь ши*. Служил чиновником для поручений при наследнике престола, окружным инспектором, преподавал в Лояне. Выступал против реформ **Ван Ань-ши**, подвергал критике идеи уравнительного перераспределения земли, ратуя за поддержку зажиточных хозяйств, в к-рых видел гарант устойчивости экономич. и фискальной системы. Осн. филос. соч. — «Дин син шу» («Книга об установлении индивидуальной природы»), «Ши жэнь пянь» («Главы о познании гуманности»). Произв. Чэн Хао и **Чэн И** были сведены в «И шу» («Оставленные [после смерти] произведения») и «Эр Чэн цюань шу» («Полн. [собр.] произведений двух [братьев] Чэн»).

Считая **ли** [**1**] общим «принципом» природ. и социальных процессов, «изменений и превращений» (*бянь хуа*) в окружающем мире, Чэн Хао в отличие от Чэн И избегал ставить акцент на первичность *ли* [*1*] по отношению к «пневме» (**ци** [**1**]). Последнюю Чэн Хао отождествлял с «оформленным» (*ю син*; см. **Син** [**2**]), т.е. с миром вещей (**у** [**3**]), а «неоформленное» (*у син*) считал синонимом **дао**, «не имеющего ни начала, ни конца». Этот тезис ложился в русло отрицания выдвинутой **Чжан Цзаем** концепции «Великой пустоты» (*тай сюй*; см. **Сюй**) как единой общемировой «пневмы» и источника многообразия вещей.

Нек-рые стороны учения Чэн Хао позволяют считать его непосредств. предшественником «учения о сердце» (*синь-сюэ*), основы к-рого заложил **Лу Цзю-юань** (XII в.). По мнению Чэн Хао, «проявления неба и земли» суть «проявления всего и меня [в том числе]»; хотя «принцип неба, земли и тьмы вещей (*вань у*) подразумевает обязательное наличие внутри себя противоположностей», но «искреннее и почтительное сердце (**синь** [**1**])» не противостоит вещам, ибо оно тождественно Небу (**тянь** [**1**]) — высшему природному началу, к-рое одновременно является универсальным «принципом». Поэтому «исчерпание [собств.] сердца» является способом «исчерпания принципа» (*цюн ли*) и «исчерпывающего [познания своей] природы» (*цзинь син*), единосущной природе Вселенной. «[Я] сам есть лучшая мера [всего]», ибо при «обращении [к собств.] сердцу» (*чжуань синь*) устраняется двойственность восприятия мира как якобы членимого на «внутр.» и «внеш.».

Его фактич. единство и свою «единотелесность» (*и ти*; см. **Ти–юн**) с вещами постигает тот, кто проникнут «гуманностью» (**жэнь** [**2**]). Этот моральный фактор,

включающий в себя, по Чэн Хао, «должную справедливость» (**и** [**1**]), нормы «благопристойности» (**ли** [**2**]), «мудрость» (**чжи** [**1**]) и «благонадежность» (**синь** [**2**]), приобрел в учении Чэн Хао онтологич. характер как условие подлинного «слияния» с окружающим миром. «Познание гуманности» рассматривалось им как первостепенная задача «учебы».

*Хэнань Чэн-ши и-шу (Оставленные [после смерти] произведения господ Чэн из Хэнани). Шанхай, 1935; Эр Чэн цзи (Собр. [соч.] двух [братьев] Чэн). Пекин, 1981; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., L., 1963, p. 518–543; ** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976; *Гуань Дао-чжун.* Эр Чэн яньцзю (Исследование [учений] двух [братьев] Чэн). Шанхай, 1937; *Пань Фу-энь, Сюй Юй-цин.* Чэн Хао, Чэн И ли-сюэ сысян яньцзю (Исследование идей «учения о принципе» Чэн Хао и Чэн И). Шанхай, 1988; *Graham A.C.* Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan. L., 1958.

См. лит-ру к ст.: **Неоконфуцианство**; **Чжу Си**.

А.Г. Юркевич

ЧЭН ЧЖУН-ИН

成中英

Чэн Чжун-ин / Cheng Chung-ying. 29.09.1935, Нанкин. Философ, историк философии, представитель «третьего поколения» **нового конфуцианства**. В 1956 окончил Тайваньский нац. ун-т по специальностям лит-ра и философия. Изучал философию и логику в США, в 1958 получил степень магистра искусств (Вашингтонский ун-т), в 1964 — степень д-ра (Гарвард). С 1963 начал преподавать на филос. ф-те Ун-та Гавайи в Маноа, с 1972 — проф. Основатель и гл. ред. ежеквартального изд. "Journal of Chinese Philosophy" (Гонолулу), основатель Междунар. об-ва изучения кит. философии (председатель, затем почетный президент), Междунар. об-ва изучения «И цзина» (председатель), Центра содействия исследованиям кит. философии (директор). В сфере науч. интересов Чэн Чжун-ина — история кит. классич. философии, кит. логика и методология, философия **«Чжоу и»**, **неоконфуцианство** (**Чжу Си** и **Ван Ян-мин**), **даосизм** и **буддизм** (**чань школа** и школа **хуаянь-цзун**), филос. компаративистика. Опубликовал ряд работ по вопросам теории науч. знания и аксиологии, совр. логики и методологии.

Чэн Чжун-ин усматривает специфику философии в близком взаимодействии и «взаимной направленности» знания и ценностей, тогда как наука, по его мнению, отдает приоритет знанию, а религия — ценностям. Различие философий Запада и Китая есть различие между соответственно филос. традицией, ориентированной на ценности аналитич. и гносеологич. свойства, и традицией, нацеленной на установление ценностей с т. зр. целого. Помимо развитых в кит. философии систем ценностей, способствующих самопознанию и самораскрытию человека, зап. философия может обогатиться и за счет новых для нее кит. категорий — **дао**, **да тун** («Великое единение»), **жэнь** [**2**] («гуманность»), *сянь* [*2*] («мудрец»), **синь** [**1**] («сердце, душа»), **син** [**1**] («[индивид.] природа»), **ли** [**2**] («этико-ритуальная благопристойность») и т.д. По мнению Чэн Чжун-ина, кит. философия уже вышла за пределы кит. культуры и способна внести вклад в духовность всего человечества. Но ее способность внести этот вклад будет определяться тем, сможет ли она изложить на совр. языке свое видение проблематики внутр. жизни человека и обрести новые формы. Необходима программа «аналитич. реконструкции кит. философии», требующая новых языка, герменевтики и средств коммуникации. В ходе становления новой формы кит. философии логич. техника будет заимствоваться из зап. традиции, причем смена формы будет неотделима от содержательного аспекта.

Если на Западе философия характеризуется феноменологизацией своего понимания бытия, то конф. философия изначально акцентировала внимание на внутр. познание. В итоге синтеза двух филос. традиций может быть обретено «единство теоретич., практич. и инструментальной рациональности». Совр. этап нелегок для кит. философии: она всегда опиралась на унаследование тра-

диции, тогда как зап. философия шла вперед через цепочку методологич. кризисов и обновлений. В то же время кит. философия имеет такое преимущество, как отсутствие характерной для Запада профессиональной замкнутости философов. Идущая от Парменида филос. метафизика была онтологич., тогда как идущая от «Чжоу и» и **Лао-цзы** традиция метафизики ориентирована на поиск космологич. становления как процесса. Объединение этих традиций дало бы совершенно новое понимание метафизики — как описания мира в понятиях не только замкнутой системы, но и в категориях становления, движения и развития открытой системы.

А.В. Ломанов

* *Чэн Чжун-ин.* Чжунго чжэсюэ ды сяньдайхуа хэ шицзехуа (Модернизация и глобализация китайской философии). Тайбэй, 1973; *он же.* Шицзечжицзяо ды цзюэцэ: Лунь чжун-си чжэсюэ ды жунхэ юй хуйтун (Вековой выбор взаимосвязей: О слиянии и проникновении китайской и западной философий). Шанхай, 1991; *он же.* С лилунь (С-теория). Тайбэй, 1995; *Cheng Chung-ying.* Peirce's and Lewis's Theories of Induction. The Hague, 1969; *idem.* Tai Chen's Inquiry into Goodness. Honolulu, 1971; *idem.* Categories of Creativity in Whitehead and Neo-Confucianism // JCP. 1979, vol. 6, № 3; *idem.* Chinese Philosophy in America, 1965–1985: Retrospect and Prospect // JCP. 1986, vol. 13, № 2; *idem.* The Concept of Face and It's Confucian Roots // JCP. 1986, vol. 13, № 3, 19; *idem.* Li and Ch'i in the *I Ching*: A Reconsideration of Being and Non-Being in Chinese Philisophy // JCP. 1987, vol. 14, № 1; *idem.* Chinese Philosophy and Contemporary Human Communication Theory // Theory of Communication in East-West Perspectives. N.Y., 1987; *idem.* Confucius, Heidegger and the Philosophy of *I Ching* // PEW. 1987, vol. 37, № 1; *idem.* Logic and Language in Chinese Philosophy // JCP. 1987, vol. 14, № 3; *idem.* Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality // Understanding the Chinese Mind. Hong Kong–New York, 1989; *idem.* New Dimensions of Confucian/Neo-Confucian Philosophy. Albany, 1991; *idem.* Origin of Chinese Philosophy // Encyclopedia of Asian Philosophy. L., 2001, p. 324–349; *idem.* On Guan as Onto-Hermeneutical Understanding // The International Journal for Yijing Studies. Beijing, 1995, issue 1, p. 59–79; *idem.* Resent Trends in Chinese Philosophy in China and the West; An Onto-Hermeneutic Interpretation of Twentieth-Century Chinese Philosophy: Identity and Vision // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden, Oxford, 2002, p. 349–404; ** *Чэн Чжун-ин. Яо Цзе-хоу, Чэн Син.* Чэн Чжун-ин // Шицзе чжэсюэ няньцзянь 1987 (Ежегодник мировой философии 1987). Пекин, 1988; Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Malden (Mass.), Oxford, 2002, p. 356–357.

А.И.Кобзев, А.В. Ломанов

ЧЭНШИ-ЛУНЬ

成實論

Чэнши-лунь — «школа постижения истины». Одна из сект кит. **буддизма** эпох Суй и Тан. Учение базируется на «Сатьясиддхи-шастре» Харивармана (III—IV вв.). В Китай попало из Кашмира, где имело широкое распространение. Кит. перевод шастры состоит из 16 цз. Доктрины, изложенные в тексте, занимают промежуточное положение между хинаяной и махаяной. Содержится классификация дхарм, близкая абхидхармической (см. **Апитань**), но в отличие от учения Абхидхармы природа дхарм считается «пустой» (**кун** [**1**]). Учение секты критиковалось адептами школ **саньлунь-цзун**, **тяньтай-цзун** и др.

** *Цзи-цзан.* Сань лунь сюань и (Сокровенный смысл трех шастр) // ТСД. Т. 45, № 1852.

М.В. Анашина

陳立夫

Чэнь Ли-фу, Чэнь Цзу-янь. 1900, уезд Усин пров. Чжэцзян, — 1998. Обществ. и политич. деятель, теоретик партии Гоминьдан. Получил образование в горном училище (Шанхай) и в Бэйянском ун-те (Тяньцзинь). Учился в США (1923–1925), магистр Питтсбургского ун-та (штат Пенсильвания). После возвращения примкнул к военно-политич. группировке Вампу (Хуанпу). Доверенный секретарь Чан Кай-ши, зав. сектором обследований, ген. секретарь, нач. секретариата, зав. орготделом ЦИК Гоминьдана, министр просвещения, президент Законодательного *юаня* в гоминьдановском пр-ве. С 1935 чл. ПК ЦИК Гоминьдана. Вместе со старшим братом Чэнь Го-фу создал политич. группировку «Центр. клуб» (англ. “Central Club”, сокр. “CC”) и Управление обследования и статистики (разведслужбу) при ЦИК Гоминьдана, руководил деятельностью полиции и агентурной работой. Перед победой КПК в 1949 уехал в США. В 1968 переехал на Тайвань, где стал советником канцелярии президента по делам правления и председателем президиума Центр. консультативного комитета. Был одним из ведущих представителей «четырех семейств» — кланов, связанных с высшими эшелонами власти.

С 30-х гг. Чэнь Ли-фу принял активное участие и формировании идеологич. доктрины и новой теоретич. платформы Гоминьдана. Опираясь на основополагающие принципы **конфуцианства**, соединив их с зап. теориями о врожденных способностях человека и учениями о расовом неравенстве, пытался создать новое филос. направление, к-рое преодолело бы «ограниченность» как материализма, так и идеализма. Осн. филос. соч. — «Вэйшэн лунь» («Витализм. Т. 1», 1933) и «Шэн чжи юаньли» («Начала жизни», др. назв. — «Витализм. Т. 2», 1936). Считал виталистич. мировоззрение основой историч. взглядов на жизнь народных масс и полагал, что «для правильного понимания истории жизни народных масс необходимо разбираться в мировоззрении витализма».

По мнению Чэнь Ли-фу, сущностью и источником всех предметов и явлений является «жизненное начало» (*юшэнмин ды юаньцзи*, *пин юань*; см. **Сунь Ят-сен**). Отсюда назв. его системы взглядов — «философия жизни», или «витализм» (*вэйшэнлунь*). «Жизненное начало» — бог и демиург всего сущего. Исходя из этого, Чэнь Ли-фу считал, что «все сущее обладает духом» (*ваньу ю лин*); т.к. человек — «самое желанное творение жизненного начала и самая высокая орг-ция в окружающем человека мире», в нем больше всего духа и менее всего материи. Эта же пропорция объясняет наличие высших и низших рас. Поскольку все в мире имеет единое начало и соблюдает опред. порядок, то и об-во может существовать только при наличии одного центра. Ключом для нормального функционирования обществ. организма является соблюдение людьми принципа «сыновней почтительности» (*сяо* [*1*]; см. **Сяо ти**) и конф. морали в целом. Исходя из посылки, что «Небо (**тянь** [**1**]) любит добродетель (**дэ** [**1**]) рождения», Чэнь Ли-фу считал, что виталистич. мировоззрение и взгляд на об-во выражают «человеколюбие» (*жэньай*), любовь к ближнему и поэтому «все бесчеловечное и жестокое по отношению к себе подобному противоречит осн. смыслу жизни во Вселенной». Поэтому «классовая борьба — это упадок морали, порожденный тем, что люди не знают Пути (**дао**) своего рождения и своего существования и не могут идти по Пути, к-рый всех породил и дал им возможность существовать». Источником нравств. совершенствования каждого человека и увеличения в нем добродетели является духовная субстанция **чэн** [**1**] («искренность/подлинность»).

* *Чэнь Ли-фу.* Вэйшэнлунь (Витализм. Т. 1). Нанкин, 1936; *он же.* Шэн чжи юаньли (Начала жизни). Нанкин, 1936; *он же.* Кун-цзы сюэшо дуй шицзе чжи инсян (Влияние учения Конфуция на мир). Тайбэй, 1971–1972; *он же.* Жэнь лисюэ яньцзю (Естественнонаучное исследование человека). Тайбэй, 1973; ** *Буров В.Г.* Современная китайская философия. М., 1980, с. 63–65; Новейшая история Китая. 1928–1949. М., 1984, с. 342–345.

А.В. Виноградов

ЧЭНЬ ЦЗЯНЬ-ФУ

陳健夫

Чэнь Цзянь-фу / Wilbur Chien-fu Chen. 22.01.1913, Хуньси пров. Цзянси. Религ. философ и обществ. деятель. В 1937–1945 участвовал в Войне сопротивления Японии, в 1946–1947 выступал со статьями на политич. темы в газ. «Цзюго жибао» («Ежедневный вестник спасения гос-ва»), опубликовал кн. «О новом революционном движении» («Лунь синь гэмин юньдун»). В 1948 основал в Нанкине Партию нового об-ва (Синь шэхуй дан). После эвакуации на Тайвань летом 1949 был арестован по политич. мотивам, три года провел в тюремном заключении. В нач. 50-х гг. объявил о создании религ.-филос. системы «нового конфуцианства» (*синь жу-сюэ*). Опубликовал ряд книг, пропагандирующих эту систему, со 2-й пол. 60-х гг. издает журнал «Новые конфуцианцы» («Синь жу-цзя»). Со 2-й пол. 80-х гг. активно участвует в науч. мероприятиях Междунар. об-ва сравнительного изучения цивилизаций, в авг. 1988 принял участие в 18-м Всемирном филос. конгрессе в Брайтоне (Великобритания).

Чэнь Цзянь-фу предпринял попытку создать синкретич. религию, соединяющую «конф. добродетель постоянства, христианскую добродетель любви и буд. идею спасения». Он провозгласил, что все религии ведут к одному Богу, **конфуцианство** является базой всех религий, а Бог есть высший среди всех прочих божеств, также почитаемых. В «десять заповедей» его религии наряду с традиц. конф. положениями вошли призывы к гражданской активности, уважению к законам и демократич. процедурам. Чэнь Цзянь-фу отмежевывается от таких мыслителей, как **Тан Цзюнь-и** и **Сюй Фу-гуань**, считая их «силами старого конфуцианства». По его мнению, дух конфуцианства заключен не в «горестно-страдающем сознании», как это утверждали они, а в «жизненном сознании», ориентированном на максимальную социальную активность и жизнелюбие (см. **Новое конфуцианство**). Осн. путь создания новой формы конфуцианства, помимо диалога со всеми мировыми религиями, Чэнь Цзянь-фу видит в усилении социально-политич. характера его учения.

Во время проходивших в 50-е гг. дискуссий конфуцианцев с «западниками» Чэнь Цзянь-фу выступал с критикой позитивистской гносеологии **Ху Ши**.

* *Чэнь Цзянь-фу.* Синь жу-сюэ (Новое конфуцианство). Тайбэй, 1956; *он же.* Синь жу-цзя сы шу (Четверокнижие нового конфуцианства). Тайбэй, 1984.

А.В. Ломанов

ЧЭНЬ ЦЮАНЬ

陳銓

Чэнь Цюань, Чэнь Да-шу, Чэнь Тао-хай. 1903, Фушунь пров. Сычуань, — 02.1969, Нанкин. Философ, исследователь нем. филос. мысли, представитель группы **Чжаньгоцэ-пай**. Выпускник ун-та Цинхуа, получил степень магистра в США, д-ра — в Германии. Преподавал в Уханьском ун-те, ун-те Цинхуа, Объединенном ун-те Юго-Запада, ун-те Тунцзи. После 1949 преподавал в Нанкинском ун-те.

В центре внимания Чэнь Цюаня были идеи Ницше, Шопенгауэра, Шиллера, Гёте. Разделяя волюнтаристские течения в нем. мысли, ставил в основу развития человеч. об-ва «неистребимую волю» и выражающих ее героев. Воля стоит выше разума — она «надформенна» (*син эр шан*), это «вещь-в-себе», изнач. основа, тогда как разум «подформен» (*син эр ся*; см. **Син** [**2**]), феноменален и дает лишь внеш. оформление вещей. В поклонении герою, воплощающему в себе все лучшее и прекрасное, об-во пробуждается для борьбы и сплачивается — это не имеет ничего общего с корыстным пресмыкательством перед вождями. В древности история Китая строилась вокруг героев, но последующее разложение классов «служилых — сановников» (*ши да фу*) вместе с безудержной проповедью индивидуализма под лозунгами «науки» и «демократии» научили китайцев либо цинизму, либо поклонению самим себе, что повергло об-во в хаос.

Призывал китайцев понять отличие германской культуры от англо-амер., осознать «особые идеи» германского народа, ставящего превыше всего гос-во, способного на антидемократизм в его защите, поклоняющегося героям, воинственного, пунктуального и идеалистичного. Необходимо

воспринять идеи «силы» и «гения» — основные для нем. лит-ры периода «бури и натиска». В эпоху борьбы Китая за выживание следует заимствовать идеи Ницше — опираться не на «мораль рабов», а на «мораль господ». Германский «дух Фауста» отмечен неудовлетворенностью окружающим, непрестанной борьбой, он не считается ни с чем, романтичен и крайне эмоционален. Китай же характеризуется успокоенностью, леностью, пассивностью, скованностью чувств. Если в эпоху войны не удастся изменить крестьянский менталитет китайцев, то нация погибнет и самые успешные заимствования зап. материальной культуры, политич. орг-ции и военной подготовки окажутся бесполезными.

См. лит-ру к ст.: **Чжаньгоцэ-пай**.

А.В. Ломанов

«ШАН ЦЗЮНЬ ШУ»

商君書

«Шан цзюнь шу» — «Книга правителя [области] Шан», др. назв. — «Шан цзюнь» («[Книга] правителя [области] Шан»), «Шан-цзы» («[Трактат] Учителя Шан [Яна]»). Философско-политич. трактат легистской школы (см. **Легизм**), отражающий воззрения Гунсунь Яна (**Шан Ян**, IV в. до н.э.), правителя обл. Шан. Самое раннее упоминание о «Шан цзюнь шу» содержится в трактате **«Хань Фэй-цзы»** (III в. до н.э.). Отредактированный **Лю Сяном** (I в. до н.э.) и Лю Синем (I в. до н.э. — I в. н.э.) текст стал насчитывать 29 *пяней* (глав); впоследствии 2 главы были утеряны. В наст. время наиболее адекватным принято считать изд. Чжу Ши-чэ (1956). «Шан цзюнь шу» переведен на совр. кит. (Гао Хэн, 1974), англ. (J.J. Dayvendak, 1928), рус. (Л.С. Переломов, 1968) и франц. (J. Levi, 1981) языки.

В трактате изложены экономич. и общественно-политич. взгляды Шан Яна. Он предлагал серию мер, нацеленных на приостановку процесса разорения свободных земледельцев и уменьшения, т.о., налоговых поступлений. Повышение торговых пошлин, согласно Шан Яну, должно ограничить развитие торговли и число купцов, что приведет к уменьшению оттока работников из сельского хоз-ва, остановит разорение земледельцев (гл. 2). В то же время торговля, хотя и под должным контролем, необходима: «Земледелие, торговля и управление — три основы [жизни] гос-ва» (гл. 20). Предложенная Шан Яном идея гос. монополии на разработку естеств. богатств, призванная укрепить могущество царствующего дома, ограничить экономич. активность населения вне сферы сельского хоз-ва, была впоследствии реализована в империях Цинь и Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.).

В политич. программе Шан Яна универсальным инструментом упорядочения жизни гос-ва выступает юридич. закон (**фа** [**1**]). Конф. (см. **Конфуцианство**) концепцию «гуманного правления» (*жэнь чжэн*) Шан Ян полагал нереальной: «Гуманный (**жэнь** [**2**]) может быть гуманным к другим людям, но он не может заставить людей быть гуманными» (гл. 18). Творец законов — правитель, не обязанный ни с кем обсуждать свои планы, не подлежащий критике и тем более наказанию за нарушение закона. В то же время при составлении законов он обязан учитывать уже сложившиеся обычаи, а при решении важных вопросов — мнения руководителей общин и глав семей (гл. 5). В системе законодательства Шан Ян отводил важное место праву частной собственности (гл. 26). Его осн. требование к «совершенномудрому» (**шэн** [**1**]) правителю — умение заставить народ заниматься земледелием и «помышлять о войне».

Шан Ян предлагал правителю лишить аристократию традиц. права наследования высших администр. должностей и рангов знатности. Новая система назначений и предоставления рангов знатности — за воинскую доблесть или за деньги — была призвана сконцентрировать усилия подданных на земледелии и войне, что обозначалось термином «сосредоточение на едином (*и* [*2*])», — этот процесс рассматривался как проявление некой интегральной функции гос-ва (гл. 3). Земледелие и война — гаранты и внутриполитич. «спокойст-

вия», и «почета», оказываемого государю, а «сосредоточение [народа] на едином» обеспечивает его подчинение единой власти (гл. 3). Длительное отсутствие войн, по Шан Яну, ведет к «рождению шести паразитов»: стремления беспечно пожить на склоне лет, бездумной траты зерна, пристрастия к красивой одежде и вкусной еде, любви к предметам роскоши, пренебрежения своими обязанностями, стяжательства (гл. 4). Важное средство усиления гос. контроля над народом Шан Ян усматривал в ограничении образования: «Если люди глупы, их легко принудить к тяжкому труду, а если умны, то принудить трудно» (гл. 6). В число гибельных для страны «паразитов» он включал помимо указанных выше шести также ритуальную «благопристойность» (**ли** [**2**]), музыку, письменные каноны — **«Ши цзин»**, **«Шу цзин»**, «сыновнюю почтительность и братскую любовь» (**сяо ти**), гуманность (*жэнь* [*2*]), бескорыстие, красноречие, острый ум и т.п., т.е. нормы обычного права, культурные традиции и конф. этич. принципы. По Шан Яну, жадность, своекорыстие и тщеславие — основные черты человеч. природы (**син** [**1**]), поэтому правитель может опираться прежде всего на непреходящее стремление человека к «пользе/выгоде» (*ли* [*3*]). Принцип «наград и наказаний», предложенный Шан Яном, подразумевал акцент на наказании, к-рое должно быть предельно строгим даже за малую провинность (гл. 5).

Теоретич. построения Шан Яна содействовали оформлению легизма в целостный идейный комплекс, завершенный в III в. до н.э. **Хань Фэем**, и легли в основу гл. направлений гос. строительства в первой кит. централиз. империи Цинь (221–207 до н.э.).

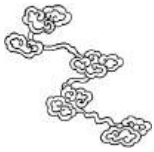
* *Чжу Ши-чэ.* Шан цзюнь шу цзегу динбэнь (Аутентичный текст «Шан цзюнь шу» с текстологическим комментарием). Пекин, 1956; *Гао Хэн.* Шан цзюнь шу цзинь и («Шан цзюнь шу» с переводом на совр. яз.). Пекин, 1974; *он же.* Шан цзюнь шу чжу и («Шан цзюнь шу» с коммент. и переводом). Т. 1–4. Пекин, 1974; Шан-цзы и чжу («Шан-цзы» с переводом и коммент.). Цзинань, 1982; Книга правителя области Шан / Пер., вступ. ст. и коммент. Л.С. Переломова. М., 1993; The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law / Tr. from the Chinese with Introd. and Notes by J.J. Duyvendak. L., 1928; Le Livre du prince Shang / Tr. par J. Levi. P., 1981.

Л.С. Переломов

ШАНЦИН-ПАЙ

上清派

Шанцин-пай — «школа Высшей чистоты», др. назв. — *маошань-пай*. Одно из направлений **даосизма**. По преданию, возникла в 364–370. Ее основоположниками, якобы получившими откровение от бессмертных «истинных людей» (*чжэнь жэнь*) «небес Высшей чистоты», считаются даос Ян Си, а также представители южнокит. аристократии Сюй Ми и его сын Сюй Хуй. Последний создал скит на горе Маошань (к югу от Нанкина), ставший культовым центром *шанцин-пай*. Крупнейшим деятелем школы был мыслитель, алхимик и медик **Тао Хун-цзин** (V–VI вв.), составитель «Чжэнь гао» («Речи совершенных/истинных [людей]») — собр. текстов, содержащих «откровения» основоположников *шанцин-пай*. Эта антология и др. труды Тао Хун-цзина представляют собой осн. источник для изучения школы, т.к. корпус ее канонич. лит-ры («Маошань цзин») утрачен. Школой *шанцин* был создан один из величайших памятников даос. мессианизма — собр. текстов, центральный из к-рых — «Шан цин хоу-шэн Дао-цзюнь ле цзи» («Отдельные записи грядущего совершенного государя „Путь-**дао** Высшей чистоты“»), видимо, лег в основу главы «Цзя бу» «Канона Великого равновесия» (**«Тай пин цзин»**). Цель последователей *шанцин-пай* — обретение бессмертия (см. **Сянь-сюэ**) и вознесение на «небеса Высшей чистоты». Ее религ. практика представляет собой сложные методы психотехники, связанной с использованием как литургич. символизма школы **чжэнъи-дао**, так и традиции южнокит. алхимии. *Шанцин-пай* соединила алхимию, традиц. фармакопею и магию южнодаос. оккультизма с пантеоном и ритуалом школы *чжэнъи*. В отличие от последней



шанцин-пай ориентировалась не на общинную литургию, а на индивид религ. практику. Для ее учения характерно использование ряда буд. идей. *Шанцин-пай* стоит у истоков даос. монашества. Нек-рые деятели этой школы оказывали воздействие на идеологич. ориентацию и политич. курс императоров периода Южн. и Сев. династий (420–589) и династии Тан (618–907). Так, приверженец *шанцин-пай* Сыма Чэн-чжэнь был советником танского императора Сюань-цзуна (VIII в.). С IX в. авторитет школы стал падать. В наст. вр. число ее последователей незначительно. Учение *шанцин-пай* оказало сильное влияние на кит. поэзию V–VIII вв. В частности, сан ее священнослужителя имел великий поэт Ли Бо (VIII в.).

** *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998, с. 292–301; *Kirkland R.* The Last Taoist Grand Master at the T'ang Court: Hah-kuang and T'ang Hsuan-tsung // T'ang Studies. 1986, vol. 4; *Strikmann M.* The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy // T'P. 1977, vol. 63, № 1; *idem.* Le Taoisme du Mao-chan: chronique d'un revelation. P., 1981.

Е.А. Торчинов

«Шан шу» *см.* **«Шу цзин»**

«ШАНЬ ХАЙ ЦЗИН»

山海經

«Шань хай цзин» — «Канон гор и морей», «Каталог гор и морей». Анонимный памятник предположительно кон. III — нач. II в. до н.э. Традиционно считается произведением, объединяющим разновременные пласты как положительных знаний — по описательной географии, ландшафтоведению, зоогеографии, ботанич. географии, минералогии, этногеографии, космологии, медицине, так и мифов, легенд и верований. Известен в исходной ред. Го Пу (кон. III — нач. IV в.), далее уточненной Би Юанем (XVIII в.) и Хэ И-сином (кон. XVIII — нач. XIX в.), создавшим лучший вариант текста. Состоит из 18 цзюаней (свитков), объединенных в два раздела: «Канон гор» («Шань цзин»), или «Канон Пяти сокровенных [гор]» («У цзан цзин»), в 5 цз. и «Канон морей» («Хай цзин») в 13 цз. Впервые упоминается в **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э.) и в библиографич. разд. **«Хань шу»** (I в. н.э.). По преданию, «Шань хай цзин» был выгравирован на священных сосудах Бо И — помощником «совершенномудрого» (**шэн** [**1**]) полумифич. правителя древности Юя.

Для «Канона морей» характерны многочисленные генеалогии, отражающие тенденцию к созданию общекит. пантеона богов и предков. В «Каноне гор» отмечаются культовые центры, их боги, фрагментарно сообщаются мифы о богах и предках. Те герои, к-рые в **«Шу цзине»** выступают в качестве историч. деятелей — мудрых правителей древности, в «Шань хай цзине» предстают богами или культурными героями. Почти все сюжеты «Шу цзина» находят аналогии в мифах, сообщаемых в «Шань хай цзине». Генеалогич. систематизации «Шань хай цзина» содержат много несоответствий «Шу цзину». Напр., мельком упоминаются «совершенномудрые» Яо, Шунь и Юй, зато возглавляют генеалогич. ряды великих предков либо популярный в даос. традиции «Желтый император» — Хуан-ди, либо не встречающийся в др. источниках «Предок-государь» (Ди-цзюнь). Многие данные «Шань хай цзина» перекликаются с «Тянь вэнь» («Вопросы к небу») Цюй Юаня (IV — нач. III в. до н.э.), **«Люй-ши чунь цю»** (III в. до н.э.) и **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.). Существуют мнения, что в «Шань хай цзине» зашифрованы карта звездного неба и система календарного счисления или схема устройства мироздания и т.п. Высказываются также предположения о том, что географич. описания «Шань хай цзина» относятся не только к Китаю, но и к другим регионам мира (напр., Южной Америке). Имеется полный рус. пер. (Э.М. Яншина, 1977).

А.Г. Юркевич

* Шань хай цзин чжуань («Шань хай цзин» с комментарием). Кн. 1–3. Пекин, 1983; *Юань Кэ.* Шань хай цзин цзяо чжу («Шань хай цзин», выверенный и прокомментированный). Шанхай, 1985; Шань хай цзин / Коммент. Го Пу. Шанхай, 1989; *Хэ Ю-син.* Шань хай цзин цзянь шу («Шань хай цзин» с комментариями и толкованиями). Шанхай, 1991; Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М., 2004; ** *Голыгина К.И.* Великий предел. М., 1994; *она же.* Обрядовый календарь — «шаманская» книга в литературе // XXV НК ОГК. Ч. 1. М., 1994; *Кухтина Е.В.* «Шань хай цзин»: некоторые проблемы структуры и типологии текста // XIII НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; *Лихтман (Дорофеева) В.В.* Пространственные текстологические структуры («Шань хай цзина» и «Ши цзина») // XVIII НК ОГК. Ч. 1. М., 1987; *Лукьянов А.Е.* Миф и метафизика древнекитайской геополитики // ПДВ. 2000, № 3; *Finsterbusch K.* Das Verhältnis des Shan-hai-djing zur bildenden Kunst. B., 1952; *München-Helfen O.* The Later Books of the Shan-hai-king // Asia Major. 1924, vol. I; *Rosny L.* Chan-hai-king. Antique geographic chinoise. P., 1891.

А.И.Кобзев, А.Г. Юркевич

ШАН ЯН

商鞅

Шан Ян, Гунсунь Ян, Вэй Ян. 390, царство Вэй, — 338 до н.э. Гос. деятель и реформатор, правитель обл. Шан царства Цинь. Традиция считает Шан Яна автором одного из основополагающих памятников **легизма — «Шан цзюнь шу»** («Книга правителя [области] Шан»). Согласно **«Ши цзи»** (II–I вв. до н.э., цз. 68), в 361 Шан Ян был вынужден бежать в царство Цинь, правитель к-рого Сяо-гун увлекся предложенными им планами реформ, способствовавшими усилению власти монарха. После смерти Сяо-гуна Шан Ян был казнен.

Экономич. программа Шан Яна предусматривала приоритетное развитие земледелия. Это должно было обеспечить создание централизованного бюрократич. аппарата, чиновники к-рого получали бы от казны натуральное жалованье зерном и к-рый бы заменил аппарат местного управления, находившийся в руках наследств. знати. Шан Ян предлагал серию мер, нацеленных на приостановку процесса разорения свободных земледельцев, приводившего к уменьшению налоговых поступлений. По его мнению, этому могли содействовать всеобщая подворная перепись (позволяющая выявить тех, кто «уклоняется» от земледелия или оказался в личной зависимости и перестал платить налоги), а также введение прогрессивного налога на урожай («Шан цзюнь шу», гл. 2, 4, 19). Не решаясь на экспроприацию земель у богатых общинников — союзников центр. власти в противостоянии аристократии, Шан Ян рассчитывал разрешить аграрные проблемы за счет освоения целинных земель (гл. 6). Для увеличения числа налогоплательщиков он предлагал правителю Цинь расселять на пустующих землях безземельных общинников из соседних царств (гл. 15).

Шан Ян, возможно, был первым гос. деятелем древнего Китая, предложившим продажу гос. должностей и рангов знатности. Он настаивал на запрещении частной скупки зерна у земледельцев, чтобы пресечь ростовщичество и спекуляцию продовольствием в неурожайные годы. Он планировал введение разумного режима гос. закупок, позволяющего регулировать рыночные цены. Повышение торговых пошлин, согласно Шан Яну, должно ограничить развитие торговли и число купцов, что приведет к уменьшению оттока работников из сельского хоз-ва, остановит разорение земледельцев (гл. 2). При этом он не отрицал необходимости торговли, полагая, что жизнь гос-ва зиждется на трех основах — земледелии, торговле и управлении (гл. 20). Отстаивая идею гос. монополии на разработку естеств. богатств, он видел в ней возможность укрепления могущества царствующего дома. В то же время законодательная система Шан Яна важное место отводила праву частной собственности (гл. 20).

Политич. программа Шан Яна делала акцент на использование юридич. закона (**фа** [**1**]) в качестве осн. упорядочивающего фактора жизни гос-ва. Хотя

правитель — творец законов был обязан следовать сложившимся обычаям и даже учитывать мнения руководителей общин, его действия не подлежали ни обсуждению, ни критике, и наказанию за нарушение закона он не подвергался. Конф. идеи «гуманного правления» (*жэнь чжэн*) Шан Ян критиковал как нереалистические. «Гуманный (**жэнь [2]**) человек... не может заставить людей быть гуманными» (гл. 18).

Важное место в программе Шан Яна занимала установка на снижение роли аристократии в жизни общества. Правитель должен лишить аристократию традиц. права наследования должностей в администр. аппарате и рангов знатности. «Метод поощрения рангами знатности и жалованьем — ключ к жизни или гибели страны». Идея ограничения прав аристократии выражалась у Шан Яна в формуле: «Бедный станет богатым, а богатый бедным, и гос-во будет сильным» (гл. 5). Здесь под «богатыми» имелись в виду те, кто «получил ранги знатности и жалованье в нарушение закона», т.е. по праву наследования. Т.о., предполагалось создать управленческий аппарат, зависимый только от государя. Эта зависимость должна была подкрепляться системой взаимной слежки и доносительства: доносчик, сообщивший о совершенном либо готовящемся преступлении, имел право наследовать должность, ранг знатности, земельные наделы и жалованье чиновника, на к-рого был составлен донос (гл. 17).

Осн. требование Шан Яна к «совершенномудрому» (**шэн [1]**) правителю — умение заставить народ заниматься земледелием и «помышлять о войне» («сосредоточение на едином (*и* [*2*])»). Земледелие и война — гаранты и внутриполитич. «спокойствия», и «почета», оказываемого государю, а «сосредоточение [народа] на едином» обеспечивает его подчинение единовластию (гл. 3).

Длительное отсутствие войн, по Шан Яну, ведет к разложению страны внутр. «ядом» и «рождению шести паразитов»: стремления беспечно пожить на склоне лет, бездумной траты зерна, пристрастия к красивой одежде и вкусной еде, любви к предметам роскоши, пренебрежения своими обязанностями, стяжательства (гл. 4). Войны и убийства позволительны, если они направлены на благо гос-ва. Чтобы сделать эту мысль более убедительной для современников, над сознанием к-рых господствовали нормы жизни родового коллектива, Шан Ян представлял гос-во как некий аналог патронимии, а победу над внеш. врагом — как выполнение долга перед близкими.

Ставя своей целью усиление гос. контроля над народом, Шан Ян считал необходимым ограничить образование: «Если люди глупы, их легко принудить к тяжкому труду, а если умны, то принудить трудно» (гл. 6). Угрозу гос-ву Шан Ян видел также в ритуальной «благопристойности» (**ли [2]**), музыке, письменных канонах — **«Ши цзин»**, **«Шу цзин»**, «сыновней почтительности и братской любви» (**сяо ти**), «гуманности» (**жэнь [2]**), бескорыстии, красноречии, остром уме и т.п., т.е. в нормах обычного права, культурных традициях и конф. этич. принципах. По Шан Яну, жадность, своекорыстие и тщеславие — осн. черты человеч. природы (**син [1]**), поэтому правитель может опираться прежде всего на непреходящее стремление человека к «пользе/выгоде» (*ли* [*3*]; см. **И [1]**).

В своем подходе к «наградам и наказаниям», Шан Ян делал акцент на наказании, к-рое должно быть предельно строгим даже за малую провинность (гл. 5). Гл. основанием для получения рангов знатности и должностей должна быть воинская доблесть. Кроме того, ранги знатности могут предоставляться землевладельцам за плату после сдачи гос-ву излишков зерна, а также доносчикам. Важным элементом гос. власти должна стать система круговой поруки внутри семьи, соседской общины, любой группы людей, временно объединенных общим делом, а также в армии, где за проступок одного воина должно отвечать все низшее подразделение (пяток).

Нек-рые из предложенных мер Шан Ян получил возможность осуществить. Была введена система круговой поруки в группах по пять и десять семей; установлен порядок получения рангов знатности от правителя за воинские заслуги и лишения их членов знатных домов, не имеющих таких заслуг; четко определены имуществ. и иные прерогативы носителей различных рангов

знатности; земледельцы были освобождены от трудовых повинностей и обложены ими торговцы и ремесленники; превращены в гос. рабов те, кто «беден из-за собств. лени». Кроме того, Шан Ян ввел двойной налог для семей, имевших двух и более мужчин, но не разделивших между ними хоз-во. Это должно было способствовать дроблению больших патриархальных семей и, т.о., как и др. реформы Шан Яна, ограничению роли общинного самоуправления и наследств. знати, усилению контроля централизованной администрации над об-вом. Шан Ян провел также указ, запрещающий отцам, взрослым сыновьям и братьям проживание в одном доме, ввел регулярное администр. деление на уезды, узаконил право частной собственности на пахотные земли, добился принятия законов об охране др. видов частной собственности (тяглового скота и т.п.), унифицировал меры длины, веса, объема и т.п.

Реформы Шан Яна способствовали усилению единоличной власти правителя царства Цинь, к-рое превратилось в IV–III вв. до н.э. в одно из самых могуществ. древнекит. гос-в. Теоретич. построения Шан Яна содействовали оформлению легизма в целостный идейный комплекс, завершенный в III в. до н.э. **Хань Фэем**, и легли в основу гл. направлений гос. строительства в первой кит. централизованной империи Цинь (221–207 до н.э.).

* *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VII / Пер. Р.В. Вяткина. М., 1996, с. 85–94; ** *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989, с. 108–121; *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961, с. 468–480; *Илюшечкин В.П.* Конфуций и Шан Ян о путях объединения Китая // XVI НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981, с. 108–169, указ.; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999, с. 40–58; *Ян Куань.* Шан Ян бянь фа (Реформы Шан Яна). Пекин, 1956.

См. также лит-ру к ст.: **Легизм**; **«Шан цзюнь шу»**.

Л.С. Переломов

ШАО ЮН

邵雍

Шао Юн, Шао Яо-фу, Шао Кан-цзе, прозв. Ань-лэ сянь-шэн (Наставник Умиротворяющей Радости), Бай-юань сянь-шэн (Наставник из Байюаня), И-чуань вэн (Ичуаньский старец). 1011, Фаньян (совр. уезд Чжосянь пров. Хэбэй) или Гунчэн (совр. уезд Хуйсянь пров. Хэнань), — 1077, Хэнчжан (совр. Цюйчжоу и Фэйсян пров. Хэбэй). Философ и поэт. Отклонял все предложения поступить на гос. службу. В конце жизни переехал в Лоян. Дружил с **Сыма Гуаном**, общался с основоположниками **неоконфуцианства** — **Чжан Цзаем**, **Чжоу Дунь-и** и братьями Чэн (см. **Чэн И**; **Чэн Хао**). Осн. произведения — «Ичуань цзи жан цзи» («Собр. [соч.] игравшего в городки в Ичуани»), «Хуан цзи цзин ши» («Предел-владыка, правящий миром»). Последний трактат, включенный в собр. канонов **даосизма «Дао цзан»** («Сокровищница Пути»), состоит из двух частей — «Гуань у нэй пянь» («Внутренние главы о созерцании вещей») и «Гуань у вай пянь» («Внешние главы о созерцании вещей»), авторство второй части приписывается ученикам Шао Юна.

Центр. категорией филос. системы Шао Юна, объединяющей все ее уровни, является «Великий предел» (**тай цзи**). Разработка проблематики «Великого предела» в творчестве Шао Юна и Чжоу Дунь-и обусловила внимание к ней на всем протяжении истории неоконфуцианства.

По Шао Юну, единый, неподвижный «Великий предел» лежит в основе космогенеза. Все, начиная от «двух образцов» (*лян и*) — дуальных космических сил **инь–ян**, «духа» (**шэнь** [**1**]), «чисел» (*шу* [*1*]), «слов» (*янь* [*2*]), «смыслов» (*и* [*3*]) и кончая «тьмой вещей» (*вань у*; см. **У** [**3**]), возникает в результате его последовательного разделения. Процесс космогенеза и являющееся его проекцией мироздание состоят из двух «небесных» (**тянь** [**1**]) сфер — «прежденебесного» (*сянь тянь*) и «посленебесного» (*хоу тянь*). Эти два этапа космогенеза Шао Юн отождествил соответственно с двумя последовательностями расположения триграмм (**гуа** [**2**]) — «прежденебесным» (т.н. порядок Фу-си) и «посленебесным» (порядок Вэнь-вана). Сфера «посленебесного»,

совпадающая со сферой «послеформенного» («подформенного», *син эр ся*; см. **Син** [**2**]), возникает с установлением «телесности» (*ти* [*1*]; см. **Ти–юн**). Различие этих сфер также определяет состояние сил *инь–ян*: на «прежденебесном» этапе они находятся в нерасторжимой гармонии, на «посленебесном» — разделяются. Грань между сферами, переход от «бестелесного» к «телесному» Шао Юн называет «беспредельным», «отсутствием предела» (*у цзи*) или «пределом наличия/бытия (*ю* [*1*]) и отсутствия/небытия (*у* [*1*])» (см. **Ю–у**).

«Великий предел» является одной из сторон **дао**, как и «Великое сокрытое/сокровенное/таинственное» — *тай сюань*) и «Великое единое» (*тай и*). *Дао* — «корень (*бэнь*) Неба и Земли», к-рые, сами принадлежа к области «оформленного», в свою очередь являются «корнем» для всех вещей. *Дао* наделяет вещи «предопределением» (**мин** [**1**]), проявляющимся в них как структурообразующий «принцип» (**ли** [**1**]) и «[индивид.] природа» (**син** [**1**]). Берущий начало в *тай цзи* — источнике метаморфоз вселенной — «дух» (*шэнь* [*1*]), являющийся их движущей силой, объединяет человека и все сущее. Осн. отличие человека от «десяти тысяч вещей» (*вань у*) — в том, что он способен постигать их *дао*.

«Совершенная мудрость» (**шэн** [**1**]) характеризуется незаинтересованным созерцанием «десяти тысяч вещей», нацеленным не на их внеш. облик, а на имманентно присущий им «принцип» (такое представление разделялось и школой братьев Чэн — Чжу Си — *чэнчжу-сюэпай*). Эта концепция развивает учение **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) о познании, согласно к-рому истинное познание происходит при постижении «принципа» вещи «сердцем/сознанием» (**синь** [**1**]) субъекта.

Познание «прежденебесного» человеком происходит с помощью «сердца/сознания», к-рое в отношении макрокосма уподобляется «Великому пределу» («сердце/сознание является Великим пределом»). Относительно микрокосма оно выступает как опорный пункт мира «прежденебесного» в человеке. «Дух», исходящий из сердца, подобно тому как в процессе космогенеза он исходит из «Великого предела», объединяет сферы «прежденебесного» и «посленебесного», «доформенного» и «послеформенного».

Условие такого познания — «воспитание сознания», заключающееся в уподоблении сознания «Великому пределу». Субъект должен отказаться от стремления к «пользе/выгоде» (*ли* [*3*]; см. **И** [**1**]), от взгляда на мир через призму собств. «я» и от «чувств/эмоций» (*цин* [*2*]; см. **Син** [**1**]). Благодаря приведению к единству и неделимости сознание становится способным отзываться на «тьму превращений». Это позволяет сознанию стать опустошенным и недвижимым, как «Великий предел». Другая необходимая предпосылка истинного познания — обладание предельной «искренностью» (**чэн** [**1**]), о к-рой говорил Мэн-цзы. Достигаемое т.о. состояние сознания, осн. характеристика к-рого — слияние с «тьмой вещей», является полным выражением человеч. «природы» (*син* [*1*]), совершенным проявлением «духа» (*шэнь* [*1*]).

Т.о., идеальным субъектом познания «прежденебесного» является «совершенномудрый», к-рый, не отделяя себя от всего сущего, вместе с тем изначально ощущает единство своего «сердца/сознания» с «прежденебесным». «Совершенномудрый» — наивысший из людей, истинное гл. звено «триады сущностей» (**сань цай**). Представления Шао Юна о «совершенномудром» человеке впоследствии повлияли на концепцию познания **Чжу Си**.

Развивая заложенные в комментариях-«крыльях» **«Чжоу и»** представления о происхождении из «Великого предела» «двух образцов» (*лян и*), «четырех образов/символов» (*сы сян*) и восьми триграмм (*ба гуа*), Шао Юн описал основанную на геометрич. прогрессии систему возникновения 64 гексаграмм (*гуа* [*2*]) из «Великого предела». С т.зр. Шао Юна, существование всех объектов «посленебесного», в т.ч. человека, подчиняется числовым закономерностям, проявляющимся в символич. (*сян* [*1*]) построениях. Эти представления легли в основу теоретич. системы Шао Юна, к-рую он называл «учением об образах/символах и числах» (**сяншучжи-сюэ**), а также «учением о прежденебесном» (*сяньтянь-сюэ*), из к-рого сделал прикладные выводы в сфере манти-

ческой прогностики, изложенные в знаменитых нумерологич. трактатах «Шао-цзы шэнь шу» («Священные числа Учителя Шао») и «Мэй хуа и шу» («Числа превращений дикой сливы *мэй-хуа*»; англ. изложение: Liu Da, 1979; рус. пер.: Б.Б. Виногродский, 1993).

Под влиянием буд. представлений о смене кальп Шао Юн создал свою концепцию бесконечно повторяющихся космич. циклов (впоследствии ее полностью заимствовал Чжу Си). Этапы развития циклов выражаются сменой гексаграмм. Так, начало цикла связывается с гексаграммой Фу, обозначающей возникновение активности силы *ян* [*1*], его расцвет — с гексаграммой Цянь, пиком активности *ян* [*1*], а конец — с гексаграммой Кунь, воплощением силы *инь* [*1*]. Каждый цикл (*юань* [*1*]), длящийся 129 600 лет, состоит из 12 эпох (*хуй* [*1*]), эпоха — из 30 «оборотов» (*юнь* [*1*]), равных 12 поколениям (*ши* [*11*]) по 30 лет. Пропорции этих этапов Шао Юн соотнес с календарем: год, как и главный цикл, состоит из 12 месяцев по 30 дней в каждом, день делится на 12 двухчасий (*ши* [*1*]), каждое по 30 больших минут (*да фэнь*). В первую эпоху возникает небо, во вторую появляется земля, в третью — человек; на период наивысшего расцвета силы *ян* [*1*] приходится шестая эпоха, рассматривающаяся как своего рода «золотой век». Но уже с седьмой эпохи начинается рост силы *инь* [*1*], продолжающийся вплоть до конца цикла.

Шао Юн выделял четыре этапа историч. процесса, накладывающиеся на общую структуру каждого цикла. Смена этапов правления трех верховных правителей (*хуан*), пяти императоров (*ди* [*1*]), трех царей (*ван* [*1*]) и пяти гегемонов (*ба* [*1*]), опирающихся соответственно на «недеяние» (**у вэй**), «добро» (*шань* [*2*]), «должную справедливость» (**и** [**1**]) и силу разума, связана с постепенной деградацией миропорядка.

Конф. традиция (см. **Конфуцианство**) причисляет Шао Юна к числу «пяти сунских мудрецов» наряду с Чжоу Дунь-и, Чжан Цзаем, Чэн И и Чэн Хао. Его учение о познании, философия истории и нумерологич. построения оказали влияние на неоконф. школы *ли-сюэ* и *синь-сюэ*. «Учение об образах/символах и числах», разработанное Шао Юном, легло в основу многих концепций традиц. кит. науки, в т.ч. медицины.

* *Шао Юн.* Ичуань цзи жан цзи (Собр. соч. игравшего в городки в Ичуани). Цз. 1–20. Шанхай, 1929 (СБЦК. П. 151. Т. 1702–1705); *он же.* Хуан цзи цзин ши шу (Предел-владыка, правящий миром). Шанхай, 1936 (СББЯ. Т. 1550); *он же.* Хуан цзи цзин ши шу. Шанхай, 1990; *он же.* Шао-цзы шэнь шу (Священные числа Учителя Шао) / Ред. Ду Цзюнь-си. Кн. 1–2. Чжэнчжоу, 2002; *Виногродский Б.Б.* (пер.). Числа превращений дикой сливы мэй-хуа (Мэй хуа и шу). Киев, 1993 (*то же*: Даосская алхимия бессмертия. М., 2003, с. 23–292); *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., L., 1963, p. 481–494; *Harlez Ch. de.* L'École philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Sing-Li). Brux., 1980, p. 77–110; *Liu Da.* I Ching Numerology: Based on Shao Yung's Classic "Plum Blossom Numerology". S.F., 1979; ** *Шестакова Т.Г.* К вопросу о философской основе исторической концепции конфуцианства // Из истории китайской философии: становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978; *Birdwhistell A.D.* Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality. Stanf., 1989; *Smith K., Bol P., Adler J., Wyatt D.* The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought. Honolulu, 1996; *idem.* Sung Dynasty Uses of the I Ching. Princ., 1990; *Wyatt D.J.* Shao Yung: Champion of Philosophical Syncretism in Early Sung China. Harvard, 1984.

Е.Г. Калкаев

«ШИ САНЬ ЦЗИН»

十三經

«Ши сань цзин» — «Тринадцатиканоние», «Тринадцать канонов», «Тринадцать канонических книг». Собрание авторитетнейших памятников древнекит. мысли (кон. II — кон. I тыс. до н.э.), канонизированных **конфуцианством** и являвшихся в Китае вплоть до нач. XX в. основой традиц. философии, науки, системы образования и гос. экзаменов для получения ученых степеней и офиц. должностей (*кэ цзюй*). В «Ши сань цзин», состоящий из 416 цзюаней, входят произведения самой широкой тематики (филос., религ., этической, ритуально-дидактической, историч., художественной, филологич. и др.): **«Чжоу и»** («Чжоуские перемены», или «И цзин» — «Канон перемен»), **«Шу цзин»** («Канон [документальных] писаний»), **«Ши цзин»** («Канон стихов»), **«Чжоу ли»** («[Правила] благопристойности [эпохи] Чжоу»), «И ли» («Образцовые церемонии и [правила] благопристойности»), **«Ли цзи»** («Записки [о правилах] благопристойности»), «[Чунь цю] **Цзо чжуань»** («[Летопись вёсен и осеней] с преданием Цзо»), «[Чунь цю] **Гунъян чжуань»** («[Летопись вёсен и осеней] с преданием Гунъяна»), «[Чунь цю] Гулян чжуань» («[Летопись вёсен и осеней] с преданием Гуляна»), **«Лунь юй»** («Теоретические речи»), **«Сяо цзин»** («Канон сыновней почтительности»), «Эр я» («Приближение к классике» — первый в Китае толковый словарь, III–II вв. до н.э.), «Мэн-цзы» (см. **Мэн-цзы**).

Термин *цзин* [*1*] — «канон», «канонич. книга», «уставной текст» — этимологически восходит к обозначению основы ткани, а в текстологич. смысле подразумевает нормативную структуру в виде девятиклеточного квадрата, заполняемого словами, предложениями или др. частями текста (см. **Цзин–вэй).** Последнее значение *цзин* [*1*] реализовано в девятичленной архитектонике «Ши сань цзина»: три соч. о «благопристойности» (**ли** [**2**]) и **«Чунь цю»** («[Летопись] вёсен и осеней») с тремя коммент. представляют собой два целостных образования, к-рые вместе с остальными произведениями «Ши сань цзина» складываются в каноносообразную систему из девяти канонов. Ядро «Ши сань цзина» — «Шестиканоние» («Лю цзин») скомпоновали первые конфуцианцы, взявшие за основу древнейшие тексты — «Шу [цзин]» и «Ши [цзин]» (кон. II — 1-я пол. I тыс.). К IV в. до н.э. в «Шестиканоние» входили: «Ши [цзин]», «Шу [цзин]», «Ли» («Ли цзи» или «И ли»), «Юэ [цзин]» («[Канон] музыки»), «[Чжоу] и», «Чунь цю». Отсутствующий ныне «Юэ цзин» или числился в этом наборе номинально, как приложение к «Ши цзину» (т.зр. текстологической «школы канонов в современных знаках» — *цзиньвэньцзин-сюэ*), или был уничтожен во время сожжения конф. лит-ры по приказу императора Цинь Ши-хуана в 213 до н.э. (т.зр. «школы канонов в древних знаках» — *гувэньцзин-сюэ*) (см. **Цзин-сюэ**). Возможно, части «Юэ цзина» вошли в текст «Юэ цзи» («Записки о музыке»), являющийся ныне главой «Ли цзи». В 136 до н.э. «Пятиканоние» (см. **«У цзин»** [**2**]), т.е. «Шестиканоние» без «Юэ цзина», было признано основой официальной идеологии и системы образования. В период правления дин. Тан (618–907) в канонический свод были включены все прочие указанные произведения «Ши сань цзина», кроме «Мэн-цзы». При дин. Сун (960–1279) неоконфуцианцы (см. **Неоконфуцианство**) дополнили конфуцианизированное, но преимущественно доконф. «Пятиканоние» собственно конфуцианским «Четверокнижием» («Сы шу») в составе **«Да сюэ»** («Великое учение» — гл. «Ли цзи»), **«Чжун юн»** («Срединное и неизменное» — гл. «Ли цзи»), «Лунь юй», «Мэн-цзы». Книги (*шу* [*4*]), с одной стороны, стоят ниже канонов (*цзин* [*1*]), но с другой — ассоциируются с древнейшим каноном «Шу цзином», издревле именовавшимся просто «Шу», т.е. «Книгой» с большой буквы. С конца XII в. (1190–1194 — период правления императора Гуан-цзуна под девизом Шао-си) «Ши сань цзин» стал публиковаться в его нынешнем составе и впервые в сочетании с «комментариями и толкованиями» (*чжу шу)*; он трижды издавался в XVI–XVIII вв. (1586–1593, 1628–1639, 1739). В 1816 ученый и государственный деятель Жуань Юань выпустил в свет редкий «сунский оригинал» (*сун бэнь*) «Ши сань цзина» с наиболее полной сводкой авторитетных «комментариев и тол-

ваний», а также критич. «записками о сверке текстов» (*цзяо кань цзи*), опубликованными им ранее в 1805. Эта версия «Ши сань цзина» была признана классической и позднее неоднократно (около 20 раз) воспроизводилась.

* Ши сань цзин чжу шу («Тринадцатиканоние» с коммент. и толкованиями). Кн. 1–40. Пекин, 1957; *Жуань Юань.* Ши сань цзин чжу шу фу цзяо кань цзи («Тринадцатиканоние» с коммент. и толкованиями, дополненное записками о сверке текстов). Т. 1–2. Пекин, 1982; ** *Карапетьянц А.М.* Формирование системы канонов в Китае // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981; *Кобзев А.И.* Каноны как учебники и учебники как каноны в традиционной культуре Китая // Проблемы школьного учебника. Вып. 19. М., 1989, с. 32–50; *он же.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, указ.; *Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.–Л., 1947, с. 3–64.

А.И. Кобзев

«ШИ ЦЗИ»

史記

«Ши цзи» — «Исторические записки» («Записки историографа/историка/скриба-астролога»). Соч. историографа **Сыма Цяня**, первое в Китае энциклопедич. произведение, построенное по историко-биографич. принципу. Исходные названия — «Тай-ши-гун шу», «Тай-ши-гун цзи» или «Тай-ши цзи» («Книга/Записки придворного великого историографа-астролога»). В период правления Хуан-ди, императора династии Вост. Хань, назв. книги было сокращено до «Ши цзи». Памятник состоит из 130 глав (*пяней*) и содержит 526 500 иероглифов. При создании «Ши цзи» Сыма Цянь использовал материалы из древнекит. памятников — **«Шу цзин»**, **«Го юй»**, **«Цзо чжуань»**, **«Чжань го цэ»**, филос. соч., принадлежащие **Лу Цзя** и Цзя И, и имп. архивы, а также сведения, собранные им во время поездок по стране, фиксировал личные впечатления и устные предания. «Ши цзи» охватывает период от полуреальной, полумифич. древности — эпохи правления легендарного Хуан-ди («Желтого императора», III тыс. до н.э.) до ханьского У-ди (140–87 до н.э.) и представляет собой описание историч. событий и реалий в области политики, экономики и культуры. Особенно подробно освещены события V–II вв. до н.э. «Ши цзи» включает пять разделов: «Бэнь цзи» («Основные/Коренные записи», 12 гл.), «Бяо» («[Хронологические] таблицы», 10 гл.), «Шу» («Писания/Трактаты», 8 гл.), «Ши цзя» («Наследственные дома», 30 гл.), «Ле чжуань» («Жизнеописания/Отдельные биографии/предания», 70 гл.).

«Бэнь цзи» представляет собой сборник историч. хроник, описывающих деяния династий и государей. В главах, относящихся к доциньскому периоду (до сер. III в. до н.э.), объектом описания служат целые династии, а в тех, что охватывают последующий период, — отдельные правители. В раздел «Бэнь цзи» внесена и гл. о Сян Юе, к-рый официально не был императором, но фактически оказался правителем империи после 206 до н.э.

Раздел «Бяо», к-рый начинается с подраздела «Сань дай ши бяо» («[Хронологические] таблицы трех династий») и заканчивается подразделом «Хань син и лай цзян сян мин чэнь нянь бяо» («[Хронологические] таблицы знаменитых чиновников, министров и военачальников со времени расцвета дин. Хань»), с помощью таблиц фиксирует крупные события и деятельность историч. личностей, не отраженные в разделе «Ле чжуань» и дополняющие его.

В разделе «Шу» предпринята попытка изложить историю гос-ва, законодательства и церемониальных установлений, теоретич. достижения в различных обл. знания и отразить современное автору состояние экономики, водного хоз-ва, астрономии, календаря, культуры и искусства. При составлении **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань») в I в. **Бань Гу** переработал этот раздел в «Трактаты/Записи» («Чжи»), оставив содержание практически без

изменений. Впоследствии название «Записи» стало характерным для обозначения тех частей историч. соч., к-рые излагали систему гос. законов и установлений.

Раздел «Ши цзя» начинается с гл. «У Тай-бо ши цзя» («Наследственный дом У Тай-бо») и заканчивается гл. «Сань ван ши цзя» («Наследственные дома трех царей/ванов»). В нем излагается история аристократич. родов древнекит. царств Лу, Вэй, Ци и Чу, в том числе рода Кун, к к-рому принадлежал Конфуций, а также рода Чэнь Шэ — руководителя крестьянского восстания, приведшего к падению дин. Цинь (221–207 до н.э.).

Раздел «Ле чжуань» начинается с гл. «Бо И ле чжуань» («Жизнеописание Бо И») и завершается гл. «Тай-ши-гун цзы сюй» («Послесловие придворного великого историографа-астролога»), в к-рой, в частности, содержатся сведения о шести древнекит. филос. школах (**иньян-цзя**, **конфуцианство**, **мо-цзя**, **мин-цзя**, **легизм** и **даосизм**). Описание жизни историч. личностей сопровождается изложением фактов истории соседних гос-в и народов, населявших империю: их происхождение, обычаи и традиции, отношения с империей. Нек-рые главы этого раздела посвящены одному лицу, другие — группам историч. героев. Если характеры героев, по мнению автора, одинаковы или сходны, он дает их параллельное описание. В позднейших историч. трудах материалы подобного жанра, рисующие историю сопредельных стран и населяющих Китай народов, стали именовать «преданиями о варварах четырех [сторон]» (*сы и чжуань*), а историко-этнографич. описания Сыма Цяня использовались в качестве образца. Структура «Ши цзи» стала канонич. для династийных хроник. Памятник отличается также высокими художеств. достоинствами и оказал значительное влияние на развитие лит. традиции.

В «Хань шу» упоминалось о десяти утерянных главах «Ши цзи». В дошедшем до нас тексте они присутствуют: четыре из них восполнил Чу Шао-сюнь (II в.), кто восстановил другие — неизвестно. В остальных главах «Ши цзи» описания событий, происшедших после 100–97 до н.э., также восстановлены гл.обр. Чу Шао-сюнем.

Важнейшие комментариями к «Ши цзи» содержатся в соч.: «Ши цзи цзи цзе» («„Исторические записки“ с собранием разъяснений») Пэй Иня (V в.); «Ши цзи со инь» («Разыскание сокрытого в „Исторических записках“») Сыма Чжэня (VIII в.); «Ши цзи чжэн и» («Правильный смысл „Исторических записок“») Чжан Шоу-цзе (VIII в.); «Ши цзи чжи и» («Заметки о проблемах в „Исторических записках“») Лян Юй-шэна (XVIII — нач. XIX в.); «Ши цзи тань юань» («Исследование истоков „Исторических записок“») Цуй Ши (XIX — нач. XX в.); «Ши цзи синь цзяо чжу гао» («„Исторические записки“ с наброском новых уточнений и комментариев») Чжан Сэнь-кая (XIX в.). Имеются пер. на совр. кит. (Ян Цзя-ло, 1971), около половины текста на фр. (E. Chavannes, 1895–1905, 1969) и англ. (B. Watson, 1961, 1969, 1993; W.H. Nienhauser, Jr. et al., 1994, 2006), а также частичные (В. А. Панасюк, 1956; В.М. Алексеев, 1958) и почти полный на рус. яз. (Р.В. Вяткин, В.С. Таскин, А.М. Карапетьянц, 1972–2002).

Пань Фу-энь

* *Пэй Инь.* Ши цзи цзи цзе («Исторические записки» с собранием комментариев). Пекин, 1955; Ши цзи / Гл. ред. Гу Цзе-ган. Т. 1–6. Пекин, 1959; *Чжан Сэнь-кай.* Ши цзи синь цзяо чжу гао («Исторические записки» с наброском новых уточнений и комментариев). Тайбэй, 1967; *Ян Цзя-ло.* Ши цзи цзинь и («Исторические записки» с совр. переводом). Тайбэй, 1971; *Такигава Камэтаро.* Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Исторические записки» с собранием комментариев и критических исследований). Т. 1–10. Шанхай, 1986; *Чжан Да-кэ.* Ши цзи цюань бэнь синь чжу (Полный текст «Исторических записок» с новыми комментариями). Т. 1–4. Сиань, 1990; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. I / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М., 1972/2001; т. II, 1975/2003; т. III / Пер.

с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина, 1984; т. IV, 1986; т. V, 1987; т. VI, 1993; т. VII, 1996; т. VIII / Пер. Р.В. Вяткина и А.М. Карапетьянца, 2002; Les memoires historiques de Se-ma Ts'ien / Traduits et annotés par E. Chavannes. P., t. 1–5, 1895–1905; t. 6, 1969; Records of the Grand Historian of China. Transl. from the "Shih Chi" of Ssu-ma Ch'ien by B.Watson. Vol. 1–2. N.Y.–L., 1961; *Kierman F.A.* Ssu-ma Ch'ien's Historiographical Attitude as Reflected in Four Late Warring States Biographies. Wiesbaden, 1962; Records of the Grand Historian, Chapters from the Shih chi of Ssu-ma Ch'ien / Tr. by B. Watson. N.Y., 1969; Records of the Grand Historian: Qin Dynasty. Vol. 3 / Tr. by B. Watson. Hong Kong, N.Y., 1993; The Grand Scribe's Records / Ed. W.H. Nienhauser, Jr. Bloomington–Indianapolis, vol. I, VII, 1994; vol. V. 1, 2006; ** *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1970; *Го Сун-тао.* Ши цзи чжа цзи (Заметки об «Исторических записках»). Шанхай, 1957; *Ли Ли.* Ши цзи дин бу (Дополнения и поправки к «Историческим запискам»). Тяньцзинь, 1993; *Линь Чжи-лун.* Ши цзи пин линь (Собрание критики «Исторических записок»). Токио, 1989; *Лян Юй-шэн.* Ши цзи чжи и (Заметки о проблемах в «Исторических записках»). Т. 1–3. Пекин, 1981; Сыма Цянь юй ши цзи (Сыма Цянь и «Исторические записки») // Вэнь ши чжэ. Вып. 3. Пекин, 1958; *Цуй Ши.* Ши цзи тань юань (Исследование истоков «Исторических записок»). Пекин, 1986; *Чжан Да-кэ.* Ши цзи яньцзю (Исследование «Исторических записок»). Ланьчжоу, 1985; *Чжу Дун-жунь.* Ши цзи каосо (Исследование «Исторических записок»). Шанхай, 1974; *Чэнь Цзинь-цзао.* Ши цзи гуань куй (Скромный взгляд на «Исторические записки»). Сиань, 1985; *Чэнь Чжи.* Ши цзи синь чжэн (Новые свидетельства об «Исторических записках»). Тяньцзинь, 1979; *Allen J.R.* An Introductory Study of Narrative Stucture in the *Shi ji* // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 1981, 3, p. 31–66; *Crawford R.* The Social and Political Philosophy of the Shih-chi // Journal of Arts and Science. 1963, vol. XXII, August, № 4; *Gardner Ch.S.* Chinese Traditional Historiography. Camb., 1938; *Ryckmans P.* A New Interpretation of the Term *lieh-chuan* as Used in the *Shih-chi* // Papers on Far Eastern History. 1972, 5, p. 135–147.

А.И. Кобзев

«ШИ ЦЗИН»

詩經

«Ши цзин» — «Канон стихов», «Канон поэзии», «Книга песен». Самая древняя антология кит. поэзии, в кач-ве канона (*цзин* [*1*]; см. **Цзин–вэй**) входящая в конф. своды классич. лит-ры «У цзин» («Пятиканоние»; см. **«У цзин»** [**2**]) и **«Ши сань цзин»** («Тринадцатиканоние»). Состоит из 305 произв. В эпоху, предшествовавшую дин. Цинь (221–207 до н.э.), носила название «Ши» («Песни») или «Ши сань бай» («Триста песен»); иероглиф *ши* [*б*] («песни») тогда обозначал некий синкретич. жанр — единство поэтич. текста, аккомпанемента и танцевальных движений, впоследствии — «стихи». Когда У-ди (император дин. Зап. Хань, 140–87 до н.э.) из «ста [филос.] школ» (*бай-цзя*) в качестве офиц. идеологии выбрал **конфуцианство** и учредил звание *бо ши* («широкий эрудит/доктор») по конф. «Пятиканонию», «Песни/Стихи» вошли в его состав и получили название «Ши цзин», а при формировании **неоконфуцианства** в эпоху Сун (X–XIII вв.) были включены в «Тринадцатиканоние».

Памятник состоит из трех частей — «[Го] фэн» («Нравы [царств]»), «Я» («Оды») и «Сун» («Гимны»). В разделе «[Го] фэн» собраны 160 местных народных песен 15 царств эпохи Чжоу (XI–III вв. до н.э.). Раздел «Я» объединяет 105 «песен», сложенных при дворе вана — государя дин. Чжоу, в столице и ее окрестностях, и включает два подраздела: «Да я» — «Большие оды»: 31 «песня», и «Сяо я» — «Малые оды»: 80 «песен» (фактически 74 и шесть т.н. «мелодий для *шэна*» — губного музыкального инструмента, т.е. песен без слов, но имеющих название). Раздел «Сун» содержит 40 «гимнов» и членится на три подраздела: «Чжоу сун» («Гимны [дома] Чжоу»), «Лу сун» («Гимны [князей] Лу») и «Шан сун» («Гимны [дома] Шан»). Два последних

подраздела представляют собой храмовые песнопения, распространенные в VIII–III вв. до н.э. в царствах Лу и Сун.

Произведения, вошедшие в «Ши цзин», согласно **«Хань шу»** (I в. н.э.) и др. древним источникам, собирались спец. чиновниками двора чжоуского вана — *син жэнь* («путниками») или *цю жэнь* («глашатаями») и представлялись ко двору сановниками разных рангов. Они служили своего рода информацией с мест «о нравах народа» (**«Ли цзи»**, V–II вв. до н.э.) для принятия политич. решений (**«Го юй»**, V–III вв. до н.э.), совершенствования церемониальных установлений и ритуальной музыки. Корпус «Ши цзина» в основном сформировался предположительно в X–VI вв. до н.э. Согласно версии, представленной в **«Ши цзи» Сыма Цяня** (II–I вв. до н.э.), «Ши цзин» составлен **Конфуцием**. Каноноведами (см. **Цзин-сюэ**) XIX в. эта версия подвергнута сомнению: по нек-рым данным, список «песен», относящихся к разделу «[Го] фэн», почти полностью совпадал со списком 544 до н.э., когда Конфуцию было восемь лет. Конфуций, вероятно, мог быть редактором «Ши цзина», перестроившим структуру памятника (последовательность «песен»), выправившим его музыкальную часть и использовавшим его в качестве учебного пособия для своих учеников. Ныне существуют версии авторства лишь нескольких вошедших в «Ши цзин» произведений. Местность, описываемая в «песнях», — в основном район Великой Китайской равнины, вокруг бассейна р. Хуанхэ (совр. пров. Шэньси, Шаньси, Хэнань, Хэбэй, Шаньдун, южн. часть Ганьсу и сев. часть Хубэй).

«Ши цзин» оказал глубокое влияние на кит. лит-ру последующих столетий как памятник художеств. творчества и историч. источник. В «песнях» разд. «Го фэн» отражены нравы и обычаи, мысли и чувства простого народа, превратности его жизни, социальные и этич. отношения, содержится критика роскоши и безнравственности господствующих классов. Большинство произв. из разделов «Да я» и «Сяо я» представляют собой торжеств. песнопения, исполнявшиеся с музыкальным сопровождением. Наряду с прославлением предков и духов они содержат увещевания, обращенные к правителям, в нек-рых излагаются полулегендарные, полуреальные версии истории рода Чжоу до момента свержения У-ваном дин. Шан-Инь (кон. XII или XI в. до н.э.) и основания династии Чжоу. Некоторые «оды» раздела «Да я» и бóльшая часть раздела «Сяо я» отражают политич. реальность IX–VII вв. до н.э. — упадок правящей династии и разложение рабовладельческого строя, выражают тревогу по поводу ослабления дома Чжоу.

31 произведение подраздела «Чжоу сун» относится к периоду Зап. Чжоу (XI — нач. VIII в. до н.э.), гл.обр. к начальному его этапу. Они воспевают «заслуги и добродетели» предков династии, упоминают реалии экономич. жизни, прежде всего земледелия. «Лу сун» и «Шан сун» представлены лишь девятью «гимнами», что отражает политич. ситуацию — главенство дома Чжоу, хотя произведения этих подразделов выше в художеств. отношении.

В большинстве «песен» «Ши цзина» стих состоит из четырех моносиллабич. слов с рифмой в конце стиха, но встречаются и другие варианты стихотворной формы. В «Ши цзине» использованы специфич. выразительные средства, канонизированные последующей филологич. традицией.

Согласно традиц. историч. версии, списки «Ши цзина» были уничтожены в период правления дин. Цинь вместе с другой конф. лит-рой. В эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) были известны четыре списка «Ши цзина»: «Ци ши» («„Песни/Стихи“ [в предании царства] Ци») связывался с именем Юань Гу, уроженца царства Ци; «Лу ши» («„Песни/Стихи“ [в предании царства] Лу») — с именем Шэнь Пэя из царства Лу; «Хань ши» («„Песни/Стихи“ [в предании] Ханя»), восстановление к-рого приписывается Хань Ину из царства Янь; «Мао ши» («„Песни/Стихи“ [в предании] Мао»), реставратором к-рого считается Мао Чан из царства Чжао. Первые три списка имели хождение уже во II в. до н.э., а в III–IV вв. н.э. были утеряны; «Мао ши» появился позднее и сохранился до наших дней, поэтому «Ши цзин» называют также «Мао цзин» («„Канон [песен/стихов“ в предании] Мао») или «Мао Ши» («„Песни/Стихи“ [в предании] Мао»).

Самые известные комментарии к «Ши цзину» — «Мао Ши цзянь» («Комментарий к „[Канону] стихов“ [в предании] Мао») Чжэн Сюаня (II в.); «Мао Ши чжэн и» («Правильный смысл „[Канона] стихов“ [в предании] Мао») Кун Ин-да (кон. VI — VII в.), включающий предыдущие и входящий в «Ши сань цзин»; «Ши цзи чжуань» («[Канон] стихов с собранием комментариев») **Чжу Си** (XII в.); «Ши Мао ши чжуань шу» («„[Канон] стихов“ в предании г-на Мао с толкованиями») Чэнь Хуаня (кон. XVIII — XIX в.); «Мао Ши чжуань цзянь тун ши» («Общие толкования и комментарии к „[Канону] стихов“ в предании Мао ши») Ма Жуй-чэня (кон. XVIII — XIX в.); «Ши сань цзя и цзи шу» («Собрание толкований смысла трех списков „[Канона] стихов“») Ван Сянь-цяня (XIX — нач. XX в.). Имеются переводы на латынь (Lacharme, 1830; S. Couvreur, 1896), нем. (F. Rückert, 1833; J. Cramer, 1844), англ. (J. Legge, 1871, 1876; A. Waley, 1937; B. Karlgren, 1950; E. Pound, 1959;), франц. (S. Couvreur, 1896), рус. (А.А. Штукин, 1957; частично: В.П. Васильев, 1882; М.Е. Кравцова, 2004) и совр. кит. яз. (Цзян Инь-сян, 1983; Юань Мэй, 1985; Ян Жэнь-чжи, 1986).

Пань Фу-энь

* Ши цзин: гоюй чжуцзе («Канон стихов» с комментарием на совр. яз.). Шанхай, 1934; *Гао Хэн.* Ши цзин цзинь чжу («Канон стихов» с совр. коммент.). Шанхай, 1980; *Чжу Си.* Ши цзи чжуань («[Канон] стихов» с собранием комментариев). Шанхай, 1980; *Чэнь Цзы-чжань.* Ши цзин чжи цзе («Канон стихов» с прямыми разъяснениями). Т. 1–2. Шанхай, 1983; *Цзян Инь-сян.* Ши цзин и чжу («Канон стихов» с переводом и комментариями). Пекин, 1983; *Чэнь Хун-тянь, Люй Лань.* Ши цзин соинь (Указатель к «Канону стихов»). Пекин, 1984; *Чэнь Хуань.* Ши Мао ши чжуань шу («[Канон] стихов» в предании г-на Мао с толкованиями). Кн. 1–3. Пекин, 1984; *Юань Мэй.* Ши цзин и чжу («Канон стихов» с переводом и комментариями). Цзинань. 1985; *Ян Жэнь-чжи.* Ши цзин и цзинь чжу («Канон стихов» с совр. пер. и коммент.). Харбин, 1986; *Ван Сянь-цянь.* Ши сань цзя и цзи шу» (Собрание толкований смысла трех списков «[Канона] стихов»). Пекин, 1987; *Ма Жуй-чэнь.* Мао Ши чжуань цзянь тун и (Общие толкования и комментарии к «[Канону] стихов» в предании Мао). Пекин, 1989; *Су Чжэ.* Ши цзи чжуань («[Канон] стихов» с собранием комментариев). Пекин, 1990; Мао Ши чжэн и (Правильный смысл «[Канона] стихов» [в предании] Мао). Шанхай, 1990; Шицзин / Пер. с кит. А.А. Штукина. М., 1957/1987; *Кравцова М.Е.* Хрестоматия по литературе Китая. СПб., 2004, с. 47–61; Legge J. The Chinese Classics. Vol. IV, pt. 1, 2. L., 1871; The She King / Tr. by J. Legge. L., 1876; Cheu king / Tr. par S. Couvreur. Hien hien, 1896; The Book of Songs / Tr. by A. Waley. Vol. 1–2. L., 1937; The Book of Odes / Transcription and Translation by B. Karlgren. Stockh., 1950; Shih ching. The Confucian Odes. The Classic Anthology Defined by Confucius / Tr. by E. Pound. N.Y., 1959;

** *Дорофеева В.В.* «Ши цзин» как исторический источник для реконструкции пространственных представлений в Древнем Китае. Автореф. канд. дис. М., 1992; *Кравцова М.Е.* Поэзия Древнего Китая. М., 1994, с. 27–50; Литература древнего Китая. М., 1969, с. 97–126, 283–285; *Лихтман (Дорофеева) В.В.* Трансформация чжоуской и шанской пространственных моделей в «Гимнах Лу» // XX НК ОГК. Ч. 1. М., 1989; *Федоренко Н.Т.* «Ши-цзин» и его место в китайской литературе. М., 1958; *Matsumoto Masaaki.* A Study of the Shih-Ching. Tokyo, 1958; *Nikkilä P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of Confucian Analects. Vol. 1. The Terms in Shu Ching and Shih Ching. Helsinki, 1982; *Wang C.H.* The Bell and the Drum. Shih Ching as Formulatic Poetry in an Oral Tradition. Berk., 1974.

А.И.Кобзев

«ШУ ЦЗИН»

書經

«Шу цзин» — «Канон [исторических, документальных] писаний», «Книга истории/преданий/документов»; др. назв. — «Шан шу» («Почтенные писания»). Один из наиболее почитаемых древнекит. письменных памятников, в кач-ве канона (*цзин* [*1*]; см. **Цзин—вэй**) входящий в конф. своды классич. лит-ры «У цзин» («Пятиканоние»; см. **«У цзин»** [**2**]) и **«Ши сань цзин»** («Тринадцатиканоние»). Собрание записей преданий, сказаний, мифов, их историзованных версий, историч. событий, правительств. обращений, организац. распоряжений, поучений сановникам и т.п. Историзованный материал охватывает период примерно с XXIV по VIII в. до н.э. Тексты «Шу цзина», первоначально называвшегося просто «Шу» («Писания» или «Книга»), представляют разные эпохи и, возможно, культуры. Древнейшие, наиболее лаконичные и примитивные фрагменты, видимо, фиксируют формулировки из практики гаданий, касавшиеся грядущих событий.

Составление и обработка «Шу цзина» традиционно приписываются **Конфуцию**. Тексты «Шу цзина» были уничтожены в период правления дин. Цинь (221—207 до н.э.) и в 178 до н.э. частично восстановлены (29 *пяней*-глав) благодаря устной передаче Фу Шэном. Этот вариант известен как «Цзинь вэнь Шан шу» («„Почтенные писания“ в современных знаках», т.е. записанные иероглифами реформированного начертания). Около 154 до н.э. якобы были найдены части «Шу цзина», записанные дореформенными иероглифами. На основе дешифровки этих текстов и их сопоставления с вариантом Фу Шэна один из потомков Конфуция Кун Ань-го составил 25 *пяней* «Гу вэнь Шан шу» («„Почтенные писания“ в древних знаках»), снабдив комментариями. К III в. н.э. варианты «Шу цзина» были вновь утеряны и около 320 опубликованы Мэй Цзэ как версия Кун Ань-го. В XII в. **Чжу Си** высказал сомнения относительно аутентичности текста, представленного Мэй Цзэ. В каноноведении (см. **Цзин-сюэ**) XIV—XIX вв. возобладало мнение, что часть «Шу цзина», записанная иероглифами старого стиля, сфальсифицирована Мэй Цзэ, а часть, переданная «современными знаками», аутентична. Ныне текст «Шу цзина», представленный в «Ши сань цзин чжу шу» («„Тринадцатиканоние“ с комментариями и толкованиями», гл. составитель Жуань Юань, кон. XVIII — нач. XIX в.), содержит 58 *пяней* «современного» и «древнего» письма, 33 из к-рых признаны несомненно аутентичными.

В памятнике нашли отражение мировоззренч., религиозные и протофилос. представления, к-рые в VI—III вв. до н.э. легли в основание учений различных филос. школ, в частности идей почитания предков, влияния Неба на судьбы людей и гос. власти (см. **Сань цай**), взаимосвязи гармонии в об-ве и природе. Преобладание конф. положений в «Шу цзине» объясняется, видимо, редакторским вмешательством в текст ученых-конфуцианцев.

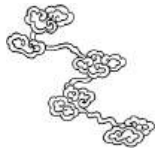
Особым вниманием комментаторов пользовалась гл. «Хун фань» — «Великий план» (др. варианты пер.: «Великий закон», «Великий образец»), одна из наиболее философичных частей «Шу цзина», в к-рой сформулированы преимущественно конф. принципы гос. управления и требования к правителю, критерии оценки человеч. качеств, представления о систематизации природных явлений, выявлении их закономерностей. Принципы поддержания обществ. порядка изложены по девятеричной схеме **цзю чоу**, отражающей представления о высших сакральных «небесных» ценностях («совершенное» число 9 в китайской нумерологии **сяншучжи-сюэ** соответствует Небу как высшему природному началу) и гармоничном устроении универсума. В гл. «Хун фань» установлена иерархия «восьми гос. дел» (*ба чжэн*), ставшая канонич. для последующей конф. мысли: продовольствие; товары (торговля); жертвоприношения; обществ. работы; культовая практика и просвещение; юридич. сфера («суд и наказания»); дипломатия («правила приема гос. гостей»); военное дело. Гл. «моральные качества» («три добродетели» — *сань дэ*; см. **Дэ** [**1**]) правителя сводятся к «[умению делать вещи] правильными и прямыми» в обстановке «мира и спокойствия»; «[умению] быть твердым» с непокорными и умению быть «мягким» с покорными подданными, а также «знатными и просвещенными». Гл. условие «умиротворения» народа — «высшее совершенство»

самого правителя, выраженное в наличии у него «пяти благ» («пять [проявлений] счастья» — *у фу* [*б*]), к-рыми он может «одарить» народ: долголетие (*шоу*), богатство (*фу* [*б*]), «[телесное] здоровье и спокойствие [духа]» (*кан нин*), «любовь к целомудрию» (*ю хао дэ*) и «спокойная кончина, завершающая жизнь» (*као чжун мин*). Легистские тенденции (см. **Легизм**) просматриваются в акценте на исключительное право государя определять «счастье» («благо», «благосостояние») своих подданных (награждать, повышать в должности и т.п.), «внушать страх к власти» и питаться «изысканными яствами» (нижестоящих же подобные права неизбежно развратят и приведут к смуте). Достойное поведение правителя способно обусловить регулярность природных процессов, а стихийные бедствия — следствие его пороков. В гл. «Хун фань» фиксируется корреляция «пяти элементов/фаз» (**у син** — вода, огонь, дерево, металл, земля) с пятью «вкусами» — соленым, горьким, кислым, острым и сладким, закрепившаяся в медицинских нумерологич. схемах до наст. времени. Далее развивается связь «пяти элементов/фаз» с пятью человеч. способностями («пять дел» — *у ши*): внешним обликом, речью, зрением, слухом, мышлением — каждому из к-рых должно быть присуще определ. качество: достоинство, следование [истине], острота, тонкость и проницательность. В свою очередь, эти качества связаны с более широкими характеристиками личности — строгостью [поведения], аккуратностью, прозорливостью, осмотрительностью и мудростью (**шэн** [**1**]). В пятеричной системе представлены также «пять основ времени» (*у цзи*), т.е. астрономо-астрологич. и календарных вычислений: год, месяц, день, созвездия и знаки зодиака, счисления для установления календаря. Аналогич. структуре подчинена классификация счастливых и несчастливых предзнаменований, а также принципов применения мантической практики при принятии гос. решений.

Из средневек. комментариев к «Хун фаню» наиболее известен труд **Ван Ань-ши** (XI в.), в к-ром он под видом толкования древнего памятника изложил собственные философ. и социально-политич. взгляды. Самые авторитетные комментарии к «Шу цзину» — «Шан шу чжэн и» («Правильный смысл „Почтенных писаний“») Кун Ин-да (кон. VI — VII в.), «Шу цзин цзи цзе» («„Канон [исторических] писаний“ с собранием разъяснений») Цай Шэня (XII — нач. XIII в.).

Наиболее полный свод комментариев к «Шу цзину» за период со II в. до н.э. по X в. н.э. составил Сунь Син-янь (XVIII — нач. XIX в.): «Шан шу цзинь гу вэнь чжу шу» («„Почтенные писания“ в современных и древних знаках с комментариями и толкованиями»). Имеются переводы на англ. (J. Legge, 1865; B. Karlgren, 1950), латынь и франц. (S. Couvreur, 1897), а также трех глав на рус. яз. (С. Кучера, 1972).

* Шан шу чжэн и (Правильный смысл «Почтенных писаний») // Ши сань цзин чжу шу (Тринадцатиканоние с комментариями и толкованиями). Т. 3–4. Пекин–Шанхай, 1957; *Дай Цзюнь-жэнь.* Янь Мао Гу вэнь Шан шу гунъань (Исследование Янь [Жо-цюем] и Мао [Цилином] «Почтенных писаний» в древних знаках). Тайбэй, 1963; Шу цзин («Канон [исторических] писаний») / Коммент. Цай Шэнь. Шанхай, 1987; *Цзян Хао, Цянь Цзун-у.* Цзинь гу вэнь Шан шу цюань и (Полный перевод «Почтенных писаний» в современных и древних знаках). Гуйян, 1990; Шан шу тунцзянь (Указатель к «Почтенным писаниям») / Гл. ред. Гу Цзе-ган. Шанхай, 1990; Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 100–113; *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 3–4; Chou king, texte Chinois avec une double traduction en Français et en Latin des annotation et un vocabulaire par S. Couvreur. Hien hien, 1897; *Karlgren B.* The Book of Documents (The Shang Shu, or Shu King). Stockh., 1950; ** *Карапетьянц А.М.* Формирование системы канонов в Китае // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981; *Попова Г.С.* Шуцзин («Книга документов») как исторический источник: анализ датировок главы Чжоушу («Документы [периода] Чжоу») // История Китая. Материалы китаеведческой конференции ИСАА при МГУ (май 2004). М., 2005, с. 83–96; *Чжао Нюлань.*



Историзация китайских мифов в «Шу цзине» // Научные труды. Вопросы языка и литературы. М., 1973; *она же.* Некоторые проблемы изучения «Шу цзина» // ТПИЛДВ. М., 1977; *она же.* О главе «Дары Юя» («Юй гун») в «Книге преданий» («Шан шу») // XI НК ОГК. Ч. 1. М., 1980; *Nikkilä P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1. The Terms in Shu Ching and Shih Ching. Helsinki, 1982.

А.Г. Юркевич

ШЭН [1]

聖

Шэн [1] — «совершенномудрый», «великомудрый», «(совершенная) мудрость/святость», «совершенномудрие». Традиц. для кит. культуры обозначение высшей степени интеллектуально-нравств. и духовного совершенства. Начертание иероглифа *шэн* [*I*] несет смысл почвенной укорененности (вариант — царственности) и коммуникации с миром, прежде всего с горними сферами (верхние графемы «ухо» и «рот»). Понятие *шэн* [*I*] фигурирует в словосочетаниях *шэн сянь* («совершенномудрый/святой и достойный/мудрый»), *шэн жэнь* («совершенномудрый человек»). В раннем **конфуцианстве** «совершенномудрыми» признавались мифич. и историч. правители древности — Яо (по традиц. версии — 2356–2255 до н.э.), Шунь (2255–2205 до н.э), Юй (считается основателем дин. Ся, 2205–2197 до н.э.; по совр. вычислениям, XXI в. до н.э.), Тан (Чэн Тан, основатель дин. Шан-Инь, 1766–1753 до н.э.; по совр. вычислениям — XVI в. до н.э.), а также полулегендарные Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун (основатели дин. Чжоу, XII/XI в. до н.э.). Ученики и почитатели **Конфуция** уподобляют «совершенномудрым» его самого. **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) прямо причислял Конфуция к «совершенномудрым [всех] времен», или «совершенномудрым, [делающим все] во благовремении» (*шэн чжи ши чжэ*; «Мэн-цзы», V Б, 1). Впоследствии конф. традиция отнесла к числу *шэн жэнь* и самого Мэн-цзы.

Согласно конфуцианству, «совершенная мудрость» реализуется гл.обр. в способности к идеальному правлению, служащему «упорядочению/умиротворению/уравновешиванию» Поднебесной. «Совершенномудрый» осуществляет свои функции по упорядочению жизни социума и земной природы (см. **Сань цай**) до своей кончины, физически оставаясь в сфере «(жизне)порождающих порождений» («порождения жизни») (см. **Шэн шэн**), гармонизирует эту сферу, распространяя на нее «благую силу» **дэ [1]** Неба (**тянь [1]**), к-рой проникнута его личность по предопределению (**мин [1]**). В раннем конфуцианстве «совершенная», т.е. высшая, мудрость считалась в русле учения Конфуция врожденной. **Сюнь-цзы** (кон. IV — III в. до н.э.) декларировал возможность для любого «человека с улицы» стать «совершенномудрым человеком» (*шэн жэнь*) в итоге постоянного самосовершенствования («Сюнь-цзы», гл. 23). Если в раннеконф. традиции понятие *шэн* [*I*] относилось исключительно к идеалу правителя, то в **неоконфуцианстве** оно было сближено с понятием **цзюнь цзы** («благородный муж»), что также подразумевало возможность достижения высот этого идеала «средним человеком».

Другие течения кит. философии тоже оперировали понятием *шэн* [*I*]. Согласно взглядам **Мо Ди** (V в. до н.э.) и его школы (*мо-цзя*), «совершенномудрые» установили принципы жизни социума и создали ин-т гос-ва, дабы покончить со «звериным» образом жизни людей; поэтому «почитание совершенномудрых» является одним из десяти гл. принципов учения Мо Ди. Легист **Хань Фэй** (III в. до н.э.) в противовес конф. традиционалистскому толкованию «совершенной мудрости» назвал «новыми совершенномудрыми» реформаторов, опирающихся гл. обр. на собств. разум, совершенствующих и обновляющих древнее наследие, отвергающих неизменность законоположений и занимающихся исключит. вопросами управления («Хань Фэй-цзы», гл. 19). В **даосизме** преобладало мнение, что истинная «совершенная мудрость» предполагает «отказ от совершенной мудрости и отбрасывание разумности», следование «недеянию» (**у вэй**) и бесстрастию.

В ранних даос. трактатах IV–III вв. до н.э. (**«Дао дэ цзин»** и др.) «совершенномудрые» выступают как идеальные мудрецы и правители, посредством «недеяния» и «естественности» (**цзы жань**) обеспечивающие единство соцального и природного аспектов космоса. В памятниках даосизма I тыс. н.э. понятие «совершенная мудрость» (*шэн* [*1*]) связано с идеей повышения онтологич. статуса человека, тем не менее совершенномудрые занимают не самую высокую ступень в иерархии даос. святости. Так, в девятеричной классификации личностей «Канона Великого равновесия» (**«Тай пин цзин»**) ниже всех — «рабы», ступенью выше — «народ», еще выше — «добрые люди», потом — «мудрецы» и только потом — «совершенномудрые», выше них — «люди **дао**», «бессмертные» (*сянь*; см. **Сянь-сюэ**), «истинные люди» (*чжэнь жэнь*; см. **Чжэнь** [**1**]) с «людьми-духами», или «святыми» (*шэнь жэнь*; см. **Шэнь** [**1**]), на вершине. В религ. даосизме «совершенномудрым» отводится нижняя из трех горних сфер, выше них обитают «истинные люди» и «святые-бессмертные» (*шэнь сянь*).

* Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М., 1972, 1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** Конфуцианство в Китае. М., 1982; Личность в традиционном Китае. М., 1992; Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.

А.Г. Юркевич

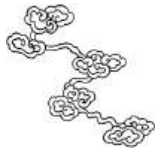
ШЭН ШЭН

生
生

Шэн шэн — «(жизне)порождающие порождения», «порождение жизни», «оживотворение порождения». Понятие кит. философии и культуры, выражающее гилозоистическую идею «порождения» одних сущностей и структур живого «единотелесного» космоса другими. Видимо, не позднее IV в. до н.э. процесс «порождающих порождений» был отождествлен с нескончаемыми космич. «переменами» (*и* [*4*]), связи к-рых получили графическое выражение и теоретич. осмысление в коммент. части **«Чжоу и»**: «Порождающие порождения называются переменами» («Си цы чжуань», I, 5). В древнейшем медицинском трактате **«Хуан-ди нэй цзин»** («Канон Желтого императора о внутреннем», II–I вв. до н.э.) «порождение вещей» (*у шэн*) названо «превращением» — *хуа*. Этот термин подразумевает «тонкое», «внутреннее» изменение содержания вещи или явления, ее претворение в новое качество. Там же в аналогич. значении фигурирует термин «порождающее превращение» (*шэн хуа*). В эпоху Цин (1644–1911) «порождающие порождения» как универсальный принцип бытия отождествлялись с интегральным принципом конф. этики (см. **Конфуцианство**) — «гуманностью» (**жэнь** [**1**]), а также с «индивид. природой» (**син** [**1**]) и «чувствами» (*цин* [*2*]) человека. Такое отождествление выражает присущее кит. культуре представление о гомоморфизме, т.е. подобии, макро- и микрокосма, а также тяготение **неоконфуцианства** XI–XIX вв. к онтологизации этики.

Эта последняя идея получила выражение в основополагающем для неоконфуцианства и всей позднеимперской кит. культуры трактате **Чжоу Дунь-и** (XI в.) «Тай цзи ту шо» («Изъяснение Плана Великого предела»). В нем представлена схема космогенеза, восходящая к даос. нумерологич. (**сяншучжи-сюэ**) и алхимич. (**сянь-сюэ**) построениям (см. **Даосизм**). Развертывание космич. процесса там представлено как цепь «порождений» одних структур универсума другими. Вершиной этого процесса является человек: лишь он «приобретает все это (структуры, субстанции и ритмы мироздания. — *А.Ю.*) в полноте и наиболее одухотворен».

Т.о., жизненное, витальное начало (атрибут живых существ) не отделялось от общекосмич. процесса «порождений». Отличие живых существ от неживых виделось в большей степени их «одухотворенности», хотя «дух» — **шэнь** [**1**] как субстанция, обеспечивающая «восприятие и реагирование» (*гань ин*), присутствует в любых вещах, так или иначе способных к реакции на внеш. воздействие. Положение человека как «самой большей драгоценности между небом



и землей» обусловлено его наибольшей «одухотворенностью» (*лин* [*1*], *шэнь* [*1*]). Распространение «порождающих порождений» на весь космос иллюстрируется фразой из коммент. части «Чжоу и»: «Величайшей благодатью (**дэ** [**1**]) неба и земли является жизнь/порождение (*шэн* [*2*])» («Си цы чжуань», II, 1). Небо и земля представляют ту фазу саморазвертывания универсума, когда он уже биполярен и обретает «телесную форму». Лишь в этой фазе «подформенного» (*син эр ся*) бытия, т.е. возникновения «телесных форм» (**син** [**2**]), «порождающее порождение» становится выражением нескончаемого процесса космич. «перемен», для чего необходимы биполярность и взаимодействие противоположных начал **инь—ян**: «Твердое и мягкое, тесня друг друга, порождают превращения и изменения» (там же, I, 5).

Эта закономерность обозначена и в схеме космогенеза, представленной в «Тай цзи ту шо». Там «порождения» прямо инициируются взаимодействием противоположных космич. начал. Таинственные процессы, происходящие в исходной целостности универсума до взаимодействия сил *инь—ян*, в нек-рых древних и средневек. текстах описываются не связями «порождений», но причинной последовательностью «наличий» неких фаз-состояний. Напр., наличие «Великого начала» (*тай чу*) предшествует наличию «Великого первоначального» (*тай ши*), с к-рого начинается становление «форм», далее следует наличие «Великой первозданности» (*тай су*) как «начала вещества». Порождающая способность **дао** и «Единого/одного» (универсума), зафиксированная в **«Дао дэ дзине»** («*дао* рождает одно, одно рождает два», § 42), выражает их потенциальную андрогинность: «Одно *инь* [*1*], одно *ян* [*1*] — это и называется *дао*» («Си цы чжуань», I, 5).

А.Г. Юркевич

** *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 233, 437; *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993, с. 30.

ШЭНЬ [1]

神

Шэнь [**1**] — «дух» («духи», «душа», «одухотворенность», «духовность», «разум», «святость», «непостижимое», «чудесное»). Категория кит. философии и культуры, имеющая три осн. смысла: 1) дух, божество, персонификация духовных субстанций (часто в сочетании *гуй шэнь* — «нави и духи»); 2) духовная субстанция, потенциально содержащаяся в «изначальной» (*юань ци*) и актуально в мирообразующей «пневме» (**ци** [**1**]), одно из субстантивированных мировых «начал» наряду с «пневмой» и «эссенциальным семенем» (**цзин** [**3**]); 3) потенциальная способность вещей к «[взаимо]восприятию» (*гань*), в т.ч. основание мыслительной, познавательной и любой психич. деятельности, реализующееся в движении «духовной пневмы» — *шэнь ци* и проявляющееся в виде «воли» (*чжи* [*3*]) и «воли/помысла» (*и* [*3*]).

В древнейших письмен. памятниках (**«Ши цзин»**, **«Чжоу и»**) конф. традиции (см. **Конфуцианство**) *шэнь* [*1*] подразумевает персонифицированные потусторонние силы. Согласно традиц. религ. представлениям, это прежде всего духи предков; дух человека, должным образом не похороненного и лишенного заботы потомков (жертвоприношений), превращается во вредоносную навь (*гуй* [*1*]). В памятниках сер. I тыс. до н.э. упоминаются «горние души» (*хунь*) и «дольние души» (*по*) (см. **Хунь по**). Представления о них стали общепринятыми для всех исконно кит. религий. Считается, что души-*хунь* определяют сознание и мышление человека, тогда как души-*по* — жизнедеятельность и чувственность. Со смертью человека душа-*хунь* становится духом-*шэнь* [*1*] и впоследствии растворяется в «небесной пневме», а душа-*по* может превращаться в навь, пребывает в подземном царстве «желтого источника» и растворяется в «земной пневме». Принципы конф. отношения к духам как потусторонним силам в **«Лунь юе»** сформулировал **Конфуций**: «Почитаю духов, но держусь от них в отдалении» (VI, 20). По отношению к «Небу (**тянь** [**1**]) и духам» он

рекомендовал «почтительную осторожность» (*цзин* [*4*]). В **«Чжун юне»** обладатель «высшей подлинности/искренности» (**чэн** [**1**]), способный предвидеть грядущее, объявляется «подобным духу».

Примерно с IV в. до н.э. религ. и филос. интерпретации понятия *шэнь* [*1*] начинают отчетливо различаться. В «Си цы чжуани» (филос. коммент. части «Чжоу и») *шэнь* [*1*] объявляется тем, что «непостижимо в **инь–ян**» (I, 5). Там же начинает оформляться представление о *шэнь* [*1*] как потенции разума и психики (I, 10; II, 5), а бином *гуй шэнь* предстает обозначением динамич. сил космоса (I, 4). В **«Дао дэ цзине»,** каноне **даосизма**, **дао** служит метафорой бессмертного «духа ложбины» (*гу шэнь*) (§ 6). Этот образ подразумевает исхождение *дао* из таинственных онтологич. глубин и его функцию «одухотворения» сущего; но если Поднебесная гармонизирована (в ней «царит *дао*»), то «нави в ней не одухотворены» (*бу шэнь*) (§ 60). У **Чжуан-цзы** говорится о существовании «людей-духов» (*шэнь жэнь*), к-рые в идеальном краю «питаются ветром и пьют росу» («Чжуан-цзы», гл. 1). Там же содержится положение об «одухотворении» *дао* «навей и владык» (гл. 4), а *шэнь* [*1*] предстает как субстанция, способная «иметь разрывы» и обусловливающая «духовную жизнь» (духовное порождение — *шэнь шэн*), «устойчивости» к-рой угрожает «механич. сердце» (*цзи синь*; см. **Цзи [1]**; **Синь [1]**) — произвольное эгоистич. хитроумие; «целостность духа» обусловлена гармонич. целостностью «телесной формы» (**син** [**2**]) (гл. 22).

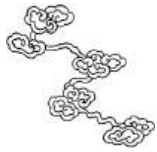
Конфуцианцев IV–III вв. до н.э. интересовали гл. обр. гносеопсихологич. аспекты *шэнь* [*1*]. Так, **Сюнь-цзы** *шэнь* [*1*] как психоэмоциональное начало объявлял вторичным и зависимым от «оформленной плоти» (*син цзюй*) («Сюнь-цзы», гл. 17).

В преимущественно даос. трактате II в. до н.э. **«Хуайнань-цзы»** представлена завершенная космологич. интерпретация *шэнь* [*1*], связанная с его гносеопсихологич. толкованием: «дух» входит в триаду субстантивированных «начал» (*юань* [*1*]) Вселенной, или «трех цветков» (*сань хуа*), причем может быть производным от «эссенциального семени» (*цзин* [3]), способного «утончаться» до состояния *шэнь* [*1*] (VII, 129). Обозначением «духа», «духовной силы» и «духовности» является также слово *лин* [*1*], зафиксированное в трактатах IV–II вв. до н.э. Оно обычно ассоциировалось со сферой «небесного», т.е. высшего природного начала. Иногда оно применялось как коррелят *шэнь* [*1*], напр., в «Дао дэ цзине» означало свойство *шэнь* [*1*] — «чуткость», «одухотворенность» (§ 39). Понятие *лин* [*1*] менее терминологизировано и обычно меняется в сочетаниях: *лин ци* («одухотворенная пневма», проникающая в «сердце» и исходящая из него см. **«Гуань-цзы»**, гл. «Нэй е»), *лин тай* («престол духа») — «сердце» как вместилище всего сущего («Чжуан-цзы», гл. 19), *лин шу* («столп духовности») — назв. раздела древнейшего медицинского трактата **«Хуан-ди нэй цзин»** («Канон Желтого императора о внутреннем», II–I вв. до н.э.), *лин бао* («духовная драгоценность», или «дух и драгоценность») — обозначение душ-*хунь* и душ-*по* в даосизме и т.п.

В первые века н.э. одной из важных филос. тем для конфуциански ориентированных мыслителей стала проблема соотношения «[телесной] формы» (*син* [*2*]) и *шэнь* [*1*], идущая от «Чжуан-цзы» и «Сюнь-цзы». Хуань Тань и **Ван Чун** (I в. н.э.) уподобляли *шэнь* [*1*] огню, а «[телесную] форму» — горящим лучине или свече, а потом эта метафора использовалась в полемике с буддистами об уничтожимости или бессмертии духа (см. **Фань Чжэнь**; **Чжэн Сянь-чжи**; **Шэнь бу ме**; **«Шэнь ме лунь»**). По Ван Чуну, «человек порождается духовной пневмой (*шэнь ци*) и со смертью вновь в нее возвращается».

Сюнь Юэ (II — нач. III в.) сформулировал развитый впоследствии в **неоконфуцианстве** тезис о *шэнь* [*1*] как одной из составляющих человеч. «природы» (**син** [**1**]) наряду с «телесной формой». В рамках соотношения *син* [*2*] и *шэнь* [*1*] в IV–VI вв. первые представители антибуд. пропаганды рассматривали буд. учение о сансаре (**лунь хуй**), истолковывая его как утверждение о «бессмертии души» (*шэнь бу ме*).

Апологет конфуцианства **Хань Юй** рассматривал «навей и духов» (*гуй шэнь*) как «оформленные» структуры, имеющие «вещное» бытие, но чувственно



не воспринимаемые («беззвучные»). Совершение недолжного поступка, идущего вразрез с устоями миропорядка, вызывает воздействие «навей» на формы явленного мира, что ведет к несчастьям («Юань гуй» — «Обращение к истокам навей»).

В средневек. даос. «учении о бессмертии» (**сянь-сюэ**) на первый план вышла идея «одухотворения» (*шэнь* [*1*]) «тела/личности» (*шэнь* [*2*]) адепта как условия приобщения к всеединству и всемогуществу бессмертного *дао* и превращения в «бессмертного» (*сянь* [*1*]). С развитием в рамках «учения о бессмертии» психофизиологич., йогической традиции «внутр. алхимиии» (*нэй дань*) задача литургич. общения с духами отошла на задний план по отношению к претворению «пневменных» (*ци* [*1*]) субстанций человеч. тела в «дух». Практич. аспект подобной задачи требовал локализации этих субстанций в организме. Идея сосредоточения *шэнь* [*1*] в сердце, восходящая к «Гуань-цзы» (IV–III вв. до н.э.) и закрепленная в «Хуан-ди нэй цзине», начиная с **Гэ Хуна** (II–III вв. н.э.) уступила место восходящим к **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.) представлениям о локализации *шэнь* [*1*] в голове. Там, по учению «внутр. алхимии», располагается верхнее «киноварное поле» (*дань тянь*) — один из «энергетич. резервуаров» организма. В среднем (грудь) и нижнем (живот) «киноварных полях», в к-рых «бессмертный зародыш» (*сянь тай*) проходит различные этапы развития, помещались соответственно «пневма» — *ци* [*1*] и «эссенциальное семя» — *цзин* [*3*]. Эти взгляды оказали значит. влияние на теорию кит. медицины, в к-рой впоследствии за основу была принята компромиссная схема, предусматривающая пять «киноварных полей» и учитывающая представления о преимущественной локализации *шэнь* [*1*] в голове и сердце и его присутствии во всех внутр. органах.

На понимание *шэнь* [*1*] в неоконфуцианстве определяющее влияние оказали идеи **Чжоу Дунь-и** и **Чжан Цзая** (XI в.). Первый акцентировал гносеопсихологич. сущность «духовности» (*шэнь* [*1*]), объявив ее «следующим за восприятием проникновением [в суть вещи]» («Тун шу»). Второй дал развернутое обоснование тезиса о *шэнь* [*1*] как проявлении *дао*, обусловливающем способность вещей к «[взаимо]восприятию» (*гань*) и тем самым «превращению» (*хуа*) мировой «пневмы». Он интерпретировал бином *гуй шэнь* как потенции дуальных космич. сил *инь–ян* соответственно к «сгибанию/сжатию» и «выпрямлению/расширению» «пневмы» («Чжэн мэн», гл. «Шэнь хуа»). Взгляды Чжан Цзая на *шэнь* [*1*] были восприняты представителями осн. направлений неоконфуцианства: школы братьев Чэн (см. **Чэн И**; **Чэн Хао**) — **Чжу Си** (*чэнчжу-сюэпай*) и школы **Лу Цзю-юаня** — **Ван Ян-мина** (*луван-сюэпай*). Так, Чжу Си (XII в.) заимствовал определение Чжан Цзаем функций *гуй шэнь* в русле его же концепции неуничтожимой «пневмы», а Ван Ян-мин (кон. XV — нач. XVI в.) интерпретировал *шэнь* [*1*] как «утонченное/чудесное (*мяо*) применение/проявление (*юн* [*2*]; см. **Ти–юн**)» единой «пневмы». В средневек. кит. эстетике (напр., у Чжан Пу, XVII в.) «одухотворение» (*шэнь* [*1*]) рассматривалось как форма претворения духовного начала в произведения искусства посредством внезапного озарения.

* Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. М., 1964, указ. («Дух»); Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М., 1972, 1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976, с. 45–46; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979; *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н.э.). М., 1979, с. 54–69; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 202–215; *Chang C.* Reason and Intuition in Chinese Philosophy // PEW. 1954, vol. 4, № 2; *Huang Siu-chi.* Chang Tsai's Concept of Ch'i // PEW. 1968, vol. 18, № 4; *Loewe M.* Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality. L., 1980.

См. также лит-ру к ст.: **Ци** [**1**]; **Цзин** [**3**].

А.Г. Юркевич

ШЭНЬ БУ МЕ

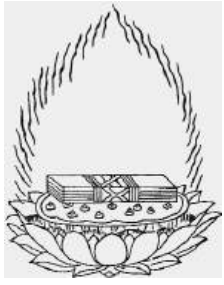
神不滅

Шэнь бу ме — «неуничтожимость духа», «бессмертие души». Представление о наличии у человека самостоятельной трансперсональной субстанции — духа (**шэнь** [**1**]), — способной сохраняться после его физич. смерти и в неизменном виде перемещаться в телесную оболочку вновь рождающегося человеч. существа.

Тезис о «неуничтожимости духа» появился в обществ. мысли Китая в эпоху Лю-чао («Шесть династий», III–VI вв.) как результат специфич. истолкования кит. мыслителями буд. учения о сансаре (**лунь хуй**). Впервые был сформулирован крупнейшим идеологом южнокит. **буддизма Хуй-юанем** (IV — нач. V в.). Причины подобной интерпретации буд. доктрины до сих пор не имеют однозначного объяснения: к ним относят, в частности, отсутствие унифицированного терминологич. аппарата для адекватной передачи содержания санскр. буд. текстов; пропагандистскую деятельность Хуй-юаня, ориентированную на представителей социальной элиты, к-рые не имели достаточной подготовки для восприятия буд. учения. Предпосылки возникновения идеи «неуничтожимости духа» имелись в традиц. культуре Китая. Напр., согласно представлениям о душах «небесных» и «земных» (**хунь по**), «небесные души», образовывавшие комплекс *шэнь* [*1*], после смерти человека растворялись в «небесной пневме» (*тянь ци*; см. **Тянь** [**1**]; **Ци** [**1**]), тогда как «земные», прежде чем рассеяться в «земной пневме» (*ди ци*) либо уйти в царство мертвых, образовывали «навь», «демона» (*гуй*). По нек-рым древнекит. верованиям, души-*шэнь* [*1*] находили прибежище в своеобразном небесном раю. Кит. философы, признавая психофизич. целостность человеч. существа, рассматривали составляющую его единую субстанцию — «пневму» (*ци* [*1*]) как находящуюся в двух состояниях — концентрированном и разреженном, соотносящихся по принципу сосуда («телесная форма» — **син** [**2**]) и его содержимого. Данная концепция предполагала возможность как материалистич., так и идеалистич. подхода к ней.

В V–VI вв. идея «неуничтожимости духа» получила наибольшее распространение среди мирских последователей буддизма, принадлежащих к высшим социальным слоям, для к-рых было характерно повышенное внимание к сфере сверхъестественного. Буд. идеологи и их идейные противники, доказывавшие неприемлемость учения Будды для кит. об-ва, воспринимали «неуничтожимость духа» в качестве определяющей доктрины буддизма. Попытки ее опровержения предпринимались, в частности, **Хуй-линем**, **Фань Е**, **Хэ Чэн-тянем** (IV–V вв.) и **Фань Чжэнем** (V — нач. VI в.). Ведущими ее апологетами после Хуй-юаня были **Чжэн Сянь-чжи** (IV–V вв.) и **Шэнь Юэ** (V — нач. VI в.). Широкие дискуссии вокруг этой проблемы состоялись в 20-х, 80–90-х гг. V в. и в 508–509. Повод для двух последних дал трактат Фань Чжэня **«Шэнь ме лунь»** («Суждения об уничтожимости духа»). Наиболее полно взгляды сторонников и противников идеи «неуничтожимости духа» представлены в материалах, отражающих полемику 508–509. Они содержатся в буд. антологии нач. VI в. «Хун мин цзи» — «Собрание [сочинений], светоч [истины] широко распространяющих» (цз. 9 и 10). В цз. 9 наряду с трактатом Фань Чжэня представлены декрет императора **Лян У-ди**, «Нань Шэнь ме лунь» («Возражение „Суждениям об уничтожимости духа“») Сяо Чэня (V–VI вв.), «Нань Фань Чжэнь Шэнь ме лунь» («Возражение „Суждениям об уничтожимости духа Фань Чжэня“») Цао Сы-вэня, «Да цао лу ши нань Шэнь ме лунь» («Ответ на все запротоколированные возражения „Суждениям об уничтожимости духа“»), видимо, также принадлежащий Фань Чжэню, и «Чжун нань Фань Чжэнь шу Шэнь ме лунь» («Повторное возражение книге Фань Чжэня „Суждения об уничтожимости духа“»), автор к-рого не указан. Цз. 10 содержит декрет лянского У-ди и выступления 62 оппонентов Фань Чжэня, среди к-рых принцы крови и крупнейшие гос. деятели дин. Лян.

Появл. тезиса о «неуничтожимости духа» и его обсуждение отражают процесс адаптации буддизма к кит. культуре, показывают, что проникновение буддизма в Китай привело к оживлению иррационализма, выдвижению на первый



乙

план аспектов онтологич. проблематики, к-рые ранее не входили в число приоритетных в кит. философии.

** *Комиссарова Т.Г.* «Монах не должен кланяться императору». Из буддийской полемики IV–VI вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987; *Торчинов Е.А.* Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы изучения) // НАА. 1988, № 2; *Жэнь Цзи-юй* (ред.). Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979; *Фэн Ю-лань.* Фо-цзяо юй фо-сюэ ды чжу ти — шэнь бу ме лунь (Главная тема буддийской религии и философии — теория неуничтожимости духа) // Яньюань лунь сюэ цзи (Сб. науч. трудов из Яньского парка [Пекинского ун-та]). Пекин, 1974, с. 142–176; *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 1–2. Leiden, 1959.

См. также лит-ру к ст.: **Фань Чжэнь**; **«Шэнь ме лунь»**.

М.Е. Кравцова

ШЭНЬ БУ-ХАЙ

申不害

Шэнь Бу-хай, Шэнь-цзы. Ок. 385 до н.э., столица царства Чжэн (к юго-вост. от совр. г. Синьяна пров. Хэнань), — ок. 337 до н.э. Мыслитель-легист (см. **Легизм**). Был канцлером при дворе правителя царства Хань. Выступая за управление посредством юридич. законов (**фа** [**1**]), определяющим считал такой его аспект, как *шу* [*2*] — «искусство/техника»: умение контролировать администр. аппарат. Суть «искусства/техники», по Шэнь Бу-хаю, в том, чтобы «на чиновничьи должности назначать по способностям, требовать от чиновника исполнения предписанных ему по должности обязанностей, держать в [своих] руках рукоять [его] жизни и смерти, изучать возможности чиновника». Доктрина Шэнь Бу-хая носит назв. *син мин* («формы и имена» или «наказания и имена»): первый член бинома — иероглиф *син* [*4*] («наказание») выступает синонимом **син** [**2**] («телесная форма»). Под «именами» (*мин* [*2*]) здесь подразумеваются чиновничьи должности и пожалования, к-рые должны соответствовать «телесной форме» — конкр. содержанию личности и поступков чиновника. Применение иероглифа *син* [*4*] («наказание») сообщает биному *син мин* дополнит. значение «наказания и награды», подразумевающее единство двух сторон «искусства/техники» управления.

По Шэнь Бу-хаю, необходимо, чтобы «чередование имен соответствовало реальности», т.е. термин *син* [*4*] объяснялся через понятие *ши* [*2*] — «реальность», «конкретность». Т.о. станет возможным «указывать [путь] Поднебесной [посредством] недеяния (**у вэй**)»: под «недеянием» здесь подразумевается отсутствие непосредств. администр. активности правителя, к-рый занимается лишь подбором и назначениями чиновников. Для выполнения этой функции он должен скрывать свой интеллект, информированность, владеть рычагами управления, дабы обеспечивать передачу и исполнение его приказов. В «И вэнь чжи», библиографич. разделе **«Хань шу»** («Книга [об эпохе] Хань», I в.), упомянут трактат Шэнь Бу-хая «Шэнь-цзы», ныне утраченный, сохранилась лишь глава «Да ти» («Великое тело»). Отд. высказывания Шэнь Бу-хая содержатся в **«Люй-ши чунь цю»** («Вёсны и осени г-на Люя», III в. до н.э.), «Хань шу», др. древних памятниках и в ряде историч. компендиумов. В XIX в. материалы об учении и жизни Шэнь Бу-хая были собраны и систематизированы кит. учеными Янь Кэ-цзюнем и Ма Го-ханем. В XX в. его трактат реконструировал и перевел на англ. яз. Х. Крил (1974), имеется и его частичн. рус. пер., выполненный В.В. Малявиным (2003).

* Из «Шэнь-цзы» / Пер. В. Сухорукова // Из книг мудрецов. М., 1987; *Шэнь Бухай.* Политические фрагменты // Искусство управления / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М., 2003; *Creel H.G.* Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C. Chic., 1974; ** *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.

А.Г. Юркевич

«ШЭНЬ МЕ ЛУНЬ»

神滅論

«Шэнь ме лунь» — «Суждения об уничтожимости духа». Трактат философа-материалиста **Фань Чжэня** (V — нач. VI в.). Создан в кон. 80-х — нач. 90-х гг. V в. Опровергает буд. доктрину посмертного воздаяния и круга перерождений (санскр. сансара, кит. **лунь хуй**), истолкованную кит. мыслителями того времени как идея «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**). Трактат вызвал широкий резонанс среди сторонников **буддизма** и его противников, приведя к двум массовым дискуссиям. Первая состоялась предположительно при дворе цзинлинского князя Цзы-ляна (**Цзинлин Цзы-лян**) на рубеже 80–90-х гг. V в. Вторая была организована в 508–509 по распоряжению **Лян У-ди** — государя дин. Лян (502–557). Текст «Шэнь ме лунь» сохранился в офиц. жизнеописаниях Фань Чжэня из «Лян шу» («Книга [об эпохе] Лян») и «Нань ши» («История южных [династий]»), а также в буд. антологии нач. VI в. «Хун мин цзи» («Собрание [сочинений], светоч [истины] распространяющих», цз. 9). В первых двух памятниках он дается в форме диалога между «гостем» (*кэ* [*2*]) и «хозяином» (*чжу* [*1*]), состоит из их вопросов (*вэнь юэ*) и ответов (*да юэ*). В антологии к ним добавлены «реплики-возражения» (*нань юэ*), представляющие собой, судя по комментарию, запись выступлений оппонентов Фань Чжэня, сделанных в ходе дискуссии.

М.Е. Кравцова

Интерес к плохо сохранившемуся (4 эссе объемом менее 4 тыс. иероглифов) творчеству Фань Чжэня возобновился в КНР и возник в СССР в 50-е гг. XX в. в связи с официально мотивированными поисками истоков материалистич. традиции в истории кит. философии. В этом идеологич. контексте Жэнь Цзи-юй опубликовал в 1957 перевод «Шэнь ме лунь» на совр. кит. яз., а в СССР почти синхронно появились два перевода на рус. яз.: А.А. Петрова (1955) и Я.Б. Радуль-Затуловского (1957). На Западе изданы его переводы на нем. (S. Balazs, 1932), англ. (É. Balazs, H.M. wright, 1964; Liu Ming-wood, 1987) и частично на франц. яз. (P. Magnin, 1979).

* *Жэнь Цзи-юй.* Фань Чжэнь Шэнь ме лунь цзинь и («Суждения об уничтожимости духа» с совр. переводом). Ханчжоу, 1957; Чжунго чжэсюэ цзыляо сюаньцзи. Вэй Цзинь Суй Тан бу (Избр. материалы по истории кит. философии. Раздел [эпох] Вэй, Цзинь, Суй, Тан). Кн. 2. Пекин, 1990, с. 633–644; Трактат Фань Чжэня «О смертности духа» / Пер. А.А. Петрова, предисл. Ян Хин-шуна // Вопросы философии. 1955, № 6, с. 144–148; *Радуль-Затуловский Я.Б.* Великий китайский атеист Фань Чжэнь // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.–Л., 1957, № 1, с. 282–316; *Balazs S.* Der philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus // Sinica. 1932, t. 7, S. 220–234; *Balazs É.* Chinese Civilization and Bureaucracy / Ed. A. Wright, tr. by H.M. Wright. New Haven–London, 1964, p. 255–276; *Magnin P.* La Vie et l'œuvre de Huisi (515–577): Les origins de la secte bouddhique chinoise du Tiantai. P., 1979, p. 146; *Liu Ming-wood.* Fan Chen's "Treatise on the Destructibility of the Spirit" and its Buddhist Critics // PEW. 1987, vol. 37, № 4, p. 402–428; ** История китайской философии / Пер. В.С. Таскина. М., 1989, с. 243–258; Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 301–302; *Хоу Вай-лу и др.* Чжунго сысян тун ши (Всеобщая история китайской мысли). Т. 3. Пекин, 1992, с. 373–403; *Чэнь Юань-хуй.* Фань Чжэнь ды у шэнь лунь сысян (Идеи Фань Чжэня в теории уничтожимости духа). Ухань, 1957; *Ши Цзюнь.* Фань Чжэнь // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 2. Цзинань, 1980, с. 443–488.

А.И. Кобзев

ШЭНЬ ЮЭ

沈約

Шэнь Юэ, Шэнь Сю-вэнь. 441, обл. Усин (совр. пров. Чжэцзян), — 513. Политич. деятель, ученый, буд. идеолог и литератор. Выходец из семьи высокопоставленного чиновника. Занимал ответств. посты в администр. аппарате дин. Южн. Ци (479–501) и Лян (502–557). Его жизнеописание (*чжуань*) содержится в «Лян шу» («Книга [об эпохе] Лян»; рус. пер.: М.Е. Кравцова, 1992). Создатель ряда историч. сочинений, прежде всего «Книги [об эпохе] Сун» («Сун шу»), вошедшей в число 24 офиц. династийных историй Китая, а также впоследствии утраченной «Книги [об эпохе] Цзинь» («Цзинь шу»). Основоположник теории стихосложения, выделивший в кит. языке четыре тона. На рус. яз. переведено ок. 40 его стихотворений (Л.Е. Бежиным/Бадылкиным, М.Е. Кравцовой, В. Роговым). В лит. творчестве Шэнь Юэ прослеживается влияние школ **даосизма — шанцин-пай** и **чжэнъи-дао** (членство в последней было традицией клана Шэнь). Шэнь Юэ являет собой характерный для 2-й пол. эпохи Лю-чао («Шесть династий», III–VI вв.) пример идеолога **буддизма** из числа его мирских последователей, выразителя духовных чаяний значит. части социальной элиты. Его соч. представлены в буд. антологии VII в. «Гуан Хун мин цзи» («Расширенное „Собрание [сочинений], светоч [истины] распространяющих“»). Гл. из них — «Смысл [соотношения] телесной формы и духа» («Син шэнь и»), «Смысл неуничтожимости духа» («Шэнь бу ме и»), «Смысл возражений „Суждениям об уничтожимости духа“ Фань Чжэня» («Нань Фань Чжэнь шэнь ме и»), коммент. к материалам полемики вокруг трактата философа-материалиста **Фань Чжэня** (V — нач. VI в.) «Суждения об уничтожимости духа» (**«Шэнь ме лунь»**). Будучи осн. оппонентом Фань Чжэня, Шэнь Юэ полностью отвергал тезис о субстанциальном единстве «телесной формы» (**син [2]**) и «духа» (**шэнь [1]**), отстаивая идею «неуничтожимости духа» (**шэнь бу ме**).

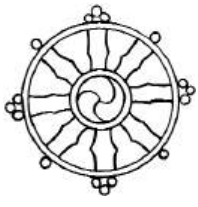
* *Шэнь Юэ.* Сун шу. Т. 1–8. Пекин, 1974; *Кравцова М.Е.* Хрестоматия по литературе Китая. СПб., 2004, с. 206–211; ** *Бадылкин Л.Е.* О Шэнь Юэ (441–513) и его литературных взглядах // ТПИЛДВ. М., 1977; *Кравцова М. «*Жизнеописания» — «Ле чжуань» — художественная история или историческая проза? // Петербургское востоковедение. Вып. 1. 1992; *она же.* Поэзия вечного просветления. СПб., 2001, с. 9–56, 224–229; *Михайлова М.Е.* Поэтический мир Шэнь Юэ // ТПИЛДВ. Тезисы конф. М., 1976; *Жэнь Цзи-юй.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1979; *Ch'en K.* Antibuddhist Propaganda during the Nan-chao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952, vol. 15.

М.Е. Кравцова

Эклектиков-энциклопедистов школа *см.* **Цза-цзя**

ЭР ДИ

二諦



Эр ди — «две истины», «двойственная истина». Учение, разработанное в инд. брахманизме, джайнизме, **буддизме** и в дальнейшем получившее широкое распространение в кит. и тибетском буддизме. В абхидхармических текстах (см. **Апитань**) прослеживается с III в. до н.э., в сутрах праджняпарамитского цикла — с I–II вв. По-видимому, восходит к идее раннего буддизма, согласно к-рой нек-рые высказывания Будды были рассчитаны на учеников, способных к непосредств. восприятию истины, другие же — на тех, кому следовало объяснять Дхарму (см. **Фа [1], разд. 2**) иносказательно. Впоследствии нашло отражение в герменевтич. концепции разделения всех сутр на два вида — «окончательного значения» (санскр. нитартха) и «требующие истолкования» (санскр. нейартха). Большой вклад в разработку этой классификации внесли буд. махаянские мыслители Асанга (IV в.), Чандракирти (VII в.), Ратнакарашанти (XI в.).

Теория «двух истин» стала одной из осн. в философии мадхьямики. Была сформулирована в соч. ее основателя Нагарджуны (ок. II в.) и его последователя Арьядевы. Две истины включают: 1) относит. истину (санскр. самврити-сатья, кит. *су ди*, *ши ди* — «условная, мирская истина»); 2) абс. истину (санскр.

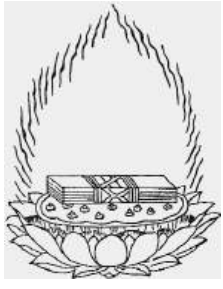
парамартха-сатья, кит. *чжэнь ди, ди и и ди* — «подлинная истина», «истина первого значения»). Относит. истина выражается посредством слов и письменных знаков, детерминирована законом причинно-зависимого возникновения (санскр. пратитья-самутпада, кит. *юань ци*), фиксирует реальность в застывших фрагментарных формах. Абс. истина соответствует нирваническому состоянию сознания, содержание к-рого не имеет субъектно-объектного различения и не может быть вербализовано. Постигается сугубо индивидуально при помощи высшей мудрости (санскр. праджня, кит. *божэ*). Ее содержание неотделимо от психич. состояния конкретного индивида и не может быть передано от одного человека другому. Две истины не изолированы друг от друга, а выступают в единстве: постижение абс. истины невозможно без истины относительной, к-рая готовит сознание верующего к ее принятию. В то же время без абс. истины не может быть истины относительной. Согласно трактату «Мула-мадхьямика-карики» («Чжун [гуань] лунь» — «Коренные строфы о срединном [ви́дении]») Нагарджуны, «все будды опирались на две истины, чтобы проповедовать Дхарму всем рожденным: первую — условную, мирскую истину, вторую — истину первого значения. Если люди не смогут познать различия между двумя истинами, тогда при [помощи] глубокой буд. дхармы не познать смысла подлинной реальности. Если не опираться на условную истину, не достичь [истины] первого значения, без достижения [истины] первого значения не достичь нирваны» (гл. 24, строфы 8–10). Принцип единства двух истин вытекает из доктрины тождества нирваны (**непань**) и сансары (**лунь хуй**), разработанной в буддизме махаяны и получившей широкое распространение в дальневост. буддизме.

В Китае теория «двух истин» стала основой взглядов последователей школы **саньлунь-цзун**. **Цзи-цзан** (VI–VII вв.), гл. систематизатор учения *саньлунь*, в своем произведении «Эр ди и» («Смысл двух истин») развил положения этой доктрины и выдвинул теорию «трех видов двух истин» (*сань чжун эр ди*), основанную на применении метода «чатушкотика» — буд. логической тетралеммы.

Мирская истина первого вида подразумевает, что дхармы существуют, «наличны» (*ю* [*Л*]), подлинная же истина первого вида полагает дхармы не существующими, «отсутствующими» (*у* [*Л*]; см. **Ю–у**). Однако оба утверждения — и о существовании дхарм и об их несуществовании — приводят к возникновению «изъяна односторонности», в то время как истина должна лежать на «срединном пути» (санскр. мадхьяма-пратипад, кит. **чжун дао**), быть недвойственной. Введение тезиса о разных видах двух истин является попыткой логически выстроить «срединный путь» между противоположностями. Так, согласно мирской истине второго вида утверждается, что дхармы одновременно «наличны и отсутствуют» (*ю–у*). Отрицание этого положения является абс. истиной. Мирская истина третьего вида объединяет в себе мирскую и подлинную истины второго вида, «двойственность» и «недвойственность». Отрицание «двойственности» и «недвойственности» — абс. истина.

В теории «трех видов двух истин» прослеживаются следующие закономерности: 1) то, что утверждается в относит. истине, отрицается в абс.; 2) относит. и абс. истины предыдущего вида являются относит. истиной на новом этапе, а ее отрицание — абс. истиной. Первый вид двух истин соотносился Цзи-цзаном с их пониманием в традиции Абхидхармы (кит. Апитань — «Высшее учение»), второй вид — с традицией «Сатьясиддхи-шастры» (кит. «Чэн ши лунь» — «Суждения о достижении истинного»), третий вид — с традицией «Дашабхумика-сутра-шастры» (кит. «[Ши] ди [цзин] лунь» — «Суждения о [Сутре десяти] земель») и «Махаяна-сампариграха-шастры» («Шэ [да шэн] лунь» — «Суждения о понимании [махаяны]»). Последователи этих традиций образовывали секты, к-рые имели довольно широкое распространение в Китае в V–VII вв.

В своем соч. «Да шэн сюань лунь» («Суждения о сокровенном в махаяне») Цзи-цзан вводил четвертый вид двух истин. Мирская и подлинная истины третьего вида — мирская истина четвертого вида, а их отрицание — подлинная истина четвертого вида.



В школе **тяньтай-цзун** на основе теории «двух истин» Нагарджуны была выдвинута теория «гармонич. единства трех истин» (**сань ди юань жун**) — истины пустоты, относительной истины и срединной истины.

* *Цзи-цзан*. Да шэн сюань лунь (Суждения о сокровенном в махаяне) // Чжунго фо-цзяо сысян цзыляо сюаньбянь (Избранные материалы по идеологии китайского буддизма). Т. 2, ч. 1. Пекин, 1983; *он же*. Эр ди и (Смысл двух истин) // Там же; ** *Анашина М.В.* Учение о двойственной истине в школе саньлунь // Вестник философского общества. М., 2005, № 1 (33); Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993; Буддийский взгляд на мир / Ред., сост. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб., 1994; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1987; *Лепехова Е.С.* Проблема «двух истин» в школах санрон и дзёдзицу // Материалы науч. конф. «Цыбиковские чтения 7». Улан-Удэ, 1998; *Шохин В.К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; *Фан Ли-тянь*. Фо-цзяо чжэсюэ (Буддийская философия). Пекин, 1986; *Хань Тин-цзе*. Цзи-цзан сань лунь сюань и цзяо ши (Комментарии к соч. Цзи-цзана «Сокровенный смысл трех шастр»). Пекин, 1987; *Sprung M.* (ed.). The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta. Boston, 1973; *Streng F.* The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy // Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1971, vol. 1, № 3; *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956.

М.В. Анашина

Эр Чэн — братья Чэн *см.* **Чэн И; Чэн Хао**

ЮЙ ЧЖОУ

宇宙

Юй чжоу — «пространство–время», «Вселенная», «космос», «универсум». Категория кит. философии и культуры, выражающая идею единства пространства и времени как атрибутов Вселенной, а также ее субстанциальности и структурной упорядоченности. Осн. совр. значение слова *юй чжоу* — «космос». Этимологически восходит к обозначению двух перпендикулярных балок в основании кровли. У **Чжуан-цзы** (IV–III вв. до н.э.) толкования понятий *юй* и *чжоу* сопряжены с пониманием **дао** как пространственно-временной сущности. Словом *юй* им выражена пространств. беспредельность («[то, что] имеет реальность, но не пребывает в [конкретном] месте»), а *чжоу* — временна́я безграничность («[то, что] имеет протяженность, но не имеет корня и верхушки», т.е. конца и начала) («Чжуан-цзы», гл. 23). В «канонич.» (*цзин* [*1*]; см. **Цзин–вэй**) части «**Мо-цзы**» (V–III вв. до н.э.) слово *юй* выступает обобщающим назв. пространства как «[совокупности] всех различных местоположений» (гл. «Цзин шан»). Категория, сопоставимая с выражением пространственно-временного континуума, впервые представлена в «Мо-цзы» словосочетанием *юй ту цзю* («длительность последования в пространстве»), где «последование в пространстве» (*юй ту*) подразумевает последовательные физич. перемещения, события-движения, а «длительность» (*цзю*) — протяженность последовательной смены событий-движений во времени (гл. «Цзин шо ся»).

В «**Гуань-цзы**» (IV–III вв. до н.э.) субстанциальная «заполненность» и упорядоченность универсума подчеркивается определением пространства и времени словосочетанием *чжоу хэ* («время и [пространств.] соединенность»), в к-ром иероглиф *хэ* [*3*] («соединение, совпадение») подразумевает «шесть соединений» (*лю хэ*) — формулу взаимной скоординированности превращений (*хуа*) мировых субстанций в пространстве («четыре стороны света, верх и низ»). Понятие *чжоу хэ* здесь определяется как некая «сеть», улавливающая Небо и Землю (см. **Сань цай**), к-рые, в свою очередь, являются «сетью» для «тьмы вещей» (*вань у*; см. **У [3]**).

Термин *юй чжоу* интегрировал смысловые оттенки синонимичных ему предшествовавших понятий. Он стал применяться в филос. контексте начиная

с **«Хуайнань-цзы»** (II в. до н.э.), где *юй* [*2*] прямо определено как «четыре стороны света, верх и низ», а *чжоу* — как «минувшая древность и приходящая современность» (XI, 12). Там же *юй чжоу* соотнесено с идеей единотелесности Вселенной: Небо и Земля, а также *юй чжоу* сравниваются с «телом одного человека» (VII, 115). Выраженная в этом сравнении идея гомоморфизма макро- и микрокосма стала определяющей в традиц. кит. философии и науке.

** *Еремеев В.Е.* О древнекитайской пространственно-временной модели мира // XX НК ОГК. Ч. 1. М., 1989; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и китайская классическая философия. М., 1983, с. 162–163; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 304–306, указ.; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 33.

А.Г. Юркевич

Ю–У

有無

Ю–у — «наличие/бытие» — «отсутствие/небытие». Антонимичная пара основополагающих категорий китайской философии, функционально аналогичная европ. оппозиции «бытие–небытие», но включающая в себя более узкие понятия — наличного и неналичного бытия. Этимологич. значения *ю* [*1*] — «правая рука, держащая мясо», *у* [*1*] — «танцор с перьями в руках», лексические — соответственно «иметь» и «не иметь», относящиеся к сфере обладания, а не бытия. *Ю* [*1*] — совокупность всех имеющихся в мире предметов и явлений, включая человеч. дела (*ши* [3]). Поэтому *ю* [*1*] может квалифицироваться как «десять тысяч наличий» (*вань ю*), что синонимично «десяти тысячам вещей» (*вань у*) как всеохватному множеству. Термину *ю* [*1*] присущ ценностный смысл — «имущество, достояние, богатство, собственность, ценность» (ср. франц. avoir), — отражающий аксиологичность и прагматичность кит. философии, доходящую до самого высокого онтологич. уровня. *У* [*1*] — не имеющая конкретных веществ. форм подоснова мироздания, сходная с платоновско-аристотелевской первоматерией. В качестве филос. категорий *ю* [*1*] и *у* [*1*] впервые появились в каноне **даосизма «Дао дэ цзин»** (IV в. до н.э.), где, однако, их взаимосвязь представлена противоречиво: «Десять тысяч вещей (*вань у*; см. **У [3]**) Поднебесной рождаются из имеющегося (*ю* [*1*]), имеющееся рождается из отсутствующего (*у* [*1*])»; «Имеющееся и отсутствующее рождают друг друга».

У **Чжуан-цзы** с помощью итерации этих терминов произведено различение уровней реальности: «Имеется имеющееся (*ю ю*). Имеется отсутствующее (*ю у*). Имеется еще не начавшее иметь отсутствие. Имеется еще не начавшее иметься в качестве еще не начавшего иметь отсутствие» («Чжуан-цзы», гл. 2). Использование кит. философами таких сочетаний, как «наличие наличия» (*ю ю*), «наличие отсутствия» (*ю у*), «отсутствие наличия» (*у ю*) и «отсутствие отсутствия» (*у у*), свидетельствует о том, что понятия *ю* [*1*] и *у* [*1*] не находятся друг с другом в отношении противоречия, подобно «бытию» и «небытию».

Видимо, в связи с проникновением в Китай **буддизма** соотношение *ю–у* стало центр. проблемой «учения о таинственном/сокровенном» (**сюань-сюэ**). В его рамках **Ван Би** (III в.) объявлял *у* [*1*] «корнем» (*бэнь*) и «сущностью» (*ти* [*1*]; см. **Ти–юн**) всего сущего, отождествляя таким образом с **дао**, а Пэй Вэй (III в.) в соч. «Чун ю лунь» («Суждения о почитании наличия/бытия») опровергал данную точку зрения, доказывая, что *ю* [*1*] — это самородная сущность, по отношению к которой *у* [*1*] выступает лишь как отсутствие или недостача, что поддерживал **Го Сян** (252–312), отрицавший возможность «рождения имеющегося из отсутствующего», впервые осознав, что это может быть понято как однократный акт, т.е. «творение из ничего». В кит. буддизме категория *ю* [*1*] была использована для определения чувственной реальности, противоположной «пустоте» (**кун [1]**).

* Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973, указ.; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, указ.; ** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983,

с. 99–107; *он же.* Учение о символах и числах в китайской классической литературе. М., 1994, с. 214–227; *Феоктистов В.Ф.* Был ли Ван Би идеалистом? Еще раз о категориях «ю» и «у» // VIII Всерос. конф. «Философии Восточно-Азиатского региона и совр. цивилизация». М., 2002, с. 13–26; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб, 1998; *Гао Чжэнь-нун.* Кун юй ю (Пустота-шунья и наличие/бытие) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1981, № 4; *Гэ Жун-цзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987, с. 99–129; *Сыма Вэнь.* Ю юй у («Ю» и «у») // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1984, № 4; *Graham A.C.* "Being" in Western Philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy // Asia Major. 1959, vol. 7, № 1–2.

А.И. Кобзев

ЯН СЮН

揚雄

Ян Сюн, Ян Цзы-юнь. 53 до н.э., Чэнду обл. Шу (совр. пров. Сычуань), — 18 н.э. Философ, литератор, поэт, филолог. При императоре Чэн-ди (32–7 до н.э.) был цензором имп. совета. В период правления узурпатора Ван Мана (9–23 н.э.) занимался редактированием книг в придворной Палате небесных благодеяний (Тяньлугэ). Дослужился до сановного титула *да фу*. Его биография изложена в «Хань шу» («Книга [об эпохе] Хань», цз. 87; англ. пер.: D.R. Knechtges, 1982). Осн. филос. соч. — «Тай сюань [цзин]» («[Канон] Великого сокровенного/Великой тайны»; англ. пер.: D. Walters, 1987; M. Nylan, 1993; рус. пер.: Д. Уолтерс/А. Костенко, 2002; пер. фрагментов: Ю.К. Щуцкий, 1960; Е.П. Синицын, 1990), созданное в подражание **«Чжоу и»**, и «Фа янь» («Законные слова»; нем. пер.: E. von Zach, 1939; франц.: B. Belpair, 1960; рус. пер. фрагментов: Е.П. Синицын, 1990), созданное в подражание **«Лунь юю»**. Филос. и этич. взгляды Ян Сюна выражены также в поэтич. произведениях, гл. обр. в одическом жанре *фу*, носящих морализирующий характер и адресованных государю: «Фань Ли сао» («Опровержение „Скорби отрешенного" [Цюй Юаня]»), «Гань цюань фу» («Ода [дворцу] Сладкого источника»), «Хэ дун фу» («Ода [местности] к востоку от [Желтой] реки»), «Си ле фу» («Ода занятиям охотой»), «Чан ян фу» («Ода [дворцу] Высокого тополя») и др. Филологич. труд, приписываемый Ян Сюну, первый в Китае диалектный словарь-тезаурус «Фан янь» («Местные слова»), является одним из важнейших источников по языковой ситуации в Китае эпохи Зап. Хань (кон. III — I в. до н.э.). В нем все слова сгруппированы по смыслу, как и в первом толковом словаре «Эр я» («Приближение к классике», III–II вв. до н.э.), включенном в собрание конф. классики **«Ши сань цзин»** («Тринадцатиканоние») в эпоху Сун (X–XIII вв.) при формировании **неоконфуцианства**. Первоначальное собр. произв. Ян Сюна было утеряно, а в эпоху Мин (XIV–XVII вв.) составлено «Ян Цзы-юнь цзи» («Собр. [произв.] Ян Цзы-юня»); в знаменитую литерат. антологию Янь Кэ-цзюня (кон. XVIII — XIX в.) «Цюань шан гу сань дай Цинь Хань Сань-го Лю-чао вэнь» («Полн. [собр.] письмен глубокой древности, Трех эпох, Цинь, Хань, Троецарствия и Шести династий») вошли сочинения Ян Сюна объемом в четыре цзюаня («свитка»).

Источником мира вещей Ян Сюн считал «сокровенное/таинственное» (*сюань*), присутствующее в их «десяти тысячах родов» (*вань лэй*), но не обладающее видимой «формой» (**син [2]**), «уловляющее [силы] **инь–ян** и тем самым производящее пневму» (**ци [1]**)». «Пневмы» *инь–ян*, «то разделяясь, то сливаясь, уготавливают Небо и Землю» («Тай сюань [цзин]», гл. «Цинь» — «Уловление»). Последние, «вступая в связь», рождают «десять тысяч вещей» (*вань у*; см. **У [3]**) («Фа янь», цз. 3 «Сю шэнь» — «Самосовершенствование»). Задача человеч. познания, по Ян Сюну, не преображение природы, а «подражание» (*ни*) трем упорядочивающим началам космоса — Небу (**тянь [1]**), Земле и человеку (см. **Сань цай**) в их идеальных значениях.

Такого рода «подражание» тождественно «почитанию небесных циклов» (*цзунь тянь чжи чоу*), к-рые он вычислял по модулю метонова цикла (19-летний

чжан [*1*], 76-летний *поу*, 513-летний *хуй* [*2*], 1539-летний *тун* [*2*]), и одновременно — «контролю за небесной изначальностью» (*доу и чжи тянь юань*) («Тай сюань [цзин]», гл. «Доу» — «Овладение»), т.е. естеств. следованию глубинным природным закономерностям. Для их отображения Ян Сюн предлагал вместо 64 гексаграмм (**гуа [2]**) «Чжоу и» систему из 81 тетраграммы (*шоу* — букв. «голова»), для начертания к-рых применены черты трех видов (*сань мо*) — целые, единожды и дважды прерванные в четырех позициях (*сы чун*), считываемых противоположно позициям (*вэй*) *гуа* [*2*] «Чжоу и» сверху вниз и называемых соответственно *фан* («страна»), *чжоу* [*2*] («область»), *бу* [*2*] («район»), *цзя* [*2*] («семья»). Последовательность тетраграмм в «Каноне Великой тайны» подчинена единому алгоритму, аналогом к-рого является алгоритм последовательности *гуа* [*2*], приписываемой Фу-си. При перекодировке в числа троичной арифметики последовательность тетраграмм образует ряд чисел от 80 до 0. Подобно «афоризмам» (*цы*) «Чжоу и», сопровождающие каждую тетраграмму 9 строф составляют в сумме 729, что символизирует общее кол-во полусуток (дней и ночей, тождественных паре *инь–ян*) в году, как и число всех черт (*яо*) «Чжоу и» (6×64=384) — кол-во суток в «полном» году со вставным (эмболисмическим) месяцем. Однако система Ян Сюна, несмотря на свою филигранную выверенность и даже возможную укорененность в древнейшей гадательной практике эпохи Шан-Инь (2-я пол. II тыс. до н.э.), что показали совр. археологич. открытия, не одолела в конкурентной борьбе систему *гуа* [*2*] и сколь-либо сопоставимого распространения не получила (см. **Сяншучжи-сюэ**). Видимо, это прежде всего было обусловлено причастностью ее автора к заслужившей крайне негативные оценки в традиц. историографии деятельности Ван Мана, ревностным сподвижником к-рого он был. Впрочем в XI в. «Тай сюань цзин» прокомментировал знаменитый гос. деятель и ученый, член **Ханьлинь академии** и предтеча неоконфуцианства **Сыма Гуан**, установивший координацию между 81 тетраграммой и 60 гексаграммами, использовав 39 гексаграмм по одному разу и 21 — по два. Его комментарий вошел в состав классич. библиотеки «Сы бу бэй яо» («Главное в полноте четырех разделов», Шанхай, 1936).

Ян Сюн выделял два противоположных аспекта процесса мировых трансформаций — «причинность/преемственность» (*инь* [*2*]) и «сменяемость» (*гэ* [*1*]) («Фа янь», цз. 4 «Вэнь дао» — «Вопрошание о Пути-дао»). «Естественный Путь-**дао**» (*цзы жань чжи дао*) всего живого видел в его конечности (цз. 12 «Цзюнь цзы» — «Совершенный муж»), отрицал возможность вечной жизни (см. **Сянь-сюэ**). Рассматривал человеч. «природу» (**син [1]**) как «смешение (*хунь*; см. **Хунь дунь**) добра и зла»: «совершенствование» (*сю* [*1*]) того или иного начала делает человека добрым либо злым (цз. 3). Ян Сюн акцентировал значение опытного подтверждения в познании (цз. 5 «Вэнь шэнь» — «Вопрошание о духе»; см. **Шэнь [1]**). «Наука/учение» (*сюэ*) предназначена для «совершенствования [индивид.] природы», к-рую составляют «зрение, слух, речь, облик и мышление», — они могут быть либо «правильными» (*чжэн* [*1*]; см. **Чжэн мин**), либо «испорченными» («еретическими» — *се*) (цз. 1 «Сюэ син» — «Воплощение учения в действии»). «Правильность» знания в соответствии с традиц. гносеологич. подходом мыслилась им не субстанциально, а генетически, т.е. определялась в первую очередь не соответствием реальности, а происхождением: «Заниматься изучением — хуже, чем заниматься поиском наставника» (цз. 1). Согласно тому же подходу, в оппозиции «знание–действие» (**чжи–син**) на первое место Ян Сюн ставил действие: «Высшее в учении — его воплощение в действии, уступающее этому — воплощение в слове, уступающее и этому — научение (*цзяо* [*1*]) других» (там же).

* *Чжоу Цзу-мо, У Сяо-лин.* Фан янь цзяо цзянь цзи тун цзянь («Местные слова», сверенные, прокомментированные и [снабженные] общим указателем). Пекин, 1956; *Янь Кэ-цзюнь.* Цюань шан гу сань дай Цинь Хань Сань-го Лю-чао вэнь (Полн. [собр.] письмен глубокой древности, Трех эпох, Цинь, Хань, Троецарствия и Шести династий).

Кн. 1–4. Пекин, 1958; *Цянь И.* Фан янь цзянь шу («Местные слова» с пояснениями и толкованиями). Шанхай, 1984; *Чжэн Вань-гэн.* Тай сюань цзин цзяо ши («Канон Великой тайны», сверенный и растолкованный). Пекин, 1989; Тай сюань цзин (Канон Великой тайны) / Комм. Фань Ван. Шанхай, 1990; *Ван Жун-бао, Чэнь Чжун-тянь.* Фа янь и шу («Законные слова» со смысловым комментарием). Кн. 1–2. Пекин, 1991; *Линь Чжэнь-ай.* Ян Сюн цзи цзяо чжу (Собр. [соч.] Ян Сюна, сверенное и прокомментированное). Чэнду, 2001; Ян-цзы Фа янь и чжу («Законные слова» учителя Яна с переводом и комментарием). Харбин, 2003; *Ян Сюн.* Фа янь. Гл. 1, 3–5, 12. Тай сюань цзин (фрагменты) / Вступ. ст. и пер. Е.П. Синицына // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; *Уолтерс Д.* «Книга Великой Тайны»: забытое дополнение к «Книге Перемен» / Пер. с англ. Киев, 2002; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., L., 1963, p. 289–291; Yang Hsiung`s *Fayen*: Wörter strenger Ermahung / Übers. E. von Zach. S. F., 1976; Le Catechisme philosophique du Yang-Hiong-tsé / Tr. B. Belpair. Brux., 1960; *Walters D.* (tr.). The Alternative I Ching. Wellingborough, 1987; *Yang Hsiung.* The Canon of Supreme Mystery / Tr. and ed. by M. Nylan. Albany (N.Y.), 1993; ** *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, указ.; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, указ.; *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993, указ.; *Фэй Цзин.* Тай сюань юй Чжоу и чжи бицзяо яньцзю (Сравнительное исследование «Великой тайны» и «Чжоу и») // Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи (Сборник исследовательских статей по «Чжоу и»). Вып. 3. Пекин, 1990, с. 527–541; *Knehtges D.R.* The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B.C. – A.D. 18). Camb., 1976; *idem.* The Han shu Biography of Yang Hsiung (53 B.C. – A.D. 18). Phoenix, 1982; *Zach E. von.* Zur Verteidigung des chinesischen Philosophen Yang Hsiung // Monumenta Serica. 1935–1936, I, S. 186–191; *Ziporyn B.A.* Spatio-Temporal Order in Yang Xiong's Taixuanjing // Early Medieval China. 1995–1996, vol. 2.

А.И.Кобзев, Ли Си

ЯН ЧЖУ

楊朱

Ян Чжу, Ян Цзы-цзюй, Ян Шэн. Даты жизни: между 440–334 до н.э. Уроженец царства Вэй. Философ, представитель раннего **даосизма**. Сведений о его жизни сохранилось крайне мало. Происходил предположительно из бедной крестьянской семьи. Много путешествовал по древнекит. царствам, имел большое количество сторонников и учеников. Соч. не оставил (или они утеряны). Сведения о его взглядах и фрагменты суждений приводятся в памятниках IV–II вв. до н.э. — у **Мэн-цзы**, **Чжуан-цзы**, в **«Хань Фэй-цзы»**, **«Люй-ши чунь цю»** и **«Хуайнань-цзы»**. В **«Ле-цзы»** содержится компактная гл. 7 «Ян Чжу», в к-рой приводятся беседы и рассуждения философа. По поводу ее аутентичности существуют различные т.зр., однако большинство отечеств. ученых считает ее интерполяцией в текст «Ле-цзы», к-рая была составлена его учениками после смерти учителя в IV–III вв. до н.э. и содержит достоверные сведения о его взглядах.

Ян Чжу вошел в историю кит. философии как блестящий полемист, философ-атеист, «вольнодумец», непримиримый противник **конфуцианства**, проповедовавший «естеств.» развитие человека, не стесненное социальными, этич. или политич. рамками. Основу филос. взглядов Ян Чжу составляет идея «естеств. бытия» человека. Человек — неотъемлемый элемент природы, ее продукт, отличающийся от прочих «вещей» **(у [3])** лишь разумом: «Человек

подобен Небу (**тянь [1]**) и Земле... Человек является самым разумным [среди всех существ], наделенных жизнью... Поэтому он согласно своей природе полагается на разум, а не опирается на силу». Восприятие мира через органы чувств определяет отношение человека к внеш. миру. Подавлять это естеств. восприятие мира вещей — значит подавлять «природу человека».

Ян Чжу первым из кит. мыслителей отверг существование целенаправленной «воли Неба». Человек живет и умирает в силу «естеств. необходимости», к-рую он называет «судьбой/предопределением» (м**ин [1]**). Человек смертен, его жизнь конечна. «То, что делает все вещи разными, — это жизнь, то, что делает их одинаковыми, — это смерть... В смерти существует тождество — это тождество смрада и разложения, исчезновения и уничтожения... При жизни это [совершенномудрые] Яо и Шунь (см. **Шэн [1]**), после смерти это — разложившиеся кости... Поэтому следует наслаждаться, пока живы». Призыв к «наслаждению жизнью» — второй принципиальный тезис учения Ян Чжу. По поводу его конкр. содержания исследователи расходятся во мнениях. Наиболее часто Ян Чжу обвиняется в крайнем индивидуализме и гедонизме. Конф. традиция приписывает ему высказывание: «Я не вырвал бы и волоска, чтобы принести пользу Поднебесной». Это обвинение первым бросил конфуцианец Мэн-цзы, соединив с инвективой другой популярной «крайности» — асоциального альтруизма **Мо-цзы**. Сопротивляясь распространению подобного радикализма, Мэн-цзы, видимо, намеренно исказил смысл слов Ян Чжу. Последний в беседе, приведенной в «Ле-цзы», говорит о подобном высказывании легендарного персонажа Бочэн Цзы-гао, к-рое он в принципе одобряет и поясняет свою позицию след. обр.: «Люди древности не соглашались вырвать у себя даже один волосок для пользы Поднебесной, но они и не брали всего что только можно от Поднебесной для себя лично. Никто из людей не лишался ни единого волоска; никто не приносил пользу Поднебесной, а она между тем пребывала в состоянии порядка... Миру, безусловно, не помочь одним волоском». Т.о., речь у Ян Чжу идет не о теории «всё для себя» (см. **Вэй [1]**), а о бессмысленности мелких жертв, к-рые не изменят положения дел в Поднебесной.

Обвинение Ян Чжу в крайнем гедонизме также представляется преувеличением. Философ призывал лишь к наслаждению радостью жизни, имея в виду, что после смерти наступает «безразличие». Но и тут он выступал против крайностей: «И красотой [женщин], и вкусом [пищи] нельзя [наслаждаться] постоянно: приедаются; звуками и красками нельзя развлекаться постоянно: пресыщаешься». Бесполезной считал Ян Чжу и жажду славы, поскольку «истинное не обладает славой, а обладающее славой не обладает истиной». Приводя в пример «людей глубокой древности», он говорил, что они, зная, что «в жизнь постепенно приходят, а в смерть постепенно уходят, действовали, подчиняясь [порывам своего] сердца, а не шли против своих естеств. страстей».

Исходя из своей концепции «разумного, естеств. наслаждения жизнью», Ян Чжу считал бесполезной деятельность «совершенномудрых» правителей древности и самого **Конфуция**, у к-рых при жизни «не было ни одного радостного дня», а посмертная слава им была уже не нужна. Учение Ян Чжу было предано анафеме конф. ортодоксами, а глава «Ян Чжу» объявлена поздней подделкой. Взгляды Ян Чжу оказали заметное влияние на последующее развитие материалистич. тенденций кит. философии. Имеются переводы «Ян Чжу» (в составе памятника «Ле-цзы») на англ. (A.C. Graham, 1960) и рус. яз. (Л.Д. Позднеева, 1967; С. Кучера, 1972; В.В. Малявин, 1995).

* *Позднеева Л.Д.* Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967; Ян Чжу / Пер. С. Кучеры // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 213–224; Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995, с. 362–376; The Book of the Liehtzu / Tr. by A.C. Graham. L., 1960;
** *Быков Ф.С.* Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 120–138; *Петров А.А.* Ян Чжу — вольнодумец Древнего Китая // Советское востоковедение. М.–Л., 1940; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем

Китае. М., 1984, с. 90–101; *Forke A.* Young Chu's Garden of Pleasure. L., 1912; *Graham A.C.* The Dialogue between Yang Yu and Chuantzy // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1959, vol. 22/2.
См. также лит-ру к ст.: **«Ле-цзы»**.

В.Ф. Феоктистов

ЯНЬ ФУ

嚴復

Янь Фу, Янь Ю-лин, Янь Цзи-дао, псевдоним последних лет — Юй-е Лаожэнь (Старец, Изживающий Дикость). 08.01.1854, уезд Хоугуань, пров. Фуцзянь, — 27.10.1921, Фучжоу. Философ, знаменитый переводчик зап. классики, обществ. деятель, идеолог реформаторства, первым адекватно ознакомивший соотечественников с достижениями зап. наук в понимании об-ва и гос-ва. Родился в семье потомств. сельского врача, к-рый умер в 1866, что вынудило Янь Фу прервать 7-летнее традиц. образование и из-за отсутствия материальных средств поступить на казенный кошт в мореходном училище при Фучжоуской судоверфи, где преподавались естеств. науки и иностр. языки (англ. и франц.). Окончив его в 1871 с отличием, Янь Фу плавал на военных кораблях в Сингапур, Японию, Малайю, Филиппины, а в 1876 был отправлен на учебу в Англию, где через 2,5 года получил высшее технич. образование. Там он познакомился и сошелся в позитивном взгляде на Запад с известным сановником и ученым (имевшим высшую ученую степень *цзинь ши* и написавшим «Ши цзи чжа цзи» — «Заметки об „Исторических записках“» — фундамент. комментарий к историч. шедевру **Сыма Цяня**) Го Сун-тао (1818–1891), к-рый в это же время возглавлял первое кит. посольство в Великобритании (с 1876) и по совместительству — во Франции (с 1878).

По возвращении на родину в 1879 Янь Фу преподавал в Фучжоуском мореходном училище и созданном в Тяньцзине выдающимся политиком и ученым (*цзинь ши*), пропагандистом использования зап. достижений на кит. основе (*чжун ти си юн*; см. **Ти–юн**) Ли Хун-чжаном Бэйянском военно-морском училище, к-рое возглавил в 1890. В 1896 стал руководителем Бюро русского языка, к-рое готовило разноязыких переводчиков. Пытаясь традиц. образом построить карьеру, в период с 1885 по 1893 четырежды участвовал в экзаменах на среднюю ученую степень *цзюй жэнь*, но неизменно терпел неудачу. Потрясенный сокрушительным поражением Китая в войне с Японией (1894–1895) Янь Фу решительно изменил жизненную позицию и активно включился в обществ. деятельность. Первое же публицистич. выступление принесло ему широкую известность. В 1895 в тяньцзиньской газ. он напечатал серию из четырех острых политико-филос. статей: «Лунь ши бянь чжи цзи» («О стремительности перемен в мире»), «Юань цян» («Обращение к источникам могущества», в рус. пер. 1960 — «Источники силы»), «Пи Хань» («Опровержение Хань [Юя]», рус. пер. 1960), «Цзю ван цзюэ лунь» («Окончательное суждение [о путях] спасения от гибели»), в к-рых, порвав с конф. традицией, обратился к «поиску истины на Западе» (выражение Мао Цзэ-дуна).

В своих публицистич. работах Янь Фу первым со всей определенностью выдвинул задачу нац. спасения и выживания, предложив ее решение с позиций социал-дарвинистского эволюционизма. Признавая «гос-во подобным организму», а «политич. мероприятия подобными растениям», Янь Фу стал трактовать жизнь об-ва в категориях борьбы за существование и естеств. отбора. Источником исконной свободы гос-ва и человека считал природу — Небо (**тянь [1]**). Классич. формулу **Мэн-цзы** «народ первостепенно ценен...

правитель — третьестепенен» («Мэн-цзы», VII Б, 14) Янь Фу истолковывал в духе теории «обществ. договора» Ж.-Ж. Руссо, объясняя возникновение пр-ва и аппарата подавления инициативой народа, нуждавшегося в защите, и «существованием зла»: «Правители и чиновники, наказания и войска появились после того, как возникла необходимость защищать народ. Народ стал нуждаться в защите потому, что были насилия, вымогательства и бедствия. Насилия же, вымогательства и бедствия объяснялись тем, что культура не распространялась и не все следовали добру. Т.о., правители существуют потому, что в Поднебесной существует зло; их появление отнюдь не было связано с возникновением в Поднебесной добра» («Пи Хань»). Отношения типа «государь–подданные» порождены суровой необходимостью и отличны от свободного развития Пути-**дао**, но потому они и не вечны. Однако время безгосударственного самоуправления еще не настало не только в Китае, но и в «образцовых» зап. гос-вах, где, по мнению Янь Фу, «из важных вопросов гос. значения семь десятых решает сам народ, а три десятых — пр-во; из последних наиболее важными являются применение наказаний и руководство армией» («Пи Хань»).

Процветание и могущество Запада Янь Фу связывал с принятием и развитием там «общих принципов» (*гун ли*; см. **Гун [1]**; **Ли [1]**) равенства, свободы, народного суверенитета и демократии. Но «одними политич. мерами... нельзя добиться успеха в управлении [гос-вом]», ибо «бедность и богатство, сила и слабость, порядок и смуты в гос-ве определяются физич. (*ли* [*4*]), умственными (**чжи [1]**) и нравств. качествами (**дэ [1]**) его народа. Лишь только тогда, когда эти три качества налицо, можно строить на них правильные политику и законодательство» («Юань цян»). «Поэтому ныне политика должна быть направлена на достижение трех гл. целей (*дуань*): развитие физич. сил народа, просветление его ума и обновление его морали» («Юань цян»). Поднять же моральное кач-во китайцев, по Янь Фу, могло лишь пробуждение любви к родине. На вопрос, как этого добиться, он отвечал: «Нужно учредить в столице парламент и повелеть по всей Поднебесной провести публичные выборы правителей уездов и областей» («Юань цян»).

Для пропаганды своих взглядов он в 1897 основал в Тяньцзине газ. «Го вэнь бао» («Вестник оглашаемого в стране»), выступавшую в поддержку реформат. движения, экономич. теорий свободной конкуренции, за конституционную монархию. После «ста дней реформ» и поражения реформаторов в 1898 газета была закрыта. Сам он в краткий период торжества реформаторов активных действий не совершал, хотя и удостоился аудиенции у императора Дэ-цзуна. Впоследствии (1900–1911) Янь Фу занимал руководящие посты в системе просвещения, был директором высшего пед. училища в Аньцине (пров. Аньхуй). В 1909 получил высшую ученую степень *цзинь ши*, в 1911 — звание штабного офицера военно-морских сил 1-го ранга. В 1905 в Лондоне встретился с **Сунь Ят-сеном**, но к Синьхайской революции 1911 отнесся враждебно, полагая кит. народ духовно не готовым к восприятию республиканского строя. Эта позиция сблизила его с президентом Юань Ши-каем, в канцелярии к-рого в 1913–1916 он подвизался в кач-ве дипломатич. и юридич. советника. Участвуя в работе комиссии по выработке временной конституции, Янь Фу в то же время идеологически содействовал Юань Ши-каю в подготовке монархич. переворота, превращавшего президента в императора (1915). После провала этой акции он отошел от политики и стал все больше трансформироваться из глубокого критика конф. ценностей в их ревностного апологета. Поэтому во время движения «4 мая» 1919 (*у сы*) Янь Фу выступил за сохранение духовных традиций и против замены кит. письменно-литературного языка (*вэньянь*) разговорным (*байхуа*). Сам он оказался последним классиком перевода зап. текстов на *вэньянь*. Ужасаясь трагич. постреволюционным событиям, разрушавшим гуманную кит. цивилизацию, и кровавым кошмарам Первой мировой войны, дискредитировавшим зап. прогрессизм, Янь Фу в последние годы жизни впал в меланхолию, утратил интерес к «чтению некогда любимых книг по философии

и истории и потерял вкус к обсуждению текущих событий», что также усугублялось многолетней астмой и длительным злоупотреблением опиумом.

Крупнейшим вкладом Янь Фу как в совр. ему реформаторское движение, так и в кит. культуру в целом явилось то, что в своих стилистически блестящих и теоретически продуманных переводах он впервые познакомил кит. об-во с классич. произведениями обществоведческой и науч. мысли Запада: «О духе законов» Ш. Монтескье, «Исследование о природе и причинах богатства народов» А. Смита, «Эволюция и этика» Т. Гексли, «Система логики силлогистической и индуктивной» Дж.С. Милля.

* Хоугуань Янь-ши цункэ (Соч. г-на Яня из уезда Хоугуань). Тайбэй, 1969; Тянь янь лунь (Теория природного развития [*Гексли Т.* Эволюция и этика] / Пер. Янь Фу). Тайбэй, 1977; Источники силы. Опровержение Хань Юя // Избр. произведения прогрессивных кит. мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961; *Houang F.* (tr.). Les Manifestes de Yen Fou. P., 1977; ** История китайской философии. М., 1989, с. 470–484; *Кобзев А.И.* Китай // История политических и правовых учений. XIX век. М., 1993; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 459–462, указ.; *Крушинский А.А.* Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 344–346; Лунь Янь Фу юй Янь и мин чжу (О Янь Фу и его знаменитых переводах). Пекин, 1982; *Pusey J.R.* China and Charles Darwin. Camb. (Mass.), 1983; *Scwartz B.* In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West. Camb. (Mass.), 1964.

А.И. Кобзев

«ЯНЬ-ЦЗЫ ЧУНЬ ЦЮ»

晏子春秋

«Янь-цзы чунь цю» — «Вёсны и осени Учителя Яня». Трактат из 8 глав (исходно — *пяней,* ныне — *цзюаней*-«свитков»), традиционно приписываемый Янь Ину (Янь-цзы, ум. 500 до н.э.), сановнику гос-ва Ци. Относительно авторства и времени создания «Янь-цзы чунь цю» в традиц. кит. историографии существовали следующие осн. версии: книгу полагали сочинением самого Янь Ина (эта т.зр. существовала вплоть до периода правления дин. Сун, X–XIII вв.); произведением анонимного автора, жившего в конце периода Чжань-го (V–III вв. до н.э.) или в нач. периода правления дин. Цинь (III в. до н.э.); апокрифом (см. **Цзин–вэй**), созданным в период Лю-чао (III–VI вв.). Вероятно, дошедший до нас текст был в осн. составлен в V–IV вв. до н.э. как компендиум сюжетов о Янь Ине и впоследствии неоднократно пополнялся. В I в. до н.э. был отредактирован **Лю Сяном**. В трактате нашли отражение историч. и художеств. образы Янь Ина, но выделить их удается не всегда.

Книга состоит из 215 частично повторяющих друг друга рассказов. Наиболее архаичный пласт содержит наставления Янь Ина своему монарху — Цзингуну (547–489 до н.э.), совершающему неправедный поступок, или ответы Янь Ина на вопросы различных лиц, связанные с гос. управлением и этикой. Гл. тема его высказываний — совершенствование управления и достижение гармонии во всех социальных сферах. Для этого правитель должен руководствоваться примерами «совершенномудрых» (**шэн** [**1**]) монархов древности — гл. обр. Чэн Тана, Вэнь-вана и У-вана, осуществлять принципы «гуманности» (**жэнь** [**2**]) и «должной справедливости» (**и** [**1**]), под к-рой понимается выдвижение способных чиновников, наказание недостойных, любовь к народу и внимание к его нуждам; подданные обязаны соблюдать верность (*чжун* [*2*]; см. **Чжун шу**) своему правителю. Регулятором обществ. отношений является «этико-ритуальная благопристойность» (**ли** [**2**]).

В ср. века и новое время трактат «Янь-цзы чунь цю» рассматривался кит. учеными как конф. произведение (см. **Конфуцианство)** — во многих библиографиях он открывает класс «Конфуцианцы» (*жу-цзя*) разд. «Философы» («Цзы»), а имя Янь Ина ставилось порой в одном ряду с именами Цзы Сы (V в. до н.э.; см. **Цзымэн-сюэпай**), **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.**)**, **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.). В то же время Янь Ин проявляет себя знатоком «дел духов (**шэнь** [**1**])», общение с к-рыми необходимо, по его мнению, для процветания гос-ва, сторонником принципов бережливости и воздержания в быту и хозяйств. деятельности гос-ва. Эти темы не характерны для конф. памятников, и ряд выпадов против **Конфуция** (VI–V вв. до н.э.), содержащихся в тексте, сближают Янь Ина с **Мо Ди** (V–IV вв. до н.э.). В силу этого нек-рые библиографы включали «Янь-цзы чунь цю» в класс «Моисты» (**мо-цзя**). Однако скорее всего взгляды, высказанные в трактате, принадлежат к предфилософ. идеологии, частично заимствованной позднее конфуцианцами и моистами.

Л.В. Сторчевой

Биография Янь Ина (прозвище Чжун, посмертное имя Пин или Пин-чжун), выходца из племени *лай*, ставшего первым министром (*сян* [*2*]) в Ци, изложена **Сыма Цянем** в **«Ши цзи»** («Исторические записки», II–I вв. до н.э., цз. 62; пер. на латынь: A. Zottoli, 1880; франц.: G. Margulies, 1926; нем.: A. Forke, 1927; рус. яз.: В.А. Панасюк, 1956; В.М. Алексеев, 1958; Р.В. Вяткин, 1996) вместе с биографией родоначальника **легизма Гуань Чжуна** (VII в. до н.э.). **Лю Сян** (I в. до н.э.) определил его как конфуцианца, и соответственно с «Янь-цзы чунь цю» начинается список конф. произведений в библиографич. разделе «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах») «Хань шу» («Книга [об эпохе] Хань», I в. н.э.). Однако уже в IV в. Чжан Чжань в коммент. к цз. 7 **«Ле-цзы»** отнес его к моистам (**мо-цзя**), что затем теоретич. обосновал **Лю Цзун-юань** (VIII–IX вв.), а **Хун Лян-цзи** (XVIII — нач. XIX в.) выступил с опровержением этих обеих точек зрения, утверждая, что Янь Ин создал самостоятельное ориг. учение, предшествовавшее появлению **конфуцианства** и моизма.

К трактату «Янь-цзы чунь цю», по своей форме генетически восходящему к древнему летописному жанру *чунь цю* (ср. **«Чунь цю»**; **«Люй-ши чунь цю»**; «Чунь цю фань лу» **Дун Чжун-шу;** «У Юэ чунь цю»), в кон. XVIII — нач. XX в. были написаны авторитетные коммент.: Сунь Син-янем (1788), Хуан И-чжоу (1875), Чжан Чунь-и (1930), к-рые вместе с «Янь-цзы чунь цю» вошли в состав важнейших филос. антологий: «Ши эр ши цзы» («[Трактаты] двадцати двух Учителей», 1875/1986) и «Чжу цзы цзи чэн» («Корпус филос. классики», 1935/1954). В 1972 при раскопках в Иньцюэшане (пров. Шаньдун) могилы эпохи Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) были найдены 120 бамбуковых планок с древнейшей рукописью «Янь-цзы чунь цю», к-рая была опубликована Пянь Юй-цянем (1988).

* *Чжан Чунь-и.* Янь-цзы чунь цю цзяо чжу («Вёсны и осени Янь-цзы», сверенные и прокомментированные). Пекин, 1956 (ЧЦЦЧ. Т. 4); *У Цзэ-юй.* Янь-цзы чунь цю цзи ши («Вёсны и осени Янь-цзы» с собранием толкований). Т. 1–2. Шанхай, 1962; *Си Чжэн-минь.* Янь-цзы чунь цю сюань чжу и (Избранное из «Вёсен и осеней Янь-цзы» с коммент. и пер.). Сиань, 1986; *У Сяо-мин.* Янь-цзы чунь цю сюань и чжу (Избранное из «Вёсен и осеней Янь-цзы» с пер. и коммент.). Гуйян, 1986; *Пянь Юй-цянь.* Янь-цзы чунь цю цзяо ши («Вёсны и осени Янь-цзы», сверенные и истолкованные). Пекин, 1988; Янь-цзы чунь цю / Ред. Сунь Син-янь, Хуан И-чжоу. Шанхай, 1989; Эр ши эр цзы ([Трактаты] двадцати двух Учителей). Шанхай, 1990, с. 557–624; *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VII. М., 1996, с. 35–37; ** *Сторчевой Л.В.* Дискуссия о «Янь-цзы чунь цю» в Китае // XVIII НК ОГК. Ч. 1. М., 1987, с. 66–72; *он же.* «Янь-цзы чунь цю»: введение в изучение текста // Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992, с. 239–300; *Гао Хэн.* Янь-цзы чунь цю ды сецзо шидай (Время создания «Вёсен и осеней Янь-цзы») // Вэньсюэ ичань цзэнкань

(Литературное наследие). Вып. 8. Пекин, 1962; *Дун Чжи-ань.* Шо «Янь-цзы чунь цю» (Изъяснение «Вёсен и осеней Янь-цзы») // Шаньдун дасюэ сюэбао (Вестник Шаньдуньского ун-та). 1959, № 4; *Holier R.* Yen-tzu und das Yen-tzu ch'un-ch'iu. Frankfurt am Main – Bern, 1983; *Walker R.L.* Some Notes on the Yen-tzu Ch'un-ch'iu // Journal of the American Oriental Society. 1953, vol. 73, № 3.

А.И.Кобзев

ЯНЬ ЮАНЬ

顏元

Янь Юань, И-чжи, Хунь-жань, псевдоним Сы-гу-жэнь, прозвище Си-чжай. 27.04.1635, с. Люцунь пров. Чжили (совр. пров. Хэбэй), — 30.09.1704, с. Бэйянцунь уезда Бое (совр. пров. Хэбэй). Философ и ученый, вместе со своим учеником Ли Гуном (1659–1733) основавший «школу Янь [Юаня] — Ли [Гуна]» (*яньли-*[*сюэ*]*пай*). Его отец Янь Чан (1617–1672), став приемным сыном мелкого чиновника Чжу Цзю-цзо, принял фамилию Чжу, которую унаследовал и Янь Юань, именовавшийся Чжу Бан-ляном до 1673, когда умер Чжу Цзю-цзо. Сам Янь Юань воспитывался приемным дедом, поскольку его отец в 1638 был насильно уведен маньчж. войсками в Маньчжурию, откуда уже не возвратился на родину.

В 1649, в четырнадцать лет, Янь Юань женился на пятнадцатилетней девушке, но первоначально воздерживался от брачных отношений, поскольку годом раньше увлекся учением **даосизма** о продлении жизни (см. **Сянь-сюэ**), основу к-рого составляет требование беречь сексуальную энергию. В 1653 Янь Юаню пришлось сесть в тюрьму вместо скрывшегося от судебного преследования приемного деда. В этот период он отказался от увлечения даосизмом и перенес внимание на **конфуцианство**, прежде всего в интерпретации школы **Лу Цзю-юаня — Ван Ян-мина** (*луван-сюэпай*)**.**

Но уже тогда его не удовлетворяла чрезмерная абстрактность традиц. образования. И в 1656 Янь Юань начал изучать медицину, а через два года занялся соответствующей практикой. В 1658 открыл частную школу и написал трактат «Ван дао лунь» («Суждения о Пути-дао государя», 1 цз.), который затем был переименован в «Цунь чжи бянь» («Сочинение о поддержании порядка») и издан в 1705. Определивший тему даного произведения, восходящий к **«Шу цзину»** («Канон писаний», гл. «Хун фань» — «Величественный образец») термин *ван дао* («путь государя») в истолковании **Мэн-цзы** (IV–III вв. до н.э.) стал означать «гуманное (**жэнь [2]**) правление» (*жэнь чжэн*), основанное на «благодати» (**дэ [1]**). Эту заинтересованность принципами древнего конфуцианства Янь Юань выразил также принятием псевдонима Сы-гу-жэнь (Человек, Размышляющий о Древности) и обозначением места своих ученых занятий Сы-гу-чжай (Кабинет Размышлений о Древности). В последующее десятилетие Янь Юань активно изучал неоконф. теории, выдвинутые философами эпохи Сун (X–XIII вв.).

В 1668 умерла его приемная бабушка, и он с педантичным рвением предался исполнению похоронных и траурных церемоний, опираясь в особенности на приписываемый крупнейшему сунскому неоконфуцианцу **Чжу Си** (XII в.) трактат «Цзя ли» («Семейная благопристойность»; англ. пер.: P.B. Ebrey, 1991; см. **Ли [2]**). Однако сопоставление этого текста с исходными конф. канонами вызвало у Янь Юаня сомнение в его ортодоксальности, что он и выразил в соч. «Цзюй ю юй цзянь» («Скромные взгляды пребывающего в траурной скорби»). Позднее Ван Мао-хун (1668–1741) вообще стал опровергать принадлежность «Цзя ли» кисти Чжу Си. Это теоретич. разочарование Янь Юаня совпало с личностным кризисом, вызванным тем, что он узнал о своем подлинном происхождении и принял решение вернуться в род Янь, но исполнил его только через пять лет, после смерти приемного деда.

В этот период началось формирование собств. мировоззрения Янь Юаня, к-рое он выразил прежде всего в двух трактатах: «Цунь син бянь» («Сочинение о поддержании [индивид.] природы», 2 цз.) и «Цунь сюэ бянь» («Сочи-

нение о поддержании учения», 4 цз.; англ. пер.: M. Freeman, 1972), опубликованных в 1705 и 1701 соответственно. В первом он ратовал за чистоту выработанной Мэн-цзы концепции «доброты» (*шань* [*2*]) человеч. природы (**син [1]**), выступая против распространения на нее сунскими неоконфуцианцами даос.-буд. влияний, благодаря чему «природа пневменной материи» (*ци чжи чжи син*) стала трактоваться как источник «зла» (*э*). Во втором описывал «устои» (*дао*) образования, господствовавшие в идеализированной древности от полумифич. императора Яо (согласно традиции, XXIV–XXIII вв. до н.э.) до **Конфуция** (VI–V вв. до н.э.), и проповедовал преимущества практич. подхода перед книжным мудрствованием, возобладавшим в последующие времена.

Янь Юань считал пагубным превознесение покоя над движением (см. **Дун–цзин**), чрезмерное использование медитативных методов и погружение в оторванные от реальности рассуждения, утверждая, что «чем больше читаешь книги, тем больше сомнений, и, не разбираясь в деловых возможностях, становишься бессилен в осуществлении канонич. упорядочения [мира] и вспомоществования [народу] (**цзин цзи**)» («Цунь син бянь», цз. 1). Данные негативные тенденции Янь Юань связывал с обоими гл. направлениями неоконфуцианства — *чэнчжу-сюэпай* (школа [братьев] Чэн — Чжу [Си]) и *луван-сюэпай*. По его мнению, первое «вплотную приближается к принципам (**ли [1]**), но вовсю извращает истину (**чжэнь [1]**)», а второе «завершается проповедью пустоты и отсутствия/небытия (*сюй у*; см. **Сюй; Ю–у**)», «приближаясь к чаньским (см. **Чань-сюэ; Чань школа**) порокам» («Цунь сюэ бянь», цз. 1). В противовес этому следует опираться на опыт обыденной жизни, ибо «Путь-*дао* не внеположен еде и питью, отношениям между мужчиной и женщиной», а познание и самоусовершенствование должны развиваться от «реального учения» (*ши-сюэ*) через «реальное практич. усвоение» (*ши си*) к «реальным действиям» (*ши син*; см. **Чжи–син**), ибо «эффект объяснений ограничен, а эффект практич. усвоения не имеет предела».

Принятую им ориентацию на «практич. усвоение» (*си* [*2*]), осуществляющееся в действиях и поступках (*си син, си дун*), гармонизирующих дух с телом (*цзянь син*), в 1669 Янь Юань запечатлел в новом назв. своей ученой обители Си-чжай (Кабинет Практического Усвоения), ставшем также его собств. прозвищем. Оборотной стороной установки на внеш. реализацию явилось акцентирование внутр. самоконтроля, выливавшееся даже в требование блокировки дурной мысли еще до ее появления в голове.

В 1679 он ослеп на левый глаз, и в том же году его учеником стал **Ли Гун**, выступивший затем гл. интерпретатором философии Янь Юаня и автором его жизнеописания «Янь Си-чжай сянь шэн нянь пу» («Погодичная биография наставника Янь Си-чжая», 2 цз., 1705). В 1682 Янь Юань написал свое последнее произв. «Хуань ми ту» («Оклики заблудшим»), к-рое позднее, в 1705, было опубликовано под назв. «Цунь жэнь бянь» («Сочинение о поддержании человека», 4 цз.). В нем обличался **буддизм** как «ложный путь», ведущий к бесчеловечности.

В 1685, после почти годовых поисков в Маньчжурии, Янь Юань выяснил обстоятельства и дату смерти своего отца и установил мемориальную табличку с его именем на родине предков в уезде Бое. В середине 1696 он возглавил Южночжанскую академию (*Чжан нань шу юань*) в округе Фэйсян, где стал осуществлять на практике свои педагогические идеи, предполагавшие изучение широкого круга дисциплин, в к-ром история и филология совмещались с естеств. науками и боевыми искусствами. Однако осенью того же года здание академии было разрушено наводнением из-за разлива р. Чжан, и Янь Юань вернулся на родину семьи Янь, в с. Бэйянцунь, где и почил. Неофициально получил почетное посмертное имя Вэнь-сяо (Культурный и Сыновнепочтительный).

Общетеоретич. основу мировоззрения Янь Юаня составляет представление о неразрывной взаимосвязи «принципов» (*ли* [*1*]) и «пневмы» (**ци [1]**):

«пневма — это пневма принципов, принципы — это принципы пневмы», «принцип и пневма сливаются в одном месте» («Цунь син бянь», цз. 1). Причем в этом «слиянии» «пневма» первична, а «принципы» вторичны. Отсюда он выводил, что «без пневменной материи (*ци чжи*) не из чего образоваться [индивид.] природе (*син* [*1*]), без пневменной материи не из чего проявиться [индивид.] природе» («Цунь сюэ бянь», цз. 1). Состоящее из «пневмы» чувственно-материальное существо человека является таким же «добрым» (*шань* [*2*]), как и его «[индивид.] природа», в основе которой лежит рациональный «принцип», ибо «если признать пневму носительницей зла, то и принцип окажется носителем зла, а если признать принцип носителем добра, то и пневма окажется носительницей добра» («Цунь син бянь», цз. 1).

Здесь традиционный для кит. философии холистический натурализм доведен до логического предела подчеркиванием психосоматич. целостности человека, в котором «личность-тело (*шэнь* [*2*]) и сердце-психика (**синь [1]**) в единстве достигают взаимного успеха». Более того, такой человек, синтезирующий в своей «доброй природе» «небесное предопределение» (*тянь мин*; см. **Тянь [1]**; **Мин [1]**) с «пневменной основой», становится действенным фактором осуществления не только социокультурных норм и ценностей, но и космического порядка: «всеобщая согласованность тьмы вещей (*вань у*; см. **У [3]**), выровненность земли и оформленность неба, великая гармония пространства и времени суть итоговый результат моей природы» («Цунь син бянь», цз. 1).

Эта апология человеч. витальности привела к отказу от характерного для ортодоксального конфуцианства противопоставления «должной справедливости/долга» (**и [1]**) «пользе/выгоде» (*ли* [*3*]). Отстаивая единство того и другого, подобно единству «принципа» и «пневмы», Янь Юань переиначил популяризировавшееся сунскими неоконфуцианцами положение **Дун Чжун-шу** (II в. до н.э.): «Ориентироваться на свой долг и не планировать свою пользу/выгоду, высветлять свой Путь (**дао**) и не вычислять свои успехи». Опровергая это положение как даос.-буд. проповедь «пустоты и отсутствия/небытия» и называя его сторонников «гнилыми конфуцианцами» (*фу жу*), ведущими людей к слабости, болезням и бездеятельности, он выдвинул противоположный тезис: «Ориентироваться на свой долг и планировать свою пользу/выгоду, высветлять свой Путь и вычислять свои успехи» («Сы шу чжэн и», цз. 1). Проведение в жизнь этой установки, синтезирующей этику с прагматикой, должно было превращать человека из «изменяемого миром» в «изменяющего мир».

Изменять мир Янь Юань предполагал с помощью реставрации трех основ обществ. устройства мифологизированной древности — системы «колодезных полей» (**цзин тянь**), «феодов» (*фэн цзянь*) и «учебных заведений» (*сюэ сяо*). Сформулированная как возврат к прошлому, эта программа была нацелена на реформирование современной Янь Юаню действительности путем уравнительного землепользования, ограничения самодержавного правления и ориентации образования на практич. нужды. Ученик Янь Юаня Чжун Лин составил в 1737 основанную на дневнике учителя компиляцию «Янь Си-чжай сянь шэн янь син лу» («Записи слов и дел наставника Янь Си-чжая», 2 цз.), в 1738 сборник его антибуд. произв. «Янь Си-чжай сянь-шэн пи и лу» («Записи о разоблачении ереси наставником Янь Си-чжаем», 2 цз.), а в 1750 опубликовал собр. его разнотемных эссе и писем «Си-чжай цзи юй» («Дополнительные записи Си-чжая», 10 цз.). В XVIII в. учение школы Янь Юаня — Ли Гуна (*яньли-сюэпай*) не получило широкого распространения, однако через философа Чэн Тин-цзо (1691–1767), ставшего прототипом Чжуан Шао-гуана — одного из гл. положительных героев знаменитого романа У Цзин-цзы (1701–1754) «Жу линь вай ши» («Неофициальная история конфуцианцев», рус. пер.: Д.Н. Воскресенский, 1959), оно повлияло на формирование взглядов выдающегося ученого и мысли-

теля **Дай Чжэня** (1723–1777). В XIX в. интерес к нему привлекло появление в 1869 кн. Дай Вана (1837–1875) «Янь ши сюэ цзи» («Записки об учении господина Яня», 10 цз.). Специально им занимался будущий президент Китая Сюй Ши-чан (1858–1939), опубликовавший собр. «Янь Ли и шу» («Оставленные [после смерти] произведения Янь [Юаня] и Ли [Гуна]») и антологию «Янь Ли юй яо» («Главное из речей Янь [Юаня] и Ли [Гуна]», 2 цз.), а также исследование «Янь Ли ши чэн цзи» («Записки о школе Янь [Юаня] и Ли [Гуна]», 9 цз.), в к-рое включены биографии Янь Юаня и его учеников. Став президентом (1918–1922), Сюй Ши-чан в 1919 предписал причислить Янь Юаня и Ли Гуна к лику мудрецов, почитаемых в храме Конфуция. В 1920 в Пекине было создано Научное об-во четырех «поддержаний» (*Сы цунь сюэ хуй*), своим названием обязанное единообразно начинающимся с иероглифа *цунь* («поддержание») заглавиям четырех соч. Янь Юаня (совр. публ. 1957) и призванное изучать и распространять его наследие. Этим об-вом, в частности, было издано «Янь Ли цун шу» («Собр. произведений Янь [Юаня] и Ли [Гуна]»), включающее такие важнейшие работы Янь Юаня, как «Сы шу чжэн у» («Исправление ошибок в Четверокнижии») и «Чжу-цзы юй лэй пин» («Критика „Классифицированных речей" Учителя Чжу [Си]»).

* *Янь Юань.* Сы цунь бянь (Четыре сочинения о поддержании). Пекин, 1957; Янь Юань цзи (Собр. [соч.] Янь Юаня). Т. 1–2. Пекин, 1987; *Yen Yuan.* Preservation of Learning / Tr. by M. Freeman. Los Ang., 1972;
** *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976, указ.; История китайской философии. М., 1989, с. 494–495; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 528; *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 428–436; *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000, с. 141–142; *Freeman M.* Yen Hsi Chai, a 17th Century Philosopher // JNCBRAS. 1926, vol. 57, p. 70–91; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 2. Princ., 1953, p. 630–650.

А.И. Кобзев

ЯН ЮН-ГО

楊榮國

Ян Юн-го, Ян Жун-го. 1907, г. Чанша пров. Хунань, — 1978. Исследователь истории кит. философии и идеологии. В 1929 окончил ун-т Цюньчжи (Шанхай), работал преподавателем ср. школы в Чанша. С началом Войны сопротивления Японии (1937–1945) активно участвовал в патриотич. движении, в 1938 вступил в КПК. К исследовательской и преподавательской работе в обл. истории кит. идеологии Ян Юн-го обратился в начале 40-х гг., был проф. Ун-та Северо-Востока (Чунцин), Гуйлиньского пед. ин-та. После образования КНР работал в Хунаньском ун-те, Ун-те Сунь Ят-сена (Гуанчжоу), Ин-те истории АН Китая. В 1974 избран чл. ПК ВСНП 4-го созыва.

Руководствуясь положением об определении обществ. сознания обществ. бытием, Ян Юн-го рассматривал процесс развития обществ. мысли в Китае с т.зр. соотношения производит. сил и производств. отношений, борьбы классов, прогресса науки и техники. Исследовал проблемы социальной трансформации кланово-рабовладельческого строя в VI–III вв. до н.э., пытаясь пояснить объективные закономерности развития древнекит. филос. мысли через призму борьбы двух противоположных общественно-политич. лагерей. В кн. «Исследование древнекитайского материализма» («Чжунго гудай вэйулунь яньцзю») предположил обусловленность взлета филос. мысли в VI–III вв. до н.э. «особым развитием обществ. производительных

сил». Большую известность приобрела работа Ян Юн-го, написанная в кон. 40-х гг., — «История древнекитайской идеологии» («Чжунго гудай сысян ши»; рус. пер.: Ф.С. Быков и др., 1957), посвященная развитию филос. и общественно-политич. мысли на фоне изменения социального строя в I тыс. до н.э. Считал граничными точками пути изменения мышления в древнем Китае идею «Верховного императора/Божества» (Шан-ди) эпохи Шан-Инь (XVI–XII/XI вв. до н.э.) и призыв **Сюнь-цзы** (IV–III вв. до н.э.) «подчинить Небесное повеление (*тянь мин*; см. **Тянь [1]**; **Мин [1]**) и использовать его» (*чжи тянь мин эр юн чжи*). С т.зр. Ян Юн-го, воззрения Сюнь-цзы, к-рые можно охарактеризовать формулой «ритуал (**ли [2]**) проявляет порядок закона (**фа [1]**)» (*ли бяо фа ли*), стали основой феод. кит. идеологии. Изложение материала в указ. книге отличается стремлением довести содержание до самой широкой читательской аудитории посредством перевода цитат из древнекит. памятников на совр. кит. яз., пространных комментариев и объяснений.

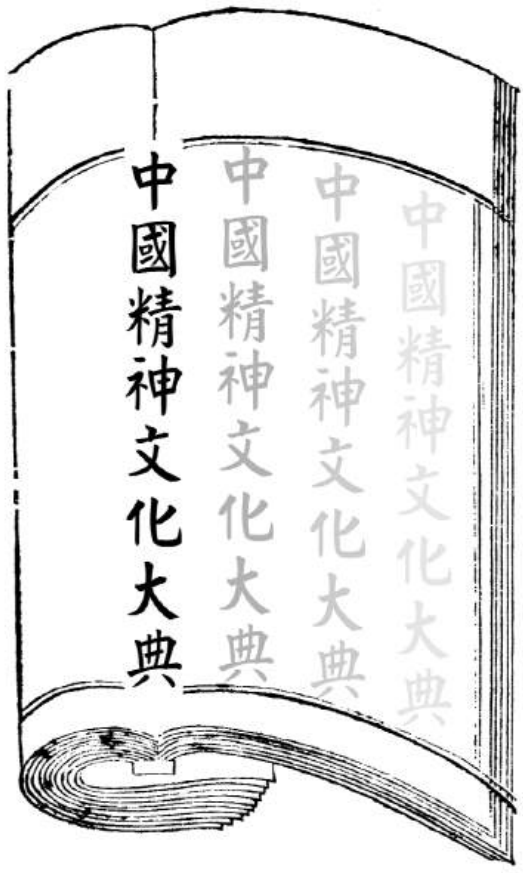
Оценивая школы моистов (**мо-цзя**) и легистов (см. **Легизм**) как передовые, Ян Юн-го крайне негативно относился к учению **Конфуция**. Уже в ходе Войны сопротивления Японии он выступил против призыва гоминьдановской пропаганды к «почитанию Конфуция, чтению канонов (*цзин* [*1*]; см. **Цзин—вэй**; **«Ши сань цзин»)**». В кн. «Идеи Конфуция и Мо [Ди]» («Кун Мо ды сысян». Пекин, 1950) он рисует Конфуция человеком, стремившимся повернуть ход времени назад, консервативным мыслителем. Признавая впоследствии позитивный характер открытой Конфуцием традиции частного обучения и его педагогических идей, Ян Юн-го в целом не изменил своей позиции. В последние годы жизни работал над кн. «Краткая история китайской философии» («Цзяньмин Чжунго чжэсюэ ши»), в к-рой в качестве фундамент. содержания истории древнекит. философии рассматривал борьбу между школами конфуцианцев и легистов. Публикация в июле 1973 этой книги и статей Ян Юн-го «Конфуций — мыслитель, твердолобо защищающий рабовладельческий строй» («Кун-цзы — ваньгу ди вэйху нуцайчжи ды сысянцзя») и «Борьба материализма эпохи двух династий Хань против идеалистич. априоризма» («Лян Хань шидай вэйулунь фаньдуй вэйсиньлунь сянь яньлунь ды доучжэн») в центр. газ. «Жэньминь жибао» (07 и 13.08.1973) наряду с др. подобными материалами была использована для развертывания кампании «критики Конфуция и Линь Бяо».

* *Ян Юн-го*. Чжунго гудай вэйулунь яньцзю (Исследование древнекитайского материализма). [Б.м.], 1940; *он же*. Чжунго гудай сысян ши (История древнекитайской идеологии). Пекин, 1954; *он же*. Тань Сы-тун чжэсюэ сысян (Философские идеи Тань Сы-туна). Пекин, 1957; *он же*. Фаньдун цзецзи ды «шэн жэнь» — Кун-цзы (Конфуций — «святой» реакционных классов). Пекин, 1962; *он же*. Чу сюэ цзи (Сб. ранних работ). Пекин, 1971; *он же*. Чунь-цю — Чжань-го шици сысян линью нэй лян тяо лусянь ды доучжэн (Борьба двух линий в области идеологии в период Чуньцю–Чжань-го) // Хунци. 1972, № 12; *он же*. Кун-цзы — ваньгу ди вэйху нуцайчжи ды сысянцзя (Конфуций — мыслитель, твердолобо защищающий рабовладельческий строй // Жэньминь жибао. 07.08.1973; *он же*. Лян Хань шидай вэйулунь фаньдуй вэйсиньлунь сянь яньлунь ды доучжэн (Борьба материализма эпохи двух династий Хань против идеалистического априоризма) // Жэньминь жибао. 13.08.1973; *он же*. Цзяньмин Чжунго чжэсюэ ши (Краткая история китайской философии). Пекин, 1973; *Ян Юн-го*. История древнекитайской идеологии. М., 1957.

А.В. Ломанов

丙

Справочный раздел



Александр Афродисийский (кон. II — нач. III в.) 84
Александр Македонский (356–323 до н.э.) 561
Алексеев В.М. (1881–1951) 13, 35–38, 48, 622
Альберт Великий (ок. 1193 — 1280) 524
Аль-Фараби (кон. IX — X в.) 121
Аль-Хорезми (783–850) 566
Амитабха (*санскр.* Amitābha, *кит.* Амито 阿彌陀) 164, 499, 532–534
Амогхаваджра (*санскр.* Amoghavajra, *кит.* Бу-кун; 705–774) 351
Анаксагор (500–428 до н.э.) 73, 104
Ань Ши-гао 安世高 (Ань Хоу, Ань Син; II — нач. III в.) 151, 159, 286, 557
Аристотель (384–322 до н.э.) 73, 76, 80, 84, 85, 87–94, 99, 115, 121-123, 126, 348, 425, 473, 514, 538, 551, 581
Арьядева (*санскр.* Āryadeva), *кит.* Шэнтипо) 160, 376, 377, 636
Асанга (*санскр.* Asaṇga, *кит.* Асэнчжи 阿僧祇; IV в.) 161, 190, 636
Ашвагхоша (*санскр.* Aśvaghoṣa, *кит.* Мамин; I–II вв.) 245

Бай-чжан 百丈 (Хуай-хай 懷海; 720–814) 558
Бакунин М.А. (1814–1876) 561
Бальмонт К.Д. (1867–1942) 231
Бандхудатта (*кит.* Паньтоудадо 槃頭達多) 286
Бань Бяо 班彪 (3–54) 153, 182, 478
Бань Гу 班固 (32–92) 51, 53, 59, 103, 153, 158, 182, 197, 201, 228, 232, 259, 289, 322, 325, 341, 344, 352, 357, 478, 482, 621
Бань Чжао 班昭 (ок. 35/48 — ок. 100/117) 478
Бао-пу-цзы 抱樸子 *см.* Гэ Хун
Бао Цзин-янь 鮑敬言 (III–IV вв.?) 153, 217, 330
Бао Ши-сян 鮑時祥 284
Бао-си 包犧 *см.* Фу-си
Бейль П. (Bayle P.; 1647–1706) 66
Бергсон А. (Bergson H.; 1859–1941) 248, 265, 310, 337, 371, 372, 410, 461, 525, 564
Беркли Дж. (Berkeley J.; 1685–1753) 247, 248
Би Инь-чжи 畢穎之 (1910–2003) 499
Биллетер Ж.-Ф. (Billeter J.-F.; род. 1939) 311, 440
Бичурин Н.Я. (о. Иакинф; 1777–1853) 13, 37, 241
Би Юань 畢沅 (1730–1797) 230, 324, 357, 400, 614
Бодде Д. (Bodde D.; род. 1909) 126, 474
Бодхидхарма (*санскр.* Bodhidharma, *кит.* Путидамо 菩提達摩, *сокр.* Дамо; 440–528/536) **156**, 162, 237
Бор Н. (Bohr N.; 1885–1962) 428, 470
Бо Юй-чань 白玉蟾 (1194–1229) 562
Бо Ян-фу 伯陽父 (VIII в. до н.э.) 550
Брахмагупта (Brahmagupta; 598 — ок. 665) 566
Бруно Дж. (Bruno G.; 1548–1600) 561
Брэдли Ф.Г. (Bradley F.H.; 1846–1924) 429
Буве Ж. (Bouvet J.; 1656–1730) 203, 425, 581, 582
Будда (*санскр.* Buddha, Шакьямуни, *кит.* Шицзямоуни 釋迦牟尼; 563–483 до н.э.) 60, 151, 157, 158, 185, 226, 237, 261, 290, 321, 328, 337, 384, 396, 433, 445–447, 460, 480, 494, 500, 519, 520, 532–534, 554, 557, 575, 589, 633, 636
Будда Гаутама *см.* Будда
Буддхабхадра (*санскр.* Buddhabhadra; *кит.* Фотобатоло; 359–429) 493, 499
Буддхаяшас (Buddhayaśas) 499
Бу-кун 不空 *см.* Амогхаваджра
Буланже П.А. (1864–1925) 242
Буль Дж. (Boole G.; 1815–1864) 33
Быков Ф.С. (род. 1929) 417
Бэкон Ф. (1561–1626) 473, 524

Ваджрабодхи (*санскр.* Vajrabodhi, *кит.* Цзинь-ганчжи 金剛智; 670/671 — 735/741) 351
Вайрочана (*санскр.* Vairocana, *кит.* Да-жи 大日) 352
Ван Ань-ши 王安石 (Ван Цзе-фу, Ван Бань-шань; 1021–1086) **166**, 167, 229, 294, 301, 320, 400, 438, 531, 536, 537, 578, 606, 607, 626, 627
Ван Би 王弼 (Ван Фу-сы; 226–249) 98, **167**, 168, 176, 198, 224, 226, 229, 230, 252, 296, 313, 316, 406, 425, 438, 531, 545, 553, 586, 639
Ван Бин 王冰 (VIII в.) 486
Ван Бо 王柏 (1197–1274) 240
Ван Вэй 王維 (701–761) 471
Ван Вэй-чэн 王維誠 167, 230
Ван Го-вэй 王國維 (Ван Цзин-ань 王靜安, Ван Гуань-тан; 1877–1927) 85, **169**, 170, 348, 441
Ван Гуань 王琯 (Ван Сянь-тан 王獻唐; 1896–1960) 346
Ван Гэнь 王艮 (Ван Инь, Ван Жу-чжи, Ван Синьчжай 王心齋;1483–1541) 83, **170**, 171, 187, 313, 515
Ван Дун 王栋 (XV–XVI вв.) 187
Ван Дянь-цзи 王奠基 (1900–1979) 345, 349, 496
Ван Жун 王戎 (234–305) 260
Ван Ин-линь 王應麟 (1223–1296) 345
Ван Инь-чжи 王引之 (1766–1834) 531
Ван Ман 王莽 (33 до н.э. — 23 н.э., правил 9–23) 276, 530, 640, 641
Ван Мао-хун 王懋竑 (1668–1741) 648
Ван Мин-шэн 王鳴盛 (1722–1797) 531
Ван Нянь-сунь 王念孫 (1744–1832) 531
Ван Пин-лин 王平陵 (1898–1964) 248
Ван Син-гун 王星拱 (1887–1949) 248
Ван Синь-чжай 王心齋 *см.* Ван Гэнь
Ван Си-чжи 王羲之 (303/321 — 361/379) 471
Ван Су 王肅 (195–256) 550
Ван Сюань-лань 王玄覽 (626–697?) **171**
Ван Сюй 207
Ван Сянь-цянь 王先謙 (1842–1917) 412, 625
Ван Тао 王韜 (Ван Цзы-юань, Ван Цзы-цянь, Тао-юань 王弢園; 1828–1897) **172**
Ван Тин-сян 王廷相 (Ван Цзы-хэн 王子衡, Ван Цзюнь-чуань 王浚川; 1474–1544) 104, 164, **172**, 173, 253, 254, 368, 389, 408, 577
Ван Тун 王通 (Ван Чжун-янь, Вэнь-чжун-цзы 文中子; 584–617) **174**, 282, 368, 537

Ван Фу 王符 (Ван Цзе-синь; 76/85 — 157/167) **174**, 175, 189, 320, 553
Ван Фу-жэнь (V–VI вв.) 471
Ван Фу-цзяо 王福郊 (VII в.) 174
Ван Фу-чжи 王夫之 (Ван Чуань-шань 王船山, Ван Эр-нун, Ван Цзян-чжай, 1619–1692) 173, **175**–179, 225, 253, 254, 267, 272, 297, 330, 368, 381, 382, 387, 389, 403, 408, 409, 433, 439, 445, 462, 513, 551, 552, 563, 569, 577, 585
Ван Фу-ши 王福畤 (VII в.) 174
Ван Фэн-гу 王鳳故 (1683–1706) 302
Ван Хун-инь 王宏印 (род. 1953) 345
Ван Цзи 王畿 (Ван Жу-чжун 王汝中, Ван Лун-си 王龍溪; 1498–1583) **180**, 181, 186, 187, 313, 555
Ван Цзюнь (XVI в.) 515
Ван Ци-сян 王啟湘 268
Ван Чжан-хуань 王章煥 348
Ван Чжи-шунь 王至順 (1658–1676) 302
Ван Чжун 汪中 (Ван Жун-фу, Ван Бин-чжун; 1745–1794) **182**, 357, 361
Ван Чуань-шань 王船山 *см.* Ван Фу-чжи
Ван Чун 王充 (Ван Чжун-жэнь 王仲任; 27 — ок. 97/107) 57, 58, 60, 174, **182–183**, 197, 320, 341, 361, 386, 388, 450, 482, 504, 525, 526, 541, 544, 545, 550, 567, 573, 631
Ван Чунь-ян 王重陽 (1113–1170) 554
Ван Ши-фу 王實甫 (1295–1307) 313
Ван Ши-хуай 王時槐 (XVI — нач. XVII в.) 186, 187
Ван Шоу-жэнь 王守仁 *см.* Ван Ян-мин
Ван Шу-вэнь 王叔文 (753–806) 327
Вань Сы-да 萬斯大 (1633–1683) 531
Вань Тин-янь 萬廷言 (XVI — нач. XVII в.) 186, 187
Вань Чжан 萬章 362
Ван Юй-шэн 王渝生 (род. 1943) 200
Ван Юнь-у 王雲五 (1888–1979) 35
Ван Ян-мин 王陽明 (Ван Шоу-жэнь 王守仁, *прозв.* Бо-ань 伯安, Вэнь-чэн-гун 文成公; 1472–1529) 61, 118, 124, 167, 170, 173, 180, **184**–188, 193, 215, 216, 218, 225, 240–242, 247–249, 251, 253, 263, 275, 282, 297, 299, 302, 310–313, 315, 318, 325, 331, 334, 336, 337, 355, 368, 372, 382, 387, 391, 397, 408, 417, 433, 435, 438, 440, 441, 445, 449, 461, 489, 514–516, 523, 525, 526, 545, 551, 555–557, 569, 570, 575–577, 595, 605, 608, 632, 648
Ван Ян-цуй 王養粹 (?–1699) 302
Васильев В.П. (1818–1900) 13, 34
Васильев К.В. (1932–1987) 103
Васубандху (*санскр.* Vasubandhu, *кит.* Ши-цинь; IV-V вв.) 151, 161, 190, 273
Вашингтон Дж. (Washington G.; 1732–1799) 561
Вебер М. (1864–1920) 250
Вернадский В.И. (1863–1945) 33
Вильгельм Р. (Wilhelm R.; 1873–1930) 582
Винер Н. (Wiener N.; 1894–1964) 33
Витгенштейн Л. (Wittgenstein L.; 1889–1951) 473, 507, 562
Волков Я. 241
Вудбридж Ф.Э. (Woodbridge F.J.E.; 1867–1940) 473
Вэй Бо-ян 魏伯陽 (Вэй Ао, Юнь Я-цзы; ок. 100 — 170) **190**, 520, 578–579
Вэй Ляо 尉繚 (IV в. до н.э.) 155
Вэй Моу 魏牟 (IV–III вв. до н.э.) 416
Вэй-цзы, первопредок Конфуция 63
Вэй Чжао 韋昭 (204–273) 197
Вэй Юань 魏源 (Вэй Хань-ши, Вэй Мо-шэнь 魏默深; 1794–1856/7) **191**, 230, 276, 306, 362, 531, 537
Вэнь-ань 318
Вэнь-ван 文王 (XII/XI в. до н.э.) 134, 135, 137, 155, 193, 202, 236, 237, 308, 480, 518, 580, 581, 592, 617, 628, 646
Вэнь-ган 文綱 (636–727) 321
Вэнь-ди (дин. Суй) 文帝 *см.* Ян Цзянь (179–156 до н.э.)
Вэнь И-до 聞一多 (1899–1946) 585
Вэнь-хоу 文侯 (правил 446–397 до н.э.) 345
Вэнь-цзы 文子 (VI–V вв. до н.э.) 194, 303
Вэнь-чжун-цзы 文中子 *см.* Ван Тун
Вэнь-чэн-гун 文成公 *см.* Ван Ян-мин
Вяткин Р.В. (1910–1996) 58

Гавликовский К. (Gawlikowski K.) 40
Гао Пань-лун 高攀龍 (Гао Юнь-цун, Гао Цунь-чжи, *прозв.* Цзин-и, 1562–1626) 187, **195**, 251
Гао Тан-шэн 高堂生 (II в. до н.э.) 530
Гао Хэн 高亨 (1900–1986) 199, 228, 230, 231, 290, 358, 518, 585, 612
Гао-цзу (Хань) 高祖 (Лю Бан; 256–195 до н.э.) 319, 482
Гао-цзы 告子 (IV в. до н.э.) 213, 348, 356, 385, 415
Гао Ши-тай 高世泰 (XVII в.) 251
Гао Ю 高誘 (I–II вв.) 324, 482, 483, 569
Гарднер Д.К. (Gardner D.K.) 241
Гарушянц Ю.М. (род. 1930) 350
Гаутама (Gautama) *см.* Будда
Гегель Г.В.Ф. (Hegel G.W.F.; 1770–1831) 68, 85, 87, 88, 104, 372, 410, 461, 470, 473, 513, 514, 561
Гейзенберг В. (Heisenberg W.; 1901–1976) 506
Гексли Т. (Huxley T.; 1825–1895) 248, 397, 510, 646
Гераклит (кон. VI — нач. V в. до н.э.) 86, 87
Гессе Г. (Hesse H.; 1877–1962) 231
Гёте (Goethe J. W.; 1749–1832) 611
Гоголь Н.В. (1809–1852) 31
Гогоцкий С.С. (1813–1889) 66
Гольштейн А.Ю. 229
Го Мо-жо 郭沫若 (1892–1978) 210, 228, 240, 245, 289, 290, 343, 345, 348, 358, 416, 417, 496, 498, 523, 570, 585
Го Пу 郭璞 (276–324) 103, 614
Го Сян 郭象 (Го Цзы-сюань; 252–312) **195**, 196, 224, 261, 406, 442, 545, 553, 584, 586, 639
Го Чжань-бо 郭湛波 345, 348, 496, 497
Гране П.М. (Granet P.M.; 1884–1940) 49, 428
Грубе В. (Grube V.; 1855–1908) 34, 38, 62
Грэм А.Ч. (Graham A.C.; 1919–1990) 91, 95–97, 106, 114, 122, 125, 228, 346, 349, 584
Гуан-сюй 光緒 (Дэ-цзун 德宗; 1871–1908) 275–277, 332, 432, 645
Гуан-чэн-цзы 廣成子 290
Гуан-у-ди 光武帝 (6/5 до н.э. — 57 н.э.) 216
Гуань Инь-(цзы) 關尹子 *см.* Инь Си
Гуань-цзы 管子 *см.* Гуань Чжун

Гуань Чжун 管仲 (Гуань И-у 管夷吾, Гуань Цзин-чжун, Гуань-цзы; ?–645 до н.э.) 138, 204, **206**, 207, 291, 295, 647
Гу Бао-гу 顧保鵠 (I. Kou Pao-koh) 497
Гу Е-ван 顧野王 (519–581/583) 198
Гуй-гу-цзы 鬼穀(谷)子 (IV в. до н.э.) 208
Гуй-фэн Цзун-ми 圭峰宗密 (IX в.) 543
Гуй Ю-гуан 歸有光 (1506–1571) 345
Гу Кай-чжи 顧愷之 (348–409) 471
Гумилев Н.С. (1886–1921) 444
Гунсунь Лун 公孫龍 (Гунсунь Лун-цзы, Цзы-бин; сер. IV — сер. III в. до н.э.) 83, 91, 106, 115, **210**–212, 268–269, 343–345, 346, 348, 349, 496, 497, 585, 599
Гунсунь Ни-цзы 公孫尼子 (V–IV вв. до н.э.) 308
Гунсунь Хун 公孫弘 (200–121 до н.э.) 530
Гунсунь Чоу 公孫丑 362
Гун Цзы-чжэнь 龔自珍 (Гун Сэ-жэнь, Гун Дин-ань; 1792–1841) 191, **213**, 276, 306
Гунъян Гао 公羊高 (V в. до н.э.) 214, 215, 529, 530
Гунъян Шоу 公羊壽 (III–II вв. до н.э.) 214, 529
Гу Сянь-чэн 顧憲成 (Гу Шу-ши, *прозв.* Цзин-ян; 1550–1612) 187, **215**, 251, 516
Гу Тин-линь 顧亭林 *см.* Гу Янь-у
Гу Цзе-ган 顧頡剛 (1893–1980) 228, 291
Гу Ши 顧實 (1878–1956) 497
Гу Юнь-чэн 顧允成 (1554–1607) 251
Гу Янь-у 顧炎武 (Гу Нин-жэнь, *прозв.* Тин-линь 亭林; 1613–1682) 175, 176, 178, **215**, 216, 282, 315, 369, 374, 531, 537, 553
Гэ Жун-цзинь 葛榮晋 (род. 1935) 67, 77, 79, 80
Гэн Дин-ли 耿定理 (1534–1584) 313, 515
Гэн Дин-сян 耿定向 (1524–1576) 187, 313, 515, 516
Гэ Хун 葛洪 (Гэ Чжи-чуань 葛稚川, *прозв.* Бао-пу-цзы 抱樸子; 283/284 — 343/363) 153, 190, 212, **217**, 224, 237, 270, 290, 422, 482, 520, 537, 601, 632

Дабс Г. (Dubs H.H.; 1892–1969) 417
Давид Анахт (V в. — 1-я пол. VI в.) 112
Да-жи 大日 *см.* Вайрочана
Дай Ван 戴望 (1837–1875) 651
Дай Дэ 戴德 (I в. до н.э.) 308
Дай Куй 戴逵 (330–395) 260
Дай Цзи-тао 戴季陶 (1890/1–1949) 351
Дай Чжэнь 戴震 (Дай Дун-юань, Дай Шэнь-сю; 1724–1777) 37, **218**, 219, 225, 282, 297, 363, 369, 374, 382, 387, 390, 445, 531, 545, 552, 563, 651
Дай Шэн 戴聖 (I в. до н.э.) 239, 308
Д'Аламбер Ж.-Л. (D'Alembert J.-L.; 1717–1783) 66
Дамо 達摩 *см.* Бодхидхарма
Даниил, архимандрит *см.* Сивиллов Д.П.
Дань 聃 (IV в. до н.э.) 228, 289, 291
Дао-ань 道安 (Ши Дао-ань 釋道安; 312/314–385) 160, 226, 227, 499
Дао-ань (VII–VIII вв.) 321
Дао-дэ-тянь-цзюнь 道德天军 *см.* Лао-цзы
Дао-жун 道融 (355–434 до н.э.) 287
Дао-и 道壹 (Тань-и) 329
Дао-лан 道郎 377
Дао-сюань 道宣 (596–667) 163, 321
Дао-чо 道綽 (562–645) 533
Дао-шу (V в.) 320
Дао-шэн 道生 (Чжу Дао-шэн, Ши Дао-шэн; 355/360 — 432/434) **239**, 256, 287, 377
Дао-юй 道育 (?–939) 156
Дарвин Ч. (Darwin Ch.; 1809–1882) 333, 561
Да-хуй 大慧 (1089–1163) 305
Да-цы 大慈 321
Демокрит (ок. 460 — 370 до н.э.) 47, 73
Джевонс У.С. (Jevons W.S.; 1835–1882) 348
Джемс У. (James W.; 1842–1910) 247, 248, 461, 473, 514
Джива, мать Кумарадживы 286
Дидро Д. (Diderot D.; 1713–1784) 66
Димберг Р. (Dimberg R.G.; род. 1938) 517
Дин Вэнь-цзян 丁文江 (Дин Цзай-цзюнь; 1887–1936) **247**, 248, 510, 511
Ди Цзы-ци 狄子奇 (XVIII в.) 362
Догэн 道元 (1200–1253) 558
Достоевский Ф.М. (1821–1881) 31
Дриш Х. (Driesch H.; 1867–1941) 248, 265
Дуань Ци-жуй 段祺瑞 (1865–1936) 333, 510
Дуань Юй-цай 段玉裁 (1735–1815) 531
Ду Вэй-мин 杜维明 (Tu Wei-ming; род. 1940) 127, **249**, 250, 263, 282, 369, 371, 555-556
Ду Го-сян 杜國庠 (1889–1961) 348, 358
Ду Гуан-тин 杜光庭 (Бинь-шэн, Гуан-чэн сянь-шэн, Дун-ин; 855–933) 230, **250**, 251
Дун Сы-чжан 董斯張 (1586–1628) 463
Дун Чжун-шу 董仲舒 (190/179 — 120/104 до н.э.) 54, 100, 173, 183, 214, 221, 244, **254**, 255, 263, 267, 272, 273, 276, 277, 281, 320, 333, 341, 356, 366, 374, 379–381, 383, 386, 391, 393, 401, 402, 408, 443, 451, 478, 480, 487, 490, 529, 530, 541, 550, 573, 632, 647, 650
Дун-шань 洞山 (Лян-цзе 良價; 807–869) 558
Ду-шунь 杜順 (Фа-шунь; 557–640) 161, 257, 316, 493
Дун Юнь 董雲 (XV — нач. XVI в.) 186
Дун Ян 董瑒 326
Ду Юй 杜預 (222–284) 193, 531, 542, 543
Дхармакала (*санскр.* Dharmakāla, *кит.* Танькэцзя-ло 曇柯迦羅; сер. III в.) 159, 163, 320, 321
Дхармапала (*санскр.* Dharmapāla), *кит.* Хуфа 護法; VI в.) 161, 190
Дхармаракша (*санскр.* Dharmarakṣa, *кит.* Чжу Фа-ху 竺法護; 231–308?) 159
Дхарматрата (*санскр.* Dharmatrata, *кит.* Фа-цзю 法救; ок. IV в.?) 151
Дхармашастья (III в.) 320
Дхармашрештхин (*кит.* Дашифашэн 大師法勝; ок. III в.) 151
Дхаруда (III в.) 320
Дхаруна 320
Дьюи Дж. (Dewey J.; 1859–1952) 248, 470, 510, 511
Дэн-гуань 澄觀 (738–839) 493
Дэн Лин-цзы 鄧陵子 (III в. до н.э.) 358
Дэн Му 鄧牧 (Дэн Му-синь; 1247–1306) **258**, 259
Дэн Си (Дэн Си-цзы) 鄧析 (560/545–500 до н.э.) 96, 97, **259**, 268, 270, 292, 323, 343, 344, 346–348, 349, 416, 496, 497
Дэн Цань (III–IV вв.) 553
Дэ-цзун 德宗 *см.* Гуан-сюй

丙

Дэ-цин 德清 (Хань-шань; 1546–1623) 230
Дэн Чжун-ся 鄧中夏 (1894–1933) 248

Е Ши 葉適 (1150–1223) 267, 368, 445
Е Юй-сэнь 葉玉森 (1878–1939) 523
Ёсида Сёин 吉田松陰 (1830–1859) 315

Жао Цзун-и 饒宗頤 (род. 1917) 230
Жи-лянь 日蓮 *см.* Нитирэн
Жуань Сянь 阮鹹 (III в.) 260
Жуань Цзи 阮籍 (Жуань Сы-цзун; 210–263) **260**, 261
Жуань Юань 阮元 (1764–1849) 37, 207, 240, 620, 626
Жун-лу 榮祿 (1836–1903) 432
Жэнь Хун-цзюнь 任鴻雋 (1886–1961) 248, 510
Жэнь Цзи-юй 任繼愈 (род. 1916) 231, 348, 358, 496, 497, 635
Жэнь-цзун 仁宗 (правил 1796–1820) 503

Завадская Е.В. (1930–2002) 68, 526
Зенон Элейский 210

Иакинф *см.* Бичурин Н.Я.
Ибсен Г. (Ibsen H.; 1828–1906) 511
Иисус Христос 44, 104, 433, 504, 597
Ин-цзун 英宗 (1427–1464) 238
Ин Чжэн 嬴政 *см.* Цинь Ши-хуан(-ди)
Инь Вэнь 尹文 (Инь Вэнь-цзы 尹文子; 360/350 — 285/275 до н.э.) 205, 223, **268**–270, 293, 323, 344, 345, 348, 349, 394, 413, 486, 487, 497, 498, 539
Инь Вэнь-цао 尹文操 (VII в.) 237
Инь Вэнь-цзы 尹文子 *см.* Инь Вэнь
Инь Си 尹喜 (Гуань Инь-цзы 關尹子, уп. под именем Гун Гун-ду; VI в. до н.э.) 204, 227, 228, **270**, 289, 290, 585
Иоанн Филопон (V–VI вв.) 84
И-син 一行 (683–727) 602
И-сюань 義玄 *см.* Линь-цзи
Ито Дзинсай 伊藤仁齊 (1627–1705) 362
И-чжэн (VII — нач. VIII в.) 321
И-чунь 奕純 (ум. в 1816) 503

Каменский П.И. (1765–1845) 504
Каная Осаму 金谷治 (1920–2006) 414
Кан-си 康熙 (1654–1723) 203
Кан Сэн-хуй 康僧會 (ум. 280) **275**
Кант И. (Kant I.; 1724–1804) 76, 80, 128, 169, 170, 249, 310, 333, 355, 356, 372, 410, 429, 514, 538, 560, 561, 564
Кан Ю-вэй 康有為 (Кан Нань-хай, Кан Гуан-ся, Кан Цзу-и, Кан Чан-су, Кан Гэн-шэн, Кан Мин-и; 1858–1927) 167, 169, 179, 186, 238, 244, 245, 255, 263, 264, **274**–279, 307, 332–334, 345, 369, 370, 431–433, 435, 436, 531, 556, 573
Кан Ю-пу 康有溥 277
Карапетьянц А.М. (род. 1943) 49, 67, 68, 77, 123, 124, 192, 228, 229, 347, 584, 622
Карнап Р. (Karnap R.; 1891–1970) 473
Катьяяна 151
Кафаров П.И. (1817–1878) 13
Кидд Б. (Kidd B.) 245
Колоколов В.С. (1896–1979) 38
Кониси Масутаро (Даниил Петрович) 小西增太郎 (1862–1940) 231
Конрад Н.И. (1891–1970) 395
Конт О. (Kont O.; 1798–1857) 248
Конфуций 孔子 (Кун-цзы, Кун Цю 孔丘, Кун Фу-цзы 孔夫子, Кун Чжун-ни; ок. 551 — 479 до н.э.) 16, 20, 21, 25–27, 35, 45, 46, 47, 50, 51, 54, 56–65, 96, 100–102, 119, 130, 133, 137, 140, 174, 179, 182, 184, 193, 194, 197, 201, 203, 207, 210, 214, 215, 221, 222, 228, 234, 236, 237, 240, 244, 253, 255, 262, 263, 266, 269, 276–278, 280, 281, **284**, 285, 289, 290, 297, 298, 308, 310, 317, 322, 326, 337, 340, 341, 343, 344, 345, 348, 353, 354, 362–365, 369, 370, 379, 384–386, 392, 393, 396, 401, 403, 414–417, 419, 423, 429, 430, 433, 435, 436, 440, 456, 473, 474, 480, 492, 506, 513, 514, 516–519, 529, 530, 542, 545–547, 560, 572, 573, 576, 578, 580, 581, 585, 591, 592, 594, 597, 598, 603, 622, 624, 626, 628, 630, 643, 647, 649, 651, 652
Коперник Н. (1473–1543) 561
Крил Х.Г. (Creel H.G.; род. 1905) 68, 417, 634
Кропоткин П.А. (1842–1921) 561
Крушинский А.А. (род. 1953) 211, 229
Куа А.С. (Cua A.S.; род. 1932) 118–120
Куй-цзи 窺基 (632–682) 161, 190, 467
Кумараджива (*санскр.* Kumārajīva, *кит.* Цзюмолоши 鳩摩羅什, *сокр.* Лоши 羅什, Ши 什, *прозв.* Тун-шоу; 344/350 — 409/413) 159, 160, **286**, 287, 320, 376, 377, 396, 404, 500
Кумараяна (*кит.* Цзюмолоянь 鳩摩羅) 239, 286
Кун Ань-го 孔安國 (II в. до н.э.) 317, 375, 401, 423, 518, 530, 531, 548, 626
Кун Гуан-фэнь 孔广芬 (1752–1787) 214
Кун Ин-да 孔穎達 (Кун Чун-юань; 574–648) 104, 105, 193, 198, 239, 240, 309, 389, 403, 425, 531, 543, 625, 627
Кун Фу-цзы 孔夫子 *см.* Конфуций
Кун-фу Цзя孔父嘉 (VIII в. до н.э.) 57
Кун-цзы 孔子 *см.* Конфуций
Кун Цин-цзюэ 孔清覺 (1043–1121) 494
Кун Цю 孔丘 *см.* Конфуций
Кун Чуань 孔穿 (между V и III вв. до н.э) 345, 346

Лай Чжи-дэ 來知德 (1525–1604) 427, 428
Ланчиотти Л. (Lanciotti L.) 40
Лао Дань 老聃 *см.* Лао-цзы
Лао Лай-цзы 老萊子 289
Лао Пэн 老彭 291 *см.* Лао-цзы
Лао-цзы 老子 (Лао Дань 老聃, Лао Лай-цзы 老萊子, Ли Эр 李耳, Ли Бо-ян 边李伯陽, Дао-дэ-тянь-цзюнь 道德天军; Лао Пэн, Лао-цзюнь; VI–IV вв. до н.э.) 21, 24, 26, 28, 45, 56, 57, 59, 60, 61, 65, 138, 146, 160, 185, 193, 194, 204, 207, 227–230, 234, 237, 255, 270, **289**–292, 310, 348, 394, 404, 417, 429, 436, 440, 479, 483, 487, 508, 554, 560, 584, 585, 600, 609
Лао-цзюнь *см.* Лао-цзы
Леви-Брюль Л. (1857–1939) 57
Легг Дж. (Legge J.; 1815–1864) 62, 172, 241, 582
Лейбниц Г.В. (Leibniz G.W.; 1646–1716) 33, 54, 88, 104, 202, 203
Леонтьев (Леонтиев) А.Л. (1716–1786) 241, 242
Ле-цзы 列子 (Ле Юй-коу; ок. 430 — ок. 349 до н.э.) 138, 234, 295, 348, 557

丙

Ли Ао 李翱 (772–841) 282, 368, 371, 605
Ли Бо 李白(Ли Тайбо; 701–762) 614
Ли Вэй-гун 李衛公 *см.* Ли Цзин
Ли Гоу 李覯 (Ли Тай-бо; 1009–1059) 267, 298–**300**, 301, 537
Ли Гун 李塨 (Ган-чжу, *прозв.* Шу-гу; 1659–1733) 297, **302**, 303, 648–650, 651
Ли Дао-чунь 李道純 (ум. 1290) 562
Ли Линь-цзян 85, 347
Ли Лун-цзи 李隆基 (имп. Сюань-цзун 玄宗; 685–762) 584
Ли Мин-син 李明性 (1506–1582) 302
Лин Тин-кань 凌廷堪 (ок. 1755 — 1809) 298
Линь Бяо 林彪 (1906–1971) 285, 506
Линь Гуан-ци 林廣齊 (XV в.) 311
Линь Ну 林駑 (XIV–XV вв.) 311
Линь Сюй 林旭 (1875–1898) 432
Линь Тун-цзи 林同濟 (1906–1980) 570
Линь Цзай-пин 林宰平 (1879–1960) 248
Линь-цзи 臨濟 (И-сюань 義玄; IX в.) 162, 256, 304, 305, 558
Линь Цзэ-сюй 林則徐 (Вэнь-чжун-гун 文忠公, Линь Вэнь-чжун 林文忠; 1785–1850) 191, 276, **305**–307
Линь Чжао-энь 林兆恩 (Линь Мао-сюнь, *прозв.* Лун-цзян, Цзы-гу-цзы; 1517–1598) **307**, 314, 383, 516
Линь Шу 林紓 (1852–1924) 578
Линь Юй-тан 林語堂 (Lin Yu-tang; 1895–1976) 241
Линь Яо-соу 林堯叟 (XII в.) 543
Липовцов В.С. (1770–1841) 504
Лисевич И.С. (1932–1998) 231
Ли Сы 李斯 (ум. 208 до н.э.) 412, 414, 417, 435, 476
Ли Фу-тянь 李福田 36
Ли Хун-чжан 李鴻章 (1829–1901) 596, 644
Ли Цай 李材 (XVI — 1-я пол. XVII в.) 187
Ли Цзай-чжи 李載贄 *см.* Ли Чжи
Ли Цзин 李靖 (Ли Вэй-гун 李衛公; 571–649) 155
Ли Цзин-дэ 黎靖德 (XIII в.) 594
Ли Цзин-чи 李鏡池 198, 199
Ли Цзы-яо 黎子耀 199
Ли Цзэ-хоу 李澤厚 (род. 1930) **309**, 310
Ли Цюань 李筌 (VIII в.) 271
Ли Чжи 李贄 (Ли Цзай-чжи 李載贄, Ли Чжоу, Линь Цзай 林載; 1527–1602) 61, 187, 194, 259, **310**–315, 391, 440, 441, 516
Ли Чжи-цзао 李之藻 (1564/5–1630) 85, 347
Ли Ши-си 268
Ли Эр 李耳 *см.* Лао-цзы
Ло Гэнь-цзэ 羅根澤 (1900–1960) 228, 291, 358, 412
Ло Жу-фан 羅汝芳 (1515–1588) 187, 313, 515
Локакшема (Lokakṣema, *кит.* Чжи-чэнь; II в.) 157
Ломоносов М.В. (1711–1765) 31
Лосев А.Ф. (1893–1988) 87
Ло Ся-хун 落下閎 (落下宏) (Зап. Хань) 401
Лотман Ю.М. (1922–1993) 524
Лоу Юй-дун 樓宇棟 200
Лоу Юй-ле 樓宇烈 (род. 1934) 168
Ло Хун-сянь 羅洪先 (1504–1564) 186, 187, 307
Ло Цинь-шунь 羅欽順 (1465–1541) 382
Ло Цун-янь 羅從彦 (1072–1135) 537
Ло Чжу-фэн 羅竹風 36, 37
Ло Чжэнь-юй 羅振玉 (1866–1940) 231, 523
Лоши 羅什 *см.* Кумараджива
Лу Дэ-мин 陸德明 (ок. 550 — 630) 230, 585
Лукасевич Я. (Łukasiewicz J.; 1878–1956) 84
Лукреций (ок. 99 — 55 до н.э.) 353
Лун-шу 龍樹 *см.* Нагарджуна
Лу Синь 魯迅 (1881–1936) 361
Лу Сю-цзин 陸修靜 (406–477) 237
Лу Сян-шань 陸象山 *см.* Лу Цзю-юань
Лу Цзы-цзин 陸子靜 *см.* Лу Цзю-юань
Лу Цзю-юань 陸九淵 (Лу Сян-шань 陸象山, Лу Цзы-цзин 陸子靜, *прозв.* Цунь-чжай, Сян-шань-вэн, Сян-шань сянь шэн 象山先生; 1139–1193) 184, 186, 218, 225, 275, 282, 297, 310, **318**, 334, 337, 355, 368, 372, 387, 391, 425, 433, 438, 440, 489, 514, 570, 578, 579, 594, 595, 607, 632, 648
Лу Цзя 陸賈 (216–172 до н.э.) **319**, 320
Лу Чжи-вэй 陸志韋 (1894–1970) 248
Лу Чэн 陸澄 (XV — нач. XVI в.) 186
Лу Шэн 陸勝 (III в.) 210, 343, 348, 349, 357, 361, 496
Льюис К.И. (Lewis K.I.) 249, 564
Лю Ань 劉安 (ок. 180 — 122 до н.э.) 482, 483, 487
Лю Бан 劉邦 *см.* Гао-цзу
Лю Вэнь-дянь 劉文典 (1889–1958) 483
Лю Вэнь-ин 劉文英 (род. 1939) 498
Лю Вэнь-минь 劉文敏 (XVI — нач. XVII в.) 186, 187
Лю Гуан-ди 劉光第 (1859–1898) 432
Лю Дэ-чжун 劉德重 36
Лю И-минь 劉遺民 (352–410) 499
Лю Юй-си (кон. VIII — IX в.) 381
Лю И-цин 劉義慶 (403–444) 260
Люй Бу-вэй 呂不韋 (III в. до н.э.) 322, 483
Люй Цзу-цянь 吕祖謙 (1137–1181) 368, 594
Люйцю Фан-юань 閭丘方遠 (IX в.) 424
Люй Чжэнь-юй 呂振羽 (1900–1980) 290, 358
Люй Шан 呂尚 *см.* Цзян-тай-гун
Лю Лин 劉伶 (III в.) 260
Лю Му 劉牧 (1011–1064) 518
Лю Си 劉熙 (ок. 200 н.э.) 198
Лю Синь 劉歆 (I в. до н.э. — I в. н.э.) 51, 53, 197, 228, 232, 275, 276, 295, 325, 344, 373, 435, 473, 478, 482, 517, 518, 530, 544, 583, 612
Лю Сюань 劉絢 (VI — 1-я пол. VII в.) 423
Лю Сян 劉向 (Лю Гэн-шэн, Лю Цзы-чжэн 劉子政; 77–6 до н.э.) 197, 204, 228, 259, 269, 308, 320, **325**, 344, 346, 357, 362, 386, 412, 418, 478, 482, 483, 569, 584, 612, 646, 647
Лю Фэн-лу 劉逢祿 (1776–1829) 276, 531
Лю Хай-чань 劉 海 蟾 (Лю Хай-чжань) 562
Лю Цзе 劉節 (1901–1977) 345, 498
Лю Цзун-чжоу 劉宗周 (Лю Ци-дун, Лю-цзы, *прозв.* Нянь-тай, Цзи-шань сянь-шэн; посмертные почетные имена — Чжун-дуань 忠端, Чжун-цзе 忠介, Чжун-чжэн 忠正; 1578–1645) 171, 187, 302, **325**, 326, 355, 488
Лю Цзун-юань 柳宗元 (Лю Цзы-хоу, *прозв.* Лю Хэ-дун (Лю из Хэдуна); 713–819) **327**, 328, 381, 479, 647
Лю Цунь-жэнь 柳存仁 (Liu Ts'un-yan) 68
Лю Шао 劉劭 (III в.) 553

Лю Ши-пэй 劉師培 (Гуан-хань, Шэнь-шу; 1884–1919) 245, **330**, 560, 585
Лю Шу-сянь 劉述先 (род. 1934) 371
Лю Юй 劉雨 200
Лю Юй-си 劉禹錫 (712–842) 327, 381, 440
Лян Жу-юань 梁汝元 *см.* Хэ Синь-инь
Лян У-ди 梁武帝 (У-ди, Сяо Янь, Сяо Шу-да; 464–549) **331**, 437, 633, 635
Лян Ци-чао 梁啟超 (Лян Чжо-жу, Лян Жэнь-гун, *прозв.* Инь-бин-ши-чжу-жэнь 飲冰室主人; 1873–1923) 167, 169, 179, 219, 228, 238, 245, 248, 276, 290, 291, **332**–336, 343, 347, 358, 370, 431, 432, 464, 492, 496, 510, 553, 559, 564
Лян Шу-мин 梁漱溟 (Лян Хуань-дин, Лян Шоу-мин; 1893–1988) 138, 186, 245, 263, 310, 334, **337**, 338, 370–372, 429, 472, 511
Лян Юй-шэн 梁玉繩 (1744–1819) 622
Ляо Гай-лун 廖蓋隆 36
Ляо Пин 廖平 (1852–1932) 276

Ма Го-хань 馬國翰 (1794–1857) 634
Ма Жуй-чэнь 馬瑞辰 (1782–1853) 625
Ма Жун 馬融 (79–166) 105, 174
Ма И-фу 馬一浮 (1883–1967) **338**
Май Мэн-хуа 麥孟華 (1876–1915) 276, 332
Майтрейя (*санскр.* Maitreya, *кит.* Милэ 彌勒) 164
Мальтус (Malthus T.R.; 1766–1834) 503, 504
Малявин В.В. (род. 1950) 38, 39, 57, 68, 120, 231, 634
Ма Лян-чунь 馬良春 36
Мамин 馬鳴 *см.* Ашвагхоша
Манухин В.С. (1926–1974) 441
Мао-гун 毛公 (III в. до н.э.) 344, 345, 349, 497
Мао Цзэ-дун 毛澤東 (1893–1976) 17, 245, 337, 506, 597, 644
Мао Ци-лин 毛奇齡 (1623–1716) 302
Маркс К. (Marx K.; 1818–1883) 17, 398
Марр Н.Я. (1865–1934) 122
Марсель Г. (Marcel G.; 1889–1973) 121, 123
Мартини М. (Martini M.; 1614–1661) 203
Масперо А. (Maspero H.; 1883–1945) 48, 82, 95, 121, 233, 417
Массон-Урсель П. (Masson-Oursel P.; 1882–1956) 348
Ма Сюй-лунь 馬敘倫 (1885–1970) 228, 231, 291, 584
Мах Э. (Mach E.; 1838–1916) 247, 248
Ма Цзин-лунь 馬經倫 (XVI–XVII вв.) 314
Ма-цзу 馬祖 (Дао-и 道一; 709–788) 558
Ма Цзун 馬總 (ум. в 823) 268, 591
Мейе А. (1866–1936) 122
Милль Дж.С. (Mill J.S.; 1806–1873) 333, 348, 646
Мин-ди 明帝 (правил 58–75) 357
Мо Ди 墨翟 (Мо-цзы 墨子; 490/468 — 403/376 до н.э.) 21, 22, 30, 51, 82, 85, 235, 264, 296, 340, **352**–354, 357–360, 362, 365, 416, 438, 443, 459, 473, 496, 521, 585, 628, 643, 647
Монтегю У.П. (Montague W.P.; 1873–1953) 473
Монтескье Ш. (Montesquieu C.; 1689–1755) 646
Морган Л.Г. (Morgan L.; 1818–1881) 247, 248
Моу, княжич 公子牟 345, 346
Моу Цзун-сань 牟宗三 (Моу Ли-чжун; 1909–1995) 127, 128, 138, 225, 263, 282, 310, 339, **355**, 356, 369, 371, 372, 410, 411, 430, 470
Моу-цзы 牟子 (II — нач. III в.) **357**
Моу Чжун-цзянь 牟钟鉴 (род. 1939) 199
Мо-цзы 墨子 *см.* Мо Ди
Му Кун-хуй 穆孔暉 (кон. XV — XVI в.) 186
Мур Дж.Э. (Moore G.E.; 1873–1958) 562
Му-цзун 穆宗 (Чжу Цзай-хоу 朱載垕; 1537–1572) 570
Мэй Цзэ 梅賾 (枚賾) (IV в.) 626
Мэн Вэнь-тун 蒙文通 (1894–1968) 230
Мэн-кэ 孟軻 *см.* Мэн-цзы
Мэн-цзы 孟子 (Мэнций, Мэн Кэ 孟軻, Мэн Цзы-юй; ок. 372 — 289 до н.э.) 54, 61, 63, 120, 153, 173, 177, 178, 182, 183, 213, 215, 222, 228, 236, 237, 240, 244, 255, 263, 266, 277, 281, 282, 296, 298, 306, 310, 312, 330, 333, 335–337, 340, 341, 348, 350, **362**–367, 369, 372, 380, 385, 391, 392, 409, 414, 415, 417, 435, 440, 478, 480, 485, 489, 490, 514, 528, 535, 536, 539, 542, 545, 546, 572, 576, 579, 585, 592, 597, 604, 618, 628, 642–644, 647–649
Мэн Ши-юн 孟時雍 (XIX в.) 500
Мэн Шэн 孟勝 (ум. ок. 381 до н.э.) 358

Нагарджуна (*санскр.* Nāgārjuna, *кит.* Лун-шу 龍樹; ок. 150 — 250) 152, 160, 161, 273, 376, 377, 404, **445**–447, 533, 540, 636
Нань Да-цзи 南大吉 (кон. XV — XVI в.) 186
Наполеон I (Napoléon Bonaparte) (1769–1821) 395, 561
Не Бао 聶豹 (1487–1563) 186, 187, 408
Непер Дж. (Napier J.; 1550–1617) 218
Нидэм Дж. (Needham J.; 1900–1995) 40, 49, 67, 79, 90, 94
Нитирэн 日蓮 (*кит.* Жи-лянь; 1222–1282) 163
Ницше Ф. (Nietzsche F.; 1844–1900) 169, 461, 611
Ни Юэ (Эр Шо) 83, 345, 348, 349, 539

Орлов И. 37
Оуян Дэ 歐陽德 (1496–1554) 186–188
Оуян Сю 歐陽修 (Оуян Юн-шу, Цзуй-вэн 醉翁, Люй Цзюй-ши, Вэнь-чжун; 1007–1072) 166, 537
Оуян Цзин-у 歐陽竟無 (Оуян Чжэ, *прозв.* И-хуан да-ши; 1871–1944) 165, **374**, 410, 467

Пан Пу 龐樸 (род. 1928) 345, 346
Пань-гу 盤古 58
Парамартха (*санскр.* Paramārtha, *кит.* Чжэнь-ди; 499–569) 245, 540
Парменид (VI — 1-я пол. V в. до н.э.) 99
Перелешин В.Ф. (1913–1992) 230, 231
Переломов Л.С. (род. 1928) 38, 58, 612
Петр I (1672–1725) 276, 561
Петров А.А. (1908–1974) 38
Пингала (Piṅgala) 376, 377
Пин-юань-цзюнь (III в. до н.э.) 345
Пирсон К. (Pearson C.; 1857–1936) 247, 248
Пи Си-жуй 皮錫瑞(1850–1908) 423, 580
Платон (428/427 — 348/347 до н.э.) 47, 63, 73, 84–89, 92, 94, 101, 104, 114, 353, 425, 473, 514, 524, 551, 564
Плотин (ок. 205 — ок. 270) 84
Позднеева Л.Д. (1908–1974) 441
Пу И 溥儀 (правил 1909–1911) 245
Путидамо 菩提達摩 *см.* Бодхидхарма

Пушкин А.С. (1799–1837) 30, 31
Пэй Вэй 裴頠 (267–300) 224, 406, 438
Пэй Инь 裴駰 (V в.) 622
Пэн Кан 彭康 248
Пэн Мэн 彭蒙 (V в. до н.э.) 268, 345, 349, 585
Пэн Сяо 彭曉 (X в.) 520, 521

Рассел Б. (Russel B.; 1872–1970) 108, 310, 355, 473, 538, 562, 564
Рахулабхадра (Rāhulabhadra) 377
Риккерт Г. (Rickert H.; 1863–1936) 247
Риччи М. (Ricci M., Ли Ма-доу 利瑪竇; 1552–1610) 85, 241, 463
Роземонт Г. (Rosemont H.) 127
Розенберг О.О. (1888–1919) 150
Росс Д. 84
Россохин И.К. (1707/1717–1761) 241
Рузвельт Ф. (Roosevelt F.D.; 1882–1945) 514, 570
Руссо Ж.-Ж. (Russeau J.-J.; 1712–1778) 330, 333, 561, 645

Саврухин А.П. 231
Сайтё (*кит*. Цзуй-дэн 最澄; 767–822) 447
Санградева 239
Сань-лань 160
Сартр Ж.-П. (Sartre J.-P.; 1905–1980) 469
Се Лин-юнь 謝靈運 (385–433) 239, 500, 533
Семененко И.И. (род. 1947) 58, 231
Се Си-шэнь 謝希深 (995–1039) 210, 212, 346
Се Хэ 謝赫 (500–535) 142, 146, 471
Си-бо [Чан] 西伯[昌] (дин. Чжоу) (Цзи Чан 姬昌; XI в. до н.э.) 134
Сивиллов Д.П. (архимандрит Даниил; 1798–1871) 231, 242
Сиддхартха Гаутама (Siddhārtha Gautama) *см.* Будда
Симада Кэндзи (島田虔次; 1917–2000) 315
Син Бин 邢昺 (X–XI вв.) 168, 423
Синь Цунъ-и 辛從益 (1758–1827) 346
Си-цянь Ши-тоу 希遷石頭 (Си-цянь, Ши-тоу-хэшан; ум. 790) 521
Скачков П.Е. (1892–1964) 42
Скиппер К. (Schipper K.M.) 168, 230
Смит А. (Smith A.; 1723–1790) 646
Сократ (ок. 469 — 399 до н.э.) 82, 114, 514
Соловьев В.С. (1853–1900) 231
Спенсер Г. (Spencer H.; 1820–1903) 333, 561
Спиноза Б. (Spinoza B.; 1632–1677) 470
Спирин В.С. (1929–2002) 49, 68, 116, 229, 349
Су Дун-по 蘇東坡 *см.* Су Ши
Судзуки Дайсэцу Тэйтаро 鈴木大拙 (Suzuki Daisetsu; 1870–1966) 163
Суй-жэнь 燧人 58
Сун Цзянь 宋鈐 (Сун Син; IV в. до н.э.) 205, 223, 268, 269, 293, 323, 345, 348, 349, 394, 413, 416, 417, 486, 487, 498, 539, 585
Сун Цзяо-жэнь 560
Сун Ч.Т. (Шэнь Чжун-тао 沈仲濤; 1891–?) 48
Сунь Бинь 孫臏 (IV в. до н.э.) 155
Сунь Вэнь 孫文 *см.* Сунь Ят-сен
Сунь И-жан 孫詒讓 (1848–1908) 358, 583
Сунь Си-дань 孫希旦 (XIX в.) 309
Сунь Син-янь 孫星衍 (1753–1818) (XVIII — нач. XIX в) 627, 647
Сунь Сы-мяо 孫思邈 (581–682) 230
Сунь У 孫武 *см.* Сунь-цзы
Сунь Фу 孫復 (992–1057) 368, 417, 435
Сунь Фу-юань 孫伏園 (1894–1966) 248
Сунь-цзы 孫子 (Сунь У 孫武, Чжан Цин; VI–V вв. до н.э.) 155, 349, 395
Сунь Цин 孫卿 *см.* Сюнь-цзы
Сунь Чо 孫綽 (Сунь Син-гун; 314–371) 160, 164, **396**
Сунь Ят-сен 孫中山 (Сунь И-сянь, Сунь Чжун-шань, *псевд.* Сунь Вэнь 孫文; 1866–1925) 30, 85, 104, 186, 245, 258, 274, 330, 351, 355, 361, **397**–399, 410, 421, 425, 439, 511, 523, 559, 560, 576, 577, 596, 645
Сурьясома (*санскр.* Suryasoma, *кит.* Сюйлиесумо 須梨(利)耶蘇摩; IV в.) 286, 377
Су Сюнь 蘇詢 (1009–1066) 298
Сухоруков В.Т. (1898–1988) 231
Су Тань 索紞 230
Су Цинь 蘇秦 (IV в. до н.э.) 208, 271, 544
Су Чжэ 蘇轍 (1039–1112) 313
Су Ши 蘇軾 (Су Дун-по 蘇東坡; 1037–1101) 166, 230, 537, 584
Сыма Гуан 司馬光 (Сыма Цзюнь-ши; 1019–1086) 166, 229, 240, **400**, 617, 641
Сыма Жан-цзюй 司馬穰苴 (Тянь Жан-цзюй 田穰苴) 155
Сыма Тань 司馬談 (ум. в 110 до н.э.) 51, 232, 272, 344, 401, 408
Сыма Цянь 司馬遷 (Сыма Цзы-чжан; 135–87/86 до н.э.) 22, 23, 51, 56–58, 63, 102, 103, 105, 208, 227, 228, 232, 254, 268, 271, 272, 289, 320, 344, 362, 395, **401**–403, 412, 416, 422, 433, 456, 478, 482, 487, 523, 525, 539, 541, 584, 621, 622, 624, 647
Сыма Чжэнь 司馬貞 (713–742) 58, 208, 345, 622
Сыма Чэн-чжэнь 司馬承禎 (642–735) 526, 588, 614, 621
Сэн-жуй 僧叡 (371–438) 287
Сэн-лан 僧朗 (V–VI вв.) 377
Сэн-цюань 僧詮 377
Сэн-чжао 僧肇 (374/384–414) 157, 239, 252, 287, 377, 404, 405, 439
Сюань-ван 宣王 (правил 319–301 до н.э.) 539
Сюань-цзан 玄奘 (ок. 600 — 664) 85, 150, 161, 190, 321, 467, 468
Сюань-цзун 玄宗 (дин. Тан; 712–755) 230, 423, 614
Сюй Ай 徐愛 (1487–1517) 186, 188
Сюй Вэй-юй 許維遹 (1900–1950) 324
Сюй Жэнь-чжу 徐仁鑄 (1863–1900) 432
Сюй Син 許行 (V в. до н.э.) 330, 373
Сюй Фань 許犯 (III в. до н.э.) 358
Сюй Фу-гуань 徐復觀 (1903–1982) 138, 310, 338, 339, 371, **409**, 410, 430, 556, 611
Сюй Цзе 徐階 (XVI в.) 186
Сюй Цзунь-мин 徐遵明 531
Сюй Чжи-цзин 徐致靖 (1844–1918) 432
Сюй Чжун-шу 徐中舒 (1898–1991) 523
Сюй Ши-чан 徐世昌 (1858–1939) 238, 651
Сюй Шэнь 許慎 (ок. 58 — ок. 147) 483, 523, 530
Сюй Юэ 徐樾 (XV–XVI вв.) 187
Сюй Янь 徐彦 (VI–VII вв.) 214
Сюн Ань-шэн 熊安生 (ок. 497 — 518) 531
Сюн Ши-ли 熊十力 (Сюн Шэн-хэн 熊升恆, Сюн Цзы-чжэн; 1885–1962) 186, 282, 310, 338, 355, 371, 372, 374, **410**, 411, 429, 439

Сюнь Куан 荀況 *см.* Сюнь-цзы
Сюнь-цзы 荀子 (Сюнь Куан 荀況, Сюнь 荀 (Сунь 孫) Цин 卿; 313/298 — 238/215 до н.э.) 51, 82, 91, 102, 105, 115–117, 120, 153, 173, 182, 183, 210, 222, 240, 255, 266, 281, 282, 293, 296, 298, 308, 320, 341, 347, 348, 355, 356, 361, 363, 381, 385, 386, 388, 395, 402, **412**–417, 420–421, 435, 438, 442, 449, 460, 476, 478, 480, 481, 497, 498, 529, 539, 574, 576, 579, 604, 628, 631, 647, 652
Сюнь Цин 荀卿 *см.* Сюнь Куан
Сюнь Юэ 荀悅 (Сюнь Чжун-юй; 148–209) 341, 389, **418**, 482, 527, 631
Сюэ Ин-ци 薛應旂 (XVI в.) 186, 187
Сюэ Кань 薛侃 (XVI в.) 186
Сюэ Фу-чэн 薛福成 (1838–1894) 597
Сян Кай 襄楷 (II в.) 424
Сян Сю 向秀 (227–272) 260, 406, 584
Сянь-цзун [Ли-чунь] 憲宗 [李純] (778–820) 479, 495
Сяо-гун 孝公 (381–338 до н.э.) 615
Сяо Чэнь (V–VI вв.) 633
Ся Се (XIX в.) 400
Ся Хо-сюань 夏侯玄 (209–254) 553

Тай-гун Ван 太公望 *см.* Цзян-тай-гун
Тай-кан 太康 (третий император дин. Ся) 62
Тай-сюй 太虛 (Люй Пэй-линь, Вэй-синь; 1890–1947) 165
Тай-цзу 明太祖 (дин. Мин) *см.* Чжу Юань-чжан
Тай-цзун 唐太宗 (правил 627–649) 155, 189, 451
Тан 唐 [1] *см.* Яо
Тан Тан 湯 [2] (Чэн Тан 成湯) 23, 353, 628, 646
Тан Ду 唐都 (II–I вв. до н.э.) 401
Тан И-цзе 湯一介 (род. 1927) 67, 76–80, **429**
Тан Лань 唐蘭 228
Тан Цзюнь-и 唐君毅 (1909–1978) 138, 225, 282, 310, 339, 371, 372, 410, 411, **429**, 430, 611
Тан Шунь-чжи 唐順之 (1507–1560) 186
Тань-и 譚義 *см.* Дао-и
Тань Лань 290
Тань-линь 曇林 (ум. ок. 577) 156
Тань-луань 曇鸞 (кон.V — VI в.) 533, 534
Тань Сы-тун 譚嗣同 (Тань Фу-шэн, Тань Чжуан-фэй, Тань Лю-ян, *псевд.* Хуа-сян-чжун-шэн; 1865–1898) 169, 179, 186, 225, 263, 264, 274, 277, 355, 361, 391, 417, **431**–436, 552, 577, 585, 596
Тань Цзе-фу 譚戒甫 (1887–1974) 346, 349, 358, 497
Тань Цзи 曇濟 (V в.) 377
Тань Цзы-фан 585
Тань Чжэн-би 36
Тан Юэ 唐鉞 (1891–1987) 248
Тао Хун-цзин 陶弘景 (Тао Тун-мин, Хуаян сянь-шэн, Хуаян иньцзю; 455–536) 207, 437, 533, 613
Тао Юань-мин 陶淵明 (365/372–427) 433
Тейяр де Шарден П. (Teilhard de Chardin P.; 1881–1955) 33, 44
Тиллих П. (Tillich P.; 1886–1965) 131, 534
Ткаченко Г.А. (1947–2000) 38, 67, 80, 231
Толстой Л.Н. (1828–1910) 22, 31, 231, 242
Торо Г. (Thoreau H.; 1817–1862) 231
Торчинов Е.А. (1956–2003) 231, 233
То Сяо 它囂 (VI в. до н.э.) 416
Триго Н. (Trigault N.; 1577–1628) *см.* Цзинь Ни-гэ
Тун Го-си 248
Тянь Ба 田巴 349, 539
Тянь Би 345, 349
Тянь Жан-цзюй 田穰苴 *см.* Сыма Жан-цзюй
Тянь Пянь 田駢 268, 323, 345, 349, 416, 487, 539, 585
Тянь Сян-цзы 田襄子 (Тянь Цзи; V/IV в. до н.э.) 358
Тянь Тун-сю 204
Тянь Цзи 田繫 (ок. IV в. до н.э.) 358

Уайтхед А.Н. (Whitehead A.N.; 1861–1947) 249, 355, 429, 562, 564
У-ван 武王 (Цзи Фа 姬發; XII–XI вв. до н.э.) 23, 134–137, 155, 236, 480, 548, 583, 592, 624, 628, 646
У Гуй-сэнь 吳桂森 (XVII в.) 251
У-ди (дин. Лян) 武帝 *см.* Лян У-ди
У-ди (дин. Хань) 武帝 (141–87 до н.э.) 153, 214, 401, 422, 458, 482, 530, 621
У И 吳怡 (Wu Yi; род. 1939) 67, 79, 80
Уоттс А. (Watts A.; 1915–1973) 163
Урвик Э.Дж. (Urwick E.J.; 1867–1945) 248
У-хоу 武后 *см.* У Цзэ-тянь
У Цзин-цзы 吳敬梓 (1701–1754) 650
У-цзун 武宗 (правил 841–846) 164
У Цзэ 吳澤 315
У Цзэ-тянь 武則天 (У-хоу; 624–705) 468
У Цзюнь 吳均 (469–520) 482
У Ци 吳起 (440–381 до н.э.) 155, 458
У Чжи-хуй 吳稚暉 (1865–1953) 245, 248
У Чун-сюй (У Шоу-ян 吳壽暘; 1552–1640) 383
У Чэн 吳澄 (1243/1249 — 1313/1343) 191, 230
У Юй 吳虞 (1872–1949) 245
У Юй-би 吳與弼 (1391–1469) 570

Фа-ду 法度 (V в.) 377
Фа-жань 法然 (1133–?) 534
Фа-лан 法朗 (506–581) 377, 540
Фан Дун-мэй 方東美 (Фан Сюнь, Дун-инь; 1899–1976) **461**
Фан И-чжи 方以智 (Фан Ми-чжи, Фан Мань-гун; 1611–1671) 100, 176, 225, 368, **462**, 463, 464, 585
Фань Бин-цин 35
Фань Вэнь-лань 范文瀾 (1893–1969) 228
Фань Е 范曄 (Фань Юй-цзун; 398–445) 182, **465**, 495, 599, 633
Фань Чжун-янь 范仲淹 (989–1052) 300, 537
Фань Чжэнь 范縝 (ок. 450 — ок. 515) 331, 389, 438, 439, **465**, 466, 519, 633, 635, 636
Фань Шоу-кан 范壽康 (1895–1983) 248, 345
Фа Сун (V в.) 320
Фа-хай 法海 (кон. VII — VIII в.) 328
Фа-цзан 法藏 (Сянь-шоу; (643–712) 161, 316, 439, **468**, 469, 493, 543
Фихте И. (Fichte I.; 1762–1814) 473, 561
Фицджералд Ч. (Fitzgerald C.; 1902–1992) 39, 417
Фо Ту-чэн 佛圖澄 (III–IV вв.) 226
Фома Аквинский (1225/1226–1274) 89
Фонвизин Д.И. (1744/1745–1792) 242

Фонсека П. да (da Fonseca P.; 1528–1599) 347
Форке А. (Forke A.; 1867–1944) 48, 82, 210, 348, 417, 497, 498
Фотобатоло 佛陀跋陀羅 *см.* Буддхабхадра
Фрайер Дж. (Fryer J.; 1839–1928) 431, 596
Фромм Эрих (Fromm E.; 1900–1980) 121
Фу Вэй-сюнь 傅偉勳 (Charles Wei-hsun Fu; род. 1933) **469**, 470
Фу Дунь 358
Фу Си-тай 200
Фу-си 伏羲 (Пао-си, Бао-си 包犧; 2953–2838 до н.э.) 58, 110, 198, 199, 202, 203, 237, 421, 517, 518, 580, 581, 582, 617
Фу Тун-сянь 傅統先 (род. 1910) **470**
Фу Цзянь 苻堅 (338–385) 226
Фу Цянь 服虔 (II — нач. III в.) 531
Фу Шэн 伏勝 (260–170? до н.э.) 530, 626
Фэй Хань 費皯 (III в.) 531
Фэн Цзинь-юань 馮今源 (род. 1944) 291
Фэн Ци 馮琦 (1559–1603) 537
Фэн Ци 馮契 (1915–1995) 37, 498, 551
Фэн Ю-лань 馮友蘭 (Фэн Чжи-шэн; 1895–1990) 53, 55, 68, 80–81, 114, 128, 138, 186, 199, 210, 228, 235, 240, 245, 263, 282, 290, 310, 344, 346, 358, 368, 371, 414, 417, 425, 429, **472**–474, 496, 497, 507, 514, 538, 551, 563, 585, 595
Фэн Яо-мин 馮耀明 211

Хайдеггер М. (Heidegger M.; 1889–1976) 122, 310, 470
Хансен Ч. (Hansen C.; род. 1942) 349
Хань Бо 104, 105
Хань Ин 韓 嬰 (II в. до н.э.) 624
Хань Кан-бо 韓康伯 (ум. ок. 385) 168, 406
Хань Фэй 韓非子 (Хань Фэй-цзы; ок. 280 — ок. 233 до н.э.) 94, 96–99, 193, 223, 230, 255, 281, 292, 293, 296, 355, 358, 361, 362, 388, 414, 417, 423, 438, **476**, 477, 487, 544, 613, 617, 628
Хань-шань *см.* Дэ-цин
Хань Юй 韓愈 (Хань Туй-чжи, Хань Чан-ли; 768–824) 70, 94, 117, 120, 174, 221, 224, 236, 263, 282, 327, 362, 368, 386, 393, 417, 418, 435, **479**, 480, 481, 573, 631
Харбсмайер Ч. (Harbsmeier C.) 349
Хариварман (*санскр.* Harivarman, *кит.* Хэлибамо 訶梨跋摩; сер. III — сер. IV в.) 609
Хмелевский Я. (Chmielewski J.; 1916–1998) 89, 90, 94, 95, 97, 99, 349
Хоу Вай-лу 侯外廬 (1903–1987) 245, 343, 345, 348, 358, 464, 496, 497
Хуан-бо 黃檗 (Си-юнь 希運) 558
Хуан Вэнь-шань 黃文山 (1897–1982) 36
Хуан-гун Цы (III в. до н.э.) 344, 497
Хуан-ди 黃帝 137, 207, 237, 271, 289, 290, 323, 342, 451, 486, 487, 508, 580, 614, 621
Хуан И-чжоу 黃以周 (1828–1899) 549, 647
Хуан Кань 皇侃 (487–545) 168, 531
Хуан Пу(Фу)-ми 皇甫謐 (218–282) 207, 486
Хуан Син-цзэн 黃省曾 (XV–XVI вв.) 186
Хуан Тин-цзянь 黃庭堅 (1045–1105) 204
Хуан Цзун-си 黃宗羲 (Хуан Тай-чжун, Хуан Нань-лэй, Хуан Ли-чжоу; 1610–1695) 175, 176, 178, 186, 187, 215, 307, 326, 330, 433, 462, **488**–492, 518, 571
Хуан Чао 黃巢 (род. 884) 237
Хуан Ши-гун 黃石公 (III в. до н.э.) 155
Хуан Юэ 黃鉞 (1750–1841) 143
Хуань Вэнь-шань 黃文山 (1897–1982) 35
Хуань-гун 桓公 (правил 374–357 до н.э.) 207
Хуань Тань 桓譚 (I в. до н.э. — I в. н.э.) 182, 320, 345, 599, 631
Хуань Туань 桓團 (IV в. до н.э.) 343, 348, 349, 497, 585
Хуань Юань 環淵 (II–I вв. до н.э.) 228, 289, 487, 539
Хуа Юань (XVIII в.) 324
Хубилай (1215–1294) 230, 290
Ху Вэй 胡渭 (1633–1714) 374, 427, 518
Хуй-вэнь 慧文 (VI в.) 445
Хуй-гуан 慧光 (2-я пол. V в.) 320, 321
Хуй-гуань 慧觀 (Пикван; VII в.) 377
Хуй Дун 惠棟 (1697–1758) 374, 403, 531
Хуй-жань 慧然 (IX в.) 304
Хуй-жун (VII в.?) 162
Хуй-кэ 慧可 (487–593) 156
Хуй-линь 慧琳 (кон. IV — 1-я пол. V в.) **494**, 495, 519, 633
Хуй-нэн 慧能 (638–713) 162, 185, 256, 328, 439, **495**, 496, 558
Хуй-сы 慧思 (515–577) 445
Хуй Чжоу-ти 惠周惕 (XVII в.) 531
Хуй Ши 惠施 (Хуй-цзы 惠子; 380/350 — 300/260 до н.э.) 91, 106, 115, 210, 211, 243, 323, 343–346, 348, 349, 416, 417, **496**–498, 585
Хуй-юань 慧遠 (334–416) 164, 239, 287, 377, 389, 404, 465, **499**, 533, 534, 599, 633
Хуму-шэн 胡毋生 (Хуму Цзы Ду; II в. до н.э.) 214, 530
Хун-жэнь 弘忍 (601–674) 495, 558
Хун Жэнь-гань 洪仁玕 (Хун И-цянь, Хун Цзи-фу, титул Гань-ван 干王 (Ганьский князь); 1822–1864) **500**–502, 504
Хун Лян-цзи 洪亮吉 (Хун Цзюнь-чжи, Хун Гэн-шэн 洪更生, Хун Бэй-цзян 洪北江, Хун Гэн-шэн; 1746–1809) **503**, 504, 543, 647
Хун Сю-цюань 洪秀全 (Хун Жэнь-кунь, Хун Хо-сю; 1814–1844) 244, 500, **504**–506
Хун цзы-чжэнь 531
Хун Цянь 洪謙 (1909–1992) **506**, 507
Хун Цяо 洪翹 503
Хуфа 護法 *см.* Дхармапала
Ху Хун 胡洪 (1105–1161) 267, 355, 382
Ху Цюй-юань 胡曲園 (1905–1993) 358
Ху Цяо-му 胡喬木 (1912–1992) 37
Ху Ши 胡適 (Ху Ши-чжи; 1891–1962) 48, 86, 91, 95, 210, 219, 228, 247, 248, 263, 301, 320, 343, 345, 348, 349, 358, 371, 483, 496–498, **510**–512, 570, 611
Ху Юань 胡瑗 (993–1059) 368
Хьюз Э.Р. (Hughes E.R.; 1883–1956) 241, 474
Хэ Линь 賀麟 (Хэ Цзы-шао; 1902–1996) 186, 371, 372, **513**, 514
Хэ Синь-инь 何心隱 (*наст. имя* Лян Жу-юань 梁汝元, *прозв.* Фу-шань 夫山; 1517–1579) 187, 313, **515**–517
Хэ Сю 何休 (129–182) 214, 244, 255, 276, 278, 333, 435, 490, 531, 505
Хэ Тан 何瑭 (1474–1543) 389

Хэ Чан-лин 賀長齡 (1785–?) 537
Хэ Чэн-тянь 何承天 (Хэ Хэн-ян; 370–447) 465, 495, **519**, 599, 633
Хэ-шан-гун 河上公 (II в. до н.э.) 229, 230, 290
Хэ Шао 何 邵 (236–301) 167, 168
Хэ-шэнь 和珅 (1750–1799) 503
Хэ Янь 何晏 (193–249) 168, 224, 226, 405, 406, 545, 553, 586

Цай Мо 蔡漠 (Цай Дао-лин; 312–387) 465, 519, **520**
Цай Цзю-фэн 蔡九峰 *см.* Цай Шэнь
Цай Шан-сы 蔡尚思 (род. 1905) 245
Цай Шэнь 蔡沈 (Цай Цзю-фэн 蔡九峰; 1167–1230) 203, 368, 421, 627
Цай Юань-дин 蔡元定 (1135–1198) 518, 526
Цай Юань-пэй 蔡元培 (1868–1940) 330, 511, 549, 559
Цай Юн 蔡邕 (132–192) 146
Цао Пи 曹丕 (187–226) 320
Цао Сы-вэнь 曹思文 (VI в.) 633
Цао Сюэ-цинь 曹雪芹 (1724–1764) 169
Цао Цао 曹操 (155–220) 600
Цао Чжи 曹植 (192–232) 16
Цао-шань 曹山 (Бэнь-цзи 本寂) 558
Ценкер Э. (Zenker E.V.; 1865–1946) 417, 497
Цзань-нин 贊寧 (919–1001) 463
Цзе 桀 (XVI в.) 203, 415
Цзе-цзы 接子 (II–I вв. до н.э.) 487
Цзе-цзы Туй (VII в. до н.э.) 203
Цзи Дань 姬旦 *см.* Чжоу-гун
Цзи Кан 嵇康 (223–262) 260, 545
Цзин-гун (547–489 до н.э.) 646
Цзинлин Цзы-лян 竟陵子良 (Сяо Цзы-лян, Сяо Юнь-ин; 460–494) **529**, 635
Цзинь Ни-гэ 金尼閣 (Триго Н.) 463
Цзинь-чжэнь 321
Цзинь Юэ-линь 金岳 (1895–1984) **538**, 539
Цзи Фа 姬發 *см.* У-ван
Цзи-цзан 吉藏 (Цзя-сян да-ши; 549–623) 151, 152, 160, 161, 288, 329, 376, 377, **540**, 589, 590, 637
Цзи Чан 姬昌 *см.* Си-бо [Чан]
Цзи Юань-хэн 冀元亨 (XVI — нач. XVII в.) 186
Цзо Цю-мин 左丘明 (556–451 до н.э.) 197, 364, 542
Цзоу Ши 鄒奭 539
Цзоу Шоу-и 鄒守益 (1491–1562) 186–188
Цзоу Юань-бяо 鄒元標 (1551–1624) 186
Цзоу Янь 鄒衍 (Цзоу-цзы 鄒子; 305–240 до н.э.) 22, 257, 273, 345, 349, 367, 451, 456, 485, 528, 536, 539, **541**, 542
Цзуй-вэн 醉翁 *см.* Оуян Сю
Цзуй-дэн 最澄 *см.* Сайтё
Цзун Бин 宗炳 (375–443) 142, 346, 499
Цзун-ми 宗密(780–841) 316, 469, 493, **543**
Цзы Гун 子貢 (520–? до н.э.) 50, 343, 416
Цзы Сы 子思 (504–403 до н.э.) 237, 308, 362, 364, 416, 417, 545, 546, 585, 592, 647
Цзы Ся 子夏 (V в. до н.э.) 214, 529, 585
Цзы Сян (III–II вв. до н.э.) 57
Цзы Хуа-цзы 子華子 323
Цзы Чань 子產 (Гунсунь Цяо, Гунсунь Чэн; ок. 580 — ок. 522 до н.э.) 291, **546**, 547
Цзы-ши 345
Цзэн Го-фань 曾國藩 (1811–1872) 175
Цзэн Гун 曾鞏 (1019–1083) 569
Цзэн-цзы 曾子 *см.* Цзэн Шэнь
Цзэн Шэнь 曾參 (Цзэн-цзы 曾子; 505 — ок. 436 до н.э.) 240, 308, 417, 423, 585, 591
Цзюмолоши 鳩摩羅什 *см.* Кумараджива
Цзя И 賈誼 (200–168 до н.э.) 95, 621
Цзян Вэй-цяо 蔣維喬 (Цзян Чжу-чжуан, *прозв.* Инь Ши-цзи, У-ши; 1873–1958) 324, **549**
Цзян Синь 蔣信 (1483–1559) 186
Цзян-тай-гун 姜太公 (Тай-гун Ван 太公望, Люй Шан 呂尚; XII/XI вв. до н.э.) 155, 203, 271
Цзян Фань 江藩 (1761–1831) 531
Цзян Цзе-ши 蔣介石 (Чан Кай-ши; 1887–1975) 294, 351, 371, 410, 461, 537, 560, 610
Цзян Шэн 江聲 (1721–1779) 531
Цзянь-чжэнь 鑒真 (688–763) 321
Цзян Юн 江永 (1681–1762) 531
Цзяо Сюнь 焦循 (1763–1820) 363
Цзяо Хун 焦竑 (1540–1620) 187, 230, 313, 585
Цзяо Янь-шоу 焦延壽 (I в. до н.э.) 202, 581
Цзя-цин 嘉慶 (1760–1820) 374, 531
Циму-цзы 綦母子 (Циу-цзы; III в. до н.э.) 346, 349
Цинь Гу-ли 禽滑釐 358
Цинь Ши-хуан(-ди) 秦始皇帝 (Ин Чжэн; правил 221-210 до н.э.) 16, 45, 214, 319, 322, 323, 417, 422, 476, 620
Циу-цзы 綦毋子 *см.* Циму-цзы
Цуй Цзин 催憬 (VII–IX вв.) 224, 438
Цуй Чжуань 崔篆 (I–II вв.) 202, 581
Цуй Ши 崔適 (XIX — нач. XX в.) 622
Цуй Шу 崔述 (1740–1816) 362
Цунь-цзян 存奨 (IX-X вв.) 304
Цы-си 慈禧 (1835–1908) 277, 432
Цюань Цзу-ван 全祖望 (1705–1755) 489
Цюй Цзюй-нун 瞿菊農 248
Цюй Цю-бо 瞿秋白 (1899–1935) 248
Цюй Юань 屈原 (ок. 348 — ок. 278 до н.э.) 203, 614
Цю Чан-чунь 邱長春 (Цю Чу-цзи 邱處機; 1148–1227) 554
Цянь Да-синь 錢大昕 (1728–1804) 277, 531
Цянь Дэ-хун 錢德洪 (Цянь Куань, Цянь Хун-фу, *прозв.* Сюй-шань; 1497–1574) 180, 186–188, **555**, 556
Цянь Му 錢穆 (1895–1990) 228, 310, 343, 345, 346, 371, 409, 429, 496, **556**, 585
Цянь Си-цзо 錢熙祚 (?–1844) 268
Цянь-лун 乾隆 (правил 1736–1795) 374, 503, 531

Чандракирти (VII в.) 636
Чан Кай-ши *см.* Цзян Цзе-ши
Чанышев А.Н. (1926–2005) 68
Чжан-ань 章安 447
Чжан Бин-линь 章炳麟 (Чжан Тай-янь 章太炎; 1869–1936) 53, 179, 330, 336, 344, 347, 361, 497, 498, 549, 554, **559**–561, 577, 585
Чжан Бо-дуань 張伯端 (Чжан Цзы-ян, Чжан Пин-шу; 984–1082) 386, 562
Чжан Вэнь-да 張問達 (ум. в 1625) 314
Чжан Гуан-би 張光壁 (ум. в 1947) 237
Чжан Дай-нянь 張岱年 (Чжан Цзи-тун, *псевд.* Юй Тун 宇同; род. 1909) 66, 68, 70, 77, 79, 80, 120, 497, **562**, 563

Чжан Дао-лин 張道陵 (I–II) 229, 290, 424, 600
Чжан-ди 章帝, имп. дин. Вост. Хань (правил 76–88?) 158
Чжан Дун-сунь 張東蓀 (Чжан Дун-шэн; 1884/1887 — 1972/1973) 76, 88, 90, 121, 248, 249, 334, **564**, 565
Чжан И 張儀 (IV в. до н.э.) 208, 496, 544
Чжан Кай-чжи 37
Чжан Куй-цзы (XVIII в.) 483
Чжан Ли-вэнь 張立文 (род. 1935?) 67, 77, 79, 80
Чжан Лу 張魯 (ум. ок. 220) 229, 600
Чжан Пи-цзе 張丕介 429
Чжан Пу 張溥 (1602–1641) 632
Чжан Сань-фэн 张三峰 (XIV-XV вв.) 383
Чжан Сюэ-чэн 章學誠 (1738–1801) 53, 344, 556
Чжан Тин-фа 張廷發 (род. 1918) 510
Чжан Хай-пэн 張海鵬 (1755–1816) 346
Чжан Хуа 張華 (III в.) 462
Чжан Хуй-чжи 張撝之 36
Чжан Хэн 張衡 (Чжан Пин-цзы; 78-139) 103, 174, 528, **566**, 567
Чжан Цзай 張載 (Чжан Цзы-хоу, Чжан Хэн-цюй, Чжан-цзы; 1020–1078) 173, 176, 183, 224, 253, 263, 267, 331, 335, 355, 368, 381, 387, 389, 400, 403, 408, 433, 435, 438, 443, 513, 522, 550, 551, **567**–569, 571, 594, 605–607, 617, 619, 632
Чжан Цзюй-чжэн 張居正 (1525–1582) 515, 516
Чжан Цзюнь-май 張君勱 (1887–1968) 247–249, 265, 310, 334, 338, 339, 371, 410, 430, 564
Чжан Цзюнь-фан 張君房 (нач. XI в.) 238
Чжан Цзюэ (Цзяо) 張角 (ум. в 184) 424
Чжан Чжань 張湛 (IV в.) 295, 345, 647
Чжан Чжи-дун 張之洞 (1837-1901) 307, 370, 439, 553, 559, 597
Чжан Чжи-цун 張志聰 (1619–1674) 486
Чжан Чжэн-лан 張政烺 (1912–2005) 201
Чжан Шо 張說 (667–730) 491
Чжан Шоу-цзе 張守節 (VIII в.) 345, 622
Чжан Шэнь-фу 562
Чжань Жо-шуй 湛若水 (Чжань Юань-мин, Чжань Мин-цзэ, *прозв.* Гань-цюань 甘泉; 1466–1560) **570**, 571
Чжань Хэ 詹何 323
Чжань Цзянь-фэн 詹劍峰 358
Чжан Юй (I в. до н.э.) 317
Чжан Я-чу 張亞初 (род. 1936) 200
Чжао Ци 趙岐 (ок. 108 — ок. 201) 335, 362, 363
Чжао Цзи-бинь 348
Чжао Чжэнь-цзи 趙貞吉 (ум. в 1582) 187
Чжао Юань-жэнь 趙元任 (1892–1982) 121, 510
Чжи-ба 智巴 377
Чжи Дунь 支頓 (Чжи Дао-линь 支道林, Чжи-гун, Чжи-син, Чжисин-шань; 314–366) **575**
Чжи-и 智顗 (Чэн Дэ-ань; 538–597) 163, 445, 447, 448, 522
Чжи-кан 智康 377
Чжи-лян 支亮 (II в.) 157
Чжи-мин 智明 377
Чжи Минь-ду 支敏度 (IV в.) 329
Чжи-сюй (XIV в.) 533
Чжи-цянь 支謙 (III в. н.э.) 157
Чжи-чэнь 支讖 *см.* Локакшема
Чжи-шоу 智首 (VI в.) 321
Чжоу 纣 (XI в. до н.э.) 203, 365
Чжоу Гуан-е 周廣業 (1730–1798) 362
Чжоу-гун 周公 (Цзи Дань; XI в. до н.э.) 23, 135, 136, 137, 203, 236, 237, 308, 480, 519, 530, 583, 628
Чжоу Дунь-и 周敦頤 (Чжоу Мао-шу, Чжоу Лянь-си, Чжоу-цзы, Чжоу Юань-гун; 1017–1073) 105, 173, 176, 215, 236, 252, 253, 266, 272, 282, 299, 355, 368, 400, 417, 425–427, 433, 526, **578**, 579, 588, 593, 594, 605–607, 617, 619, 629, 632
Чжоу Жу-дэн 周汝登 (1547 — ок. 1629) 187
Чжоу Синь 纣辛 134, 137
Чжоу-сю 周秀 (VII в.) 321
Чжоу Сюй-чжи 周續之 499
Чжоу Тань 周坦 (XVI в.) 186
Чжоу Цзы-и 周子義 (1529–1586) 268
Чжоу Юнь-чжи 周雲之 345, 349
Чжуан-цзы 莊子 (Чжуан Чжоу 莊周, Цзы-сю; 339/328 — 295/275 до н.э.) 31, 70, 97, 138, 166, 183, 196, 228, 234, 260, 298, 348, 380, 388, 404, 417, 429, 435, 449, 473, 484, 487, 496, 522, 544, 557, 560, 576, **584**, 585, 587, 588, 601, 631, 638, 639, 642
Чжуан Цунь-юй 莊存與 (1719–1788) 213, 276, 306, 531
Чжуан Чжоу 莊周 *см.* Чжуан-цзы
Чжуань-сюй 顓頊 58
Чжу Дэ-чжи 朱得之 (XV-XVI вв.) 186
Чжун Жун 鍾嶸 470
Чжун Лин 鍾鈴 650
Чжу Си 朱熹 (Чжу Юань-хуй 朱元晦, Чжу Чжун-хуй, Чжу Хуй-ань 朱晦庵; 1130–1200) 104, 105, 166, 173, 176, 184, 193, 202, 215, 216, 218, 225, 236, 240–242, 244, 251–253, 271, 282, 296, 299, 303, 310–312, 314, 318, 331, 335, 355, 362, 363, 368, 375, 382, 387, 389–391, 400, 417, 425, 426, 438, 444, 449, 473, 474, 489, 514, 516, 518, 520, 531, 551, 552, 569, 571, 575–579, **592–595**, 604–606, 608, 618, 619, 625, 626, 632, 648, 649
Чжун Хуй 167
Чжунчан Тун 仲長統 (Чжун Гун-ли; 180–220) 268, 320, 345, 591
Чжу Фу 朱服 (XI в.) 155
Чжу Фа-тай 竺法汰 (320–387) 239, 329
Чжу Фа-шэнь 329
Чжу Цзай-хоу 朱載垕 *см.* Му-цзун
Чжу Цзин-нун 朱經農 (1887–1951) 248
Чжу Цзин-сюань (IX в.) 144
Чжу Цзю-цзо 朱九祚 648
Чжу Цянь-чжи 朱謙之 (1899–1972) 230
Чжу Чжэнь 朱震 (1072–1138) 518
Чжу Ши-цзе 朱世杰 (XIII — нач. XII в.) 105
Чжу ши-чэ 612
Чжу Юань-чжан 朱元璋 383, 491
Чжу Ю-лан 朱由榔 (Гуй-ван 桂王) 175
Чжэн Гуань-ин 鄭觀應 (Чжэн Чжэн-сян, Чжэн Тао-чжай, *прозв.* Ци-ю-шэн, Му-юн шань-жэнь, Чжи-хэ (Дай-хэ) шань-жэнь; 1842–1922) 552, **596**–598
Чжэн Линь 230
Чжэн Сюань 鄭玄 (Чжэн Кан-чэн; 127–200) 110, 216, 239–241, 309, 423, 449, 460, 531, 583, 625
Чжэн Сян 鄭向 578

丙

Чжэн Сянь-чжи 鄭鮮之 (Чжэн Дао-цзы; 364–427) 495, **599**, 631, 633
Чжэнь-ди 真諦 *см.* Парамартха
Чжэнь-цзун 真宗 (998–1022) 237
Чингис-хан (1155/1162–1227) 290, 561
Чи-сун-цзы 赤松子 203
Чу Шао-сюнь 622
Чу-юань 305
Чэн-ван 成王 (правил 1024–1005 до н.э.) 134, 136, 583
Чэнгун-шэн (III в. до н.э.) 344, 497
Чэн-ди 漢成帝 (правил 32–7 до н.э.) 424, 640
Чэн И 程頤 (Чэн Чжэн-шу, Чэн И-чуань 程伊川, Ичуань сянь-шэн 伊川先生; 1033–1107) 166, 168, 176, 216, 224, 225, 236, 240, 253, 267, 296, 303, 310, 311, 314, 355, 368, 381, 382, 387, 389, 400, 417, 438, 443, 444, 473, 489, 514, 516, 545, 551, 569, 578, 594, 595, 601, **605–607**, 619
Чэн Сюань-ин 成玄英 (VII в.) 230, 408, 550, 585, 601
Чэн Тан 成湯 *см.* Тан
Чэн Тин-цзо 程廷祚 (1691-1767) 650
Чэн Хао 程顥 (Чэн Бо-чунь, Чэн Мин-дао 程明道, Мин-дао сянь-шэн 明道先生; 1032–1085) 166, 224, 236, 240, 253, 263, 296, 310, 355, 368, 381, 400, 417, 435, 443, 514, 552, 578, 594, 601, **605–608**, 619, 632
Чэн Чжун-ин 成中英 (Cheng Chung-ying) 372, **608**
Чэнь Бао-чжэнь 陳寶箴 (1831-1900) 431
Чэнь Бин-хуа 36–37
Чэнь Го-фу 610
Чэнь Ду-сю 陳獨秀 (1879–1942) 248, 258
Чэнь Ли 陳澧 (1810–1882) 346
Чэнь Ли 陳立 (1809–1869) 214
Чэнь Ли-фу 陳立夫 (Чэнь Цзу-янь; 1900–1998) 371, **610**
Чэнь Лун-чжэн 陳龍正 (XVI — 1-я пол. XVII в.) 187
Чэнь Лян 陳亮 (1143–1194) 267, 368, 445
Чэнь Сянь-вэй (XII–XIII вв.) 521
Чэнь Сянь-чжан (1428–1500) 570
Чэнь Туань 陳摶 (Чэнь Ту-нань 陳圖南; ок. 906 — 989) 426, 427, 517, 578
Чэнь Ту-нань 陳圖南 *см.* Чэнь Туань
Чэнь Хуань 陳奐 (1786–1863) (кон. XVIII — XIX в.) 625
Чэнь Цзю-чуань 陳九川 (кон. XV — нач. XVI в.) 186
Чэнь Цзянь-фу 陳健夫 (Wilbur Chien-Fu Chen; род. 1913) **611**
Чэнь Ци-тянь 陳啓天 (1893–1975) 294
Чэнь Цюань (Чэнь Да-шу, Чэнь Тао-хай; 1903–1969) 570, **611**
Чэнь Цюэ 陳確 (1604–1677) 187, 302, 326
Чэнь Чжи-сюй (XIII–XIV вв.) 521
Чэнь Чжу 陳柱 (1889–1944) 346
Чэнь Чжун (V–VI вв.) 416
Чэнь Юн-цзе 陳榮捷 (Chan Wing-tsit; 1901–1994) 67, 77, 79, 241, 345, 372
Чэн Яо-тянь 程瑤田 (1725–1814) 531

Шакьямуни (Śākyamuni) *см.* Будда
Шалль А. (Schall A.; 1592–1666) 326
Шан Ян 商鞅 (Гунсунь Ян, Вэй Ян; 390–338 до н.э.) 292, 476, 477, 612, 613, **615**–617
Шань Тао 山濤 (205–283) 260
Шань-у-вэй 善無畏 *см.* Шубхакарасимха
Шань-дао 善導 (613–681) 533, 534
Шао И-чэнь 邵懿辰 (1810–1861) 531
Шао У-сюй (XIX в.) 575
Шао Юн 邵雍 (Шао Яо-фу, Шао Кан-цзе, *прозв.* Ань-лэ сянь-шэн, Байюань сянь-шэн, Ичуань Вэн; 1011–1077) 166, 173, 202, 203, 224, 267, 368, 391, 400, 403, 419–421, 518, **617**–619
Шарипутра 151
Швейцер А. (Schweitzer A.; 1875–1965) 126, 231
Ши Дао-ань 釋道安 *см.* Дао-ань
Шикшананда (*санскр.* Śikṣānanda, *кит.* Шичаньто 實叉難陀; VII в.) 245
Шиллер Ф. (Schiller F.; 1864–1937) 611
Ши Най-ань 施耐庵 (ок. 1290 — ок. 1365) 313
Ши Сюань-юань 施宣圓 37
Ши Тао 石濤 (1641 — ок. 1718) 144, 145
Ши-хуан *см.* Цинь Ши-хуан(-ди)
Ши Цзе 石介 (1005–1045) 368
Ши-цзун 世宗 (правил 1521-1566) 570
Шицзямоуни 釋迦牟尼 *см.* Будда
Ши Цзяо (ок. 1290 — ок. 1365) 349
Ши-цинь 世親 *см.* Васубандху
Ши Цю (VI–V вв. до н.э.) 416
Шлик М. (Schlick M.; 1882–1936) 473, 506
Шонесси Э.Л. (Shaughnessy E.L.) 582
Шопенгауэр А. (Schopenhauer A.; 1788–1860) 169, 337, 473, 561, 611
Шо-фа 碩法 (Шо-фа-ши) 377
Штраус Ф., фон (1808–1874) 62
Штукин А.А. (1904–1963) 62
Шубхакарасимха (*санскр.* Śubhākarasiṁha, *кит.* Шань-у-вэй) 351
Шунь 舜 (XXIII в. до н.э.) 64, 136, 236, 237, 350, 353, 363, 372, 415, 480, 614, 628, 643
Шунь-ди 漢順帝 (правил 126–145 н.э.) 424
Шэнтипо 聖提婆 *см.* Арьядева
Шэнь Бу-хай 申不害 (Шэнь-цзы 申子; ок. 385 — ок. 337 до н.э.) 292, 349, 401, 417, 476, 477, 487, 585, **634**
Шэнь Дао 慎到 (ок. 395 — ок. 315 до н.э.) 292, 349, 416, 417, 487, 539, 585
Шэнь-нун 神農 58, 237, 580
Шэнь Пэй 申培 (III–II вв. до н.э.) 530, 624
Шэнь-сю 神秀 (606–706) 162, 256, 328, 495, 558
Шэнь Фу-цань 沈復粲 326
Шэнь-хуй 神會 (686–760) 185, 495
Шэнь Ци-вэй 沈起煒 36
Шэнь Чжун-тао *см.* Сун Ч.Т.
Шэнь Ши-юнь 40
Шэнь Юэ 沈約 (Шэнь Сю-вэнь; 441-513) 633, 636

Щербатской Ф.И. (1866–1942) 287
Щуцкий Ю.К. (1897–1938) 48, 82, 85, 582

Эддингтон А. (Eddington A.; 1882–1944) 249
Эйзенштейн С.М. (1898–1948) 428
Эйкен Р. (Eucken R.; 1846–1926) 248, 265
Эйнштейн А. (Einstein A.; 1879–1955) 470

丙

Эйсай 栄西 (1141–1215) 558
Эмпедокл (ок. 490 — 430 до н.э.) 104
Эпикур 353
Эр Шо *см.* Ни Юэ
Эсхил (ок. 525 - 456 до н.э.) 524

Юань-ван 325
Юань Гу 624
Юань Гу-шэн 轅固生 (III–II вв. до н.э.) 529
Юань Ши-кай 袁世凱 (1859–1916) 277, 330, 333, 397, 432, 549, 560, 645
Юань-кан 元康 377
Юань-у 圜悟 (1063–1135) 305
Юань-чжао (XI — нач. XII в.) 321
Юй 禹 (XXI в. до н.э.) 22, 23, 64, 136, 236, 237, 243, 353, 354, 358, 480, 517, 548, 614, 628
Юй Дао-суй 于道邃 329
Юй Дунь-кан 余敦康 199
Юй Ин-ши 余英時 (род. 1930) 372
Юй Су-кэ 531
Юй Тун 宇同 *см.* Чжан Дай-нянь
Юй Фа-кай 于法開 329
Юй Фань 虞翻 (164–233) 403
Юй-хуан Шан-ди 玉皇上帝 258
Юй Цзи 于吉 (Гань Цзи; I в. до н.э. — I в. н.э.) 424
Юй Юнь-го 虞雲國 37
Юй Юэ 俞越 (1821-1907) 346, 482, 585
Юй Янь (XIII–XIV вв.) 521
Юм Д. (Hume D.; 1711–1766) 538, 560, 564
Юэ-ван Гоу-цзянь 越王句践 (правил 496–465 до н.э.) 203
Юэчжэн Кэ 樂正克 240

Ян Вэнь-хуй 楊文會 (1837–1911) 374
Ян Дун-мин 楊東明 (XVI — нач. XVII в.) 186
Ян Жуй 楊鋭 (1857–1898) 432
Ян Куань 楊寬 324
Ян Лян 楊諒 (I в. до н.э.) 412
Ян Сюн 揚雄 (Ян Цзы-юнь; 53 до н.э. — 18 н.э.) 63, 67, 100, 104, 120, 174, 182, 183, 200, 202, 224, 229, 236, 346, 386, 400, 405, 417, 421, 425, 442, 443, 475, 480, 517, 528, 566, 576, 581, **640**, 641
Ян Хин-шун (1904–1989) 231
Ян Цзянь 楊堅 (Вэнь-ди; 179–156 до н.э.) 229, 487
Ян Цзянь 楊簡 (1141–1225) 181
Ян Ци-юань 楊起元 (XVI в.) 187
Ян Чжу 楊朱 (Ян Цзы-цзюй, Ян Шэн; между 440/414 — 380/360 до н.э.) 20, 189, 234, 235, 295, 362, 365, 473, 496, 584, 585, **642**, 643
Ян Ши 楊時 (1053–1135) 215
Ян Ши-гу 346
Ян Ши-сюнь 楊士勛 (кон.V — нач. VI в.) 94, 97, 98
Ян Шу-да 楊樹達 (1885–1956) 231
Ян Шэнь 楊慎 (1488–1559) 345
Ян Шэнь-сю 楊深秀 (1849–1898) 432
Янь Жо-цюй 閻若璩 (1636–1704) 374
Янь Ин 晏嬰 *см.* Янь-цзы
Янь Кэ-цзюнь 嚴可均 (1762–1843) 423, 634
Янь Лин-фэн 嚴靈峰 (род. 1904) 231
Янь Фу 嚴復 (Янь Ю-лин, Янь Цзи-дао, *псевд.* Юй-е Лао-жэнь; 1854–1921) 85, 86, 169, 348, 439, 449, 510, 551, **644**–646
Янь Хуй 顏回 *см.* Янь Юань 顏淵
Янь-цзы 晏子 (Янь Ин 晏嬰; 595–500 до н.э.) 295, 646, 647
Янь Цзюнь 顏鈞 (1504–1596) 187
Янь Чан 顏昶 (1617–1672) 648
Янь Ши-гу 顏師古 (581–645) 482, 521
Янь Юань 顏元 (Чжу Бан-лян, *прозв.* Си-чжай 習齋; 1635–1704) 217, 253, 254, 267, 297, 298, 302, 303, 368, 563, **648**–651
Янь Юань 顏淵 (Янь Хуй 顏回, Цзы Юань; 521–490/481 до н.э.) 101, 237
Ян Юн-го 楊榮國 (Ян Жун-го; 1907–1978) 228, 358, 496, 497, **651**, 652
Яо 堯 (XXIV–XXIII вв. до н.э.) 23, 64, 136, 236, 237, 350, 353, 363, 372, 415, 480, 614, 628, 643
Яо Пэн 37
Яо Цзуй 姚最 (VI в.) 471
Яо Чжэнь-цзун 207
Яо Ши-линь 姚士粦 (1561 — ок. 1651) 362
Ясперс К. (Jaspers K.; 1883–1969) 231

Абхидхарма-коша (*санскр.* Abhidharmakośa, *кит.* Цзюй шэ лунь) «Сокровищница высшего Законоучения» 151
Абхидхарма-[питака] (*санскр.* Abhidharma[pitaka], *кит.* Апитань) «Корзина Высшего учения» 151
Абхидхарма-хридая-шастра (*санскр.* Abhidharma-hṛdaya-śāstra, *кит.* Апитань синь лунь) 151
Аватамсака-сутра (*санскр.* Avataṃsaka-sūtra, *кит.* Хуа янь цзин) «Сутра цветочной гирлянды» 161, 316, 376, 377, 445, 468, 493, 558
Агама-сутры (*санскр.* Āgama sutras, *кит.* Ахань цзин) «Сутры Агамы» 226
«Алмазная сутра» *см.* Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра
«Алтарная сутра» *см.* Тань цзин
Амитабха-сутра (*санскр.* Amitābha-sūtra, *кит.* Амитофо цзин) «Сутра [будды] Амитабхи», «Сутра о [будде] Амитабхе» 286, 534
Амитаюрдхьяна-сутра (*санскр.* Amitāyur-dhyāna-sūtra, *кит.* Гуань у лян шоу цзин) «Сутра созерцания Амитаюса» 534
Амитофо цзин 阿彌托佛經 *см.* Амитабха-сутра
Апитань 阿毘曇 *см.* Абхидхарма-[питака]
Апитань синь лунь 阿毘曇心論 *см.* Абхидхарма-хридая-шастра
Ахань цзин 阿含經 *см.* Агама-сутры

Бай лу дун сюэ гуй 白鹿洞學規 «Правила ученичества в Пещере белого оленя» 251
Бай лунь 百論 *см.* Шата-шастра
Бай лунь шу 百論疏 «Комментарий к шастре в ста [фразах]» 540
Бай ма лунь 白馬論 «Суждения о белой лошади» 83
Бай хэй лунь 白黑論 «Суждения Белого и Черного» (*др. назв.* Цзюнь шань лунь, Цзюнь шэн лунь) 494
Байша ши цзяо цзе 白沙詩教解 «Разъяснение поэтических наставлений [Чэнь Сянь-чжана из] Байша» 571
Ба лань 八覽 «Восемь обозрений» 322
Баньжо у чжи лунь *см.* Божэ у чжи лунь
Бао ин вэнь 報應問 «Вопрошаю о воздаянии по деяниям» 519
Бао-пу-цзы 抱樸子 «Трактат Мудреца, объемлющего первозданную простоту» 153, 212, 217, 224, 237, 601
Ба цзяньду 八犍度 «Восемь грантх» 151
Ба ши и хуа ту 八十一化圖 «Планы 81-го преобразования» 290
Бе лу 別錄 «Отдельные записи» 325
Би янь лу 碧岩錄 «Записи, [сделанные] у бирюзовой скалы» 558
Божэ боломидо синь цзин 般若波羅蜜多心經 *см.* Махапраджняпарамита-хридая-сутра
Божэ у чжи лунь (Баньжо у чжи лунь) 般若無知論 «Рассуждение о праджне, не имеющей знания», «Рассуждения о непознаваемости праджни», «Шастра о праджне как о незнании» 404, 439
Бо-и цзи 博依集 «Собрание притч» 462
Бо у чжи 博物志 «Трактат обо всех вещах» 462
Бо ху тун 白虎通 «Диспут в Зале белого тигра» (*др. назв.* Бо ху тун дэ лунь, Бо ху тун и) 21, 59, 153, **158**, 341
Бо ху тун дэ лунь 白虎通德論 «Рассуждения о благодати/добродетели [в Зале] белого тигра» *см.* Бо ху тун
Бо ху тун и 白虎通義 «Исчерпывающий отчет [о дискуссии в Зале] белого тигра» *см.* Бо ху тун
Бо Я цинь 伯牙琴 «Цитра Бо Я» 258
Бу фа 卜法 «Законы прорицания» 203
Бу чжэнь кун лунь 不眞空論 «Суждения/шастра о пустотности неистинного», «Рассуждения об отсутствии подлинной пустоты» 157, 404
Бэнь вэнь 本文 «Основные письмена» 238
Бянь сюэ 辯學 «Учение о диалектике» 348
Бянь сюэ и цзи 辯學遺集 «Наследие *бянь-сюэ*» 348
Бянь сюэ ци мэн 辯學啟蒙 «Азы *бянь-сюэ*» 348

Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра (*санскр.* Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra, *кит.* Цзинь ган [божэ] цзин) «„Праджняпарамита-сутра“, рассекающая неведение подобно удару громового скипетра» (*сокр. назв.* «Алмазная сутра») 286, 495, 558
Вай шу 外書 «Внешняя книга» 482
Ван дао лунь 王道論 «Суждения о Пути-дао государя» (*др. назв.* Цунь чжи бянь) 648
Ван Цзюнь-чуань со чжу шу 王浚川所著書 «Произведения, созданные Ван Цзюнь-чуанем» 172
Ван-ши цзя цзан цзи 王氏家藏記 «Собрание [сочинений] из домашнего книгохранилища господина Вана» 172
Вань го гун бао 萬國公報 «Всемирный вестник», «Всемирные ведомости» (*газ.*) 332
«Великое учение» *см.* Да сюэ
«Вёсны и осени» *см.* Чунь цю
«Вёсны и осени господина Люя» *см.* Люй-ши чунь цю
Вибхаша-шастра (*санскр.* Vibhāṣā-śastra, *кит.* Да пипоша лунь) 151
Виджняптиматрасиддхи-шастра (*санскр.* Vijñapti-mātra-tāsiddhi-śāstra, *кит.* Чэн вэй ши лунь) «Трактат об установлении только сознания» «Суждения/шастра о становлении только сознания» 150, 602
Вималакирти[нирдеша]-сутра (*санскр.* Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra, *кит.* Вэймоцзе [со шо] цзин) «Сутра о том, что сказал Вималакирти», «Сутра о Вималакирти» 239, 286, 404, 558

«Витализм» *см.* Вэйшэн лунь
Вэй-гун вэнь дуй 衛公問對*см.* Ли Вэй-гун вэнь дуй
Вэй и 威儀 «Правила этикета» 238
Вэй Ляо-цзы尉繚子155, 457
Вэймоцзе [со шо] цзин 維摩詰所說經 *см.* Вималакирти[нирдеша]-сутра
Вэймо цзин и шу 維摩經意疏 «Толковый комментарий к сутре о Вималакирти» 540
Вэй Мо-шэнь вэнь цзи 魏默深文集 «Собрание прозы Вэй Мо-шэня» 191
Вэй У-ди чжу Сунь-цзы 魏武帝注孫子 «„Сунь-цзы“, прокомментированный вэйским государем Воинственным» 395
Вэй шу 魏書 «История династии Вэй», «Книга [о династии] Вэй» 94, 260
Вэйшэн лунь 維生論 «Витализм» 610
Вэнь-ван ши цзы 文王世子 «Наследники Вэнь-вана» 308
Вэнь синь дяо лун 文心雕龍 «Дракон, изваянный в сердце письмен», «Резной дракон литературной мысли» 471
Вэнь-цзы 文子 «Трактат проникновения в истинную таинственность», «Истинный канон проникновения в сокровенное» (*см. тж.* Тун сюань чжэнь цзин) **194**
Вэньчжун-цзы 文中子 «Мудрец культурной срединности» 174
Вэнь янь чжуань 文言傳 «Комментарий узоров-*вэнь* и речей-*янь*», «Комментарий изящных выражений» 18

Гай се гуй чжэн 改邪歸正 «Исправление порочного и возвращение правильного» 505
Гандавьюха-сутра (*санскр.* Gandhavyūha-sūtra) 316, 493
Ганьцзян цзи 贛江集 «Собрание [произведений учителя из] Ганьцзяна» *см.* Чжи цзян Ли сяньшэн вэнь цзи
Гань цюань фу 甘泉賦 «Ода [дворцу] Сладкого источника» 640
Гао сэн чжуань 高僧傳 «Жизнеописания достойных монахов», «Жизнеописания Высоких наставников» 275, 287, 404, 494, 499, 575
Го вэнь бао 國聞報 «Вестник оглашаемого в стране» (*газ.*) 645
Гоцзи исюэ яньцзю 国际易學研究 «Международные ицзинистические исследования» 582
Го ши да ган 國史大綱 «Очерк истории государства» 556
Го юй 國語 «Государственные речи», «Речи царств», «Рассказы о царствах», «Поучения царям» 193, **197**, 206, 243, 271, 419, 461, 512, 550, 621
Гоу гу гэ юань цзи 勾骨骼圆记 «Записки о вписывании многоугольника в круг» 218
Гуан Бо у чжи 廣博物志 «Расширение „Трактата обо всех вещах“» 463
Гуанмин бао 广明報 (*газ.*) 337
Гуан Хун мин цзи 廣弘明集 «Расширенное „Собрание [сочинений], светоч [истины] распространяющих“», «Собрание [сочинений], светоч [истины] широко распространяющих» 331, 494, 520, 575, 636
Гуан цзань чжэ чжун цзе 光贊析中解 «Разъяснение о приведении в согласие толкований к „Панчавимшатисахасрика-сутре“» 227
Гуань Гун-мин бу яо цзюэ [цзин] «[Канон] главных секретов прорицания Гуань Гун-мина» 203
Гуань Инь-цзы 關尹子 «Мудрец Инь с заставы», «Учитель Инь с Заставы» (*др. назв.* У шан мяо дао вэнь ши чжэнь цзин) 164, **204**, 270
Гуань у вай пянь 觀物外篇 «Внешние главы о созерцании вещей» 617
Гуань у лян шоу цзин 觀無量壽經 *см.* Амитаюрдхьяна-сутра
Гуань у нэй пянь 觀物內篇 «Рассмотрение вещей. Внутренняя глава» 224, 617
Гуань-цзы 管子 «[Трактат] Учителя Гуань [Чжуна]» 105, 109, 110, **204**, 205, 234, 238, 254, 257, 268, 270, 271, 291, 324, 345, 373, 390, 393, 394, 407, 449–451, 459, 487, 498, 517, 521, 526, 539, 550, 576, 599, 632, 638
Гуань цзы чжун ю цзянь чжи Сун Цзянь и пай сюэ шо 管子中有見之宋鈃一派學說 «„Обнаружившееся в «Гуань-цзы»“» учение группировки Сун Цзяня» 268
Гу вэй тан цзи 古微堂集 «Собрание [сочинений] из Зала древних сокровенностей» 191
Гу вэнь лу Лунь юй 古文魯論語 «Древний текст [из царства] Лу» 317
Гу вэнь сяо сюэ 古文小學 «Малое учение в старых письменах» 571
Гу вэнь Шан шу 古文尚書 «Книга преданий старых письмен», «„Почтенные писания“ в древних знаках» 530, 531, 626
Гуй-гу-цзы 鬼谷子 «Мудрец из Ущелья навей», «Учитель из Ущелья навей» **207**, 208, 238, 544
Гуй-гу-цзы тянь суй лин вэнь 鬼谷子天髓靈文 «Духовный текст Мудреца из Ущелья навей о небесной сердцевине», «Духовные письмена Учителя из Ущелья навей о небесной сердцевине» 207
Гуй тянь фу 歸田賦 «Ода о возвращении к полям» 567
Гуй цзан 歸藏 «Возвращение в сокровищницу» 199
Гулян чжуань 穀梁傳 «Предание Гуляна» (*др. назв.* [Чунь цю] Гулян чжуань) 94, 535, 542, 603, 604, 620
Гунсунь Лун-цзы 公孫龍子 48, 83, 107, 210, **212**, 345–349, 388, 449, 599
Гунъян Гулян гу и 公羊穀梁古義 «Древний смысл [комментариев] Гунъяна и Гуляна [к „Вёснам и осеням“]» 503
Гунъян и шу 公羊義疏 «Изъяснение принципов Гунъяна»
Гунъян чжуань 公羊傳 «Предание Гунъяна» (*др. назв.* Гунъян чунь цю, [Чунь цю] Гунъян чжуань) **214**, 244, 277, 333, 433, 435, 490, 529–531, 542, 603, 604, 620
Гунъян чжуань шу 公羊傳疏 «Комментарий с разрядкой в тексте к „Комментарию Гунъяна“», «Толкование „Комментария Гунъяна“» 214
Гунъян чунь цю 公羊春秋 «„Вёсны и осени“ [в версии] Гунъяна» *см.* Гунъян чжуань

Гу хуа пин лунь 古畫品論 «Заметки о категориях старинной живописи», «Заметки о категориях китайской живописи» 142, 471
Гэн шэн чжай цзи 更生齋集 «Собрание [сочинений] из кабинета Возродившегося» 503

Да ань бо шоу и цзин 大安般守意经 *см.* Маханапана-самадхи-сутра
Да бо Непань цзин 大般捏盤經 *см.* Махапаринирвана-сутра
Да Дай ли цзи 大戴禮記 «„Записки о благопристойности“ Старшего Дая» 221, 308, 527
Да дао 大道 «Великий Путь» 268
Да жэнь сянь шэн чжуань 大人先生傳 «Жизнь великого человека» 260, 261
Да и нюй жэнь сюэ дао вэй цзянь дуань шу 答以女人学道微見短書 (неполный перевод названия) «Письмо в ответ на [утверждение, будто] недалекие взгляды женщин [несовместимы] с изучением Пути-дао» 312, 315
Да Лю И-минь шу 答劉遺民書 «Книга ответов Лю И-миню» 404
Да Лю Юй-си тянь лунь шу 答劉禹錫天論書 «Книга ответов на вопросы Лю Юй-си о Небе», «Ответное письмо Лю Юй-си с суждениями о Небе» 327
Дао дэ цзин 道德經 «Канон Пути и благодати», «Канон *дао* и *дэ*» (*др. назв.* Дао дэ чжэнь цзин, Лао-цзы) 25, 56, 88, 94, 101, 102, 110, 124, 166–168, 171, 181, 189, 191, 192, 194, 208, 209, 212, 220, 222, 223, **227–231**, 232–235, 237, 238, 252, 257, 263, 267, 270, 271, 289–291, 298, 312, 313, 379, 391, 393, 405–407, 420, 423, 425, 434, 438, 440, 442, 459, 473, 479, 484, 487, 501, 526, 528, 544, 550–553, 573, 578, 584, 586, 588, 601, 629, 630, 631, 639
Дао дэ чжэнь цзин 道德真經 «Истинный канон Пути и благодати» *см.* Дао дэ цзин
Дао дэ чжэнь цзин гуан шэн и 道德真經廣聖義 «Объяснение смысла всеобъемлющей и священной истинной книги о *дао* и *дэ*» 250
Дао дэ чжэсюэ 道德哲學 «Моральная философия» 565
Дао цзан 道藏 «Сокровищница Пути-*дао*», «Собрание даосских писаний», «Даосская сокровищница», «Даосский канон», «Сокровищница даосских писаний» 85, 104, 108, 138, 167, 207, 217, 230, 234, **237**, 238, 250, 269, 271, 346, 357, 374, 424, 426, 437, 521, 562, 578, 588, 600, 617
Дао цзан му лу 道藏目錄 «Каталог к „Дао цзану“» 207
Дао цзин 道經 «Канон Пути», «Книга о *дао*» 227
Дао шу 道術 «Искусство *дао*» 95
Дао юань 道源 «Исток Пути» 487
Дао юй лунь 道寓論 «Аллегорические рассуждения о *дао*» 395
Да пинь 大品 *см.* Махапраджня[парамита]-сутра
Да пинь божэ [боломидо] цзин 大品般若波羅蜜多經 *см.* Махапраджня[парамита]-сутра
Да пинь цзин гуан шу 大品經广疏 «Пространный комментарий к „Махапраджня[парамита]-сутре“» 540
Да пипоша лунь *см.* Вибхаша-шастра
Да син лунь 達性論 «Рассуждения о постижении природы человека» 519
Да Сун тянь гун бао цзан 大宋天工宝藏 «Драгоценная сокровищница *тянь гун* [эпохи] Великая Сун» 238
Да сюэ 大學 «Великое учение» 170, 185, 216, **239–242**, 258, 266, 281, 298, 308, 317, 326, 332, 355, 419, 449, 480, 575, 597, 604, 620
Да сюэ бянь 大學辯 «Обсуждение „Великого учения“» 302
Да сюэ бянь е 大學辯業 «Опыт обсуждения „Великого учения“» 302, 303
Да сюэ вэнь 大學問 «Вопросы к „Великому учению“» 184, 240
Да сюэ гу бэнь 大學古本 «Древний оригинал „Великого учения“» 240
Да сюэ чжан цзюй 大學章句 «„Великое учение“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]» 240
Да тун сюэ 大同學 «Учение о Великом единении», «Социальная революция» 245
Да тун шу 大同書 «Книга о Великом единении» 245, 264, 275, 277, 433
Да цао лу ши нань Шэнь ме лунь 答草錄实難神滅論 «Ответ на все запротоколированные возражения „Суждениям об уничтожимости духа“» 633
Да цзан цзин 大藏經 *см.* Трипитака
Да Цзинь сюань ду бао цзан 大金玄都寶藏 «Драгоценная сокровищница сокровенного поселения [эпохи] Великая Цзинь» 238
Да чжи ду лунь 大智度論 *см.* Махапраджняпарамита-шастра
Да Чжуан лунь 達莊論 «О постижении Чжуан [-цзы]» 260
Дашабхумика-вибхаша-шастра (*санскр.* Daśabhūmika-vibhāṣā-śāstra, *кит.* Ши чжу пипоша лунь) 125, 273
Дашабхумика-сутра-шастра (Daśabhūmikāsūtra-śāstra, *кит.* [Ши] ди [цзин] лунь») «Суждения о [Сутре десяти] земель» 161, 190, 288, 637
Да шэн сюань и 大乘玄義 «Сокровенный смысл махаяны» 152
Да шэн сюань лунь 大乘玄論 «Суждения о сокровенном в махаяне» 540, 637
Да шэн цзинь и 大乘金義 «Золотой смысл махаяны»
Да шэн ци синь лунь *см.* Махаяна-шраддхотпада-шастра
Да шэн чжи гуань фа мэнь 大乘止觀法門 «Учение махаяны о самопрекращении и самостижении», «Врата Дхармы/Учения Великой колесницы о прекращении [неведения] и постижении» 261, 261, 602
Двадаша-никая-шастра (*санскр.* Dvādaśanikāya-śāstra, *кит.* Ши эр мэнь лунь) «Шастра о двенадцати вратах», «Шастра в двенадцати вратах», «Шастра двенадцати врат» 160, 286, 376
Дин син шу 定性書 «Книга об установлении индивидуальной природы», «Письмо об утверждении природы» 607
«Диспут в Зале белого тигра» *см.* Бо ху тун
Дуй Юй вэнь 對禹問 «Ответ на вопросы о Юе» 479

Дули пинлунь 独立评论 (*журн.*) 247, 510
Ду лоу фу 髑髏賦 «Ода черепу» 567
Ду Мэн-цзы цзе шо 讀孟子解說 «Разъяснения к прочтению „Мэн-цзы“» 333
Дунлинь хуй юэ 東林會約 «Положение о Дунлиньском сходе» 251
Дун мин 東銘 «Восточная надпись» 567
Дун си вэньхуа цзи ци чжэсюэ 東西文化及其哲學 «Культуры Востока и Запада и их философии» 337
Дун си цзюнь «Равенство сторон» 462
Дун сюань 洞玄 «Вместилище сокровенного» 238
Дун цзин фу 東京賦 «Ода о Восточном престоле [династиии Хань]» 567
Дун чжэнь 洞真 «Вместилище истинного» 238
Дун шэнь 洞神 «Вместилище духовного» 238
Ду Сы шу да цюань шо 讀四書大全說 «Наставления к прочтению „Четверокнижия в великой полноте [изъяснений]“» 175, 382
Ду Тун цзянь лунь 讀鑑論 «Суждения к прочтению „Всеобщего зерцала [истории]“» 176–179
Ду цзин ши яо 读经適要 «Основные наставления в чтении канонов» 410
Дэ дао цзин 德道經 «Канон благодати и Пути» *см.* Дао дэ цзин
Дэн Си-цзы 鄧析子 «[Трактат] Учителя Дэн Си» **259**, 270, 291, 292, 347, 348, 498
Дэ цзин 德經 «Канон благодати», «Книга о *дэ*» 227

Жи чжи лу 日知錄 «Записи ежедневных познаний» 215, 216, 315, 553
Жу линь вай ши 儒林外史 «Неофициальная история конфуцианцев» 650
Жу Лэнцзя цзин 入楞伽經 *см.* Ланкаватара-сутра
Жу син 儒行 «Поведение ученого» 308, 309
Жу фа цзе пинь 入法偈品 «О вхождении в дхармадхату» 316
Жэнь ди 任地 «Пользование землей» 323, 373
Жэньминь жибао 人民日报 (*газ.*) 652
Жэньсинь юй жэнь шэн 人心與人生 «Человеческое сознание и человеческая жизнь» 337
Жэнь сюэ 仁學 «Учение о гуманности», «Гуманность и учение» 263, **264**, 432
Жэнь у чжи 人物志 «О человеческом существе», «Трактат о типах людей» 553
Жэньшилунь 認識論 «Гносеология» 565
Жэньшэнгуань 人生觀 «Жизнесозерцание» 247

«Записки о [правилах] благопристойности» *см.* Ли цзи

И вэнь чжи 藝文志 «Трактат об искусствах и текстах», «Трактат о литературе и искусствах», «Трактат об искусстве и литературе» 51, 53, 60, 167, 168, 228, 230, 232, 268, 289, 322, 344, 346, 362, 417, 473, 478, 482, 497, 521, 542, 544, 583, 584, 585, 634, 647
И гуань вэнь да 一貫問答 «Вопросы и ответы о пронизывании единым», «Пронизанные единым вопросы и ответы» 100, 462
И гуй лунь 疑鬼論 «Рассуждения об отсутствии духа-*гуй* [*1*]» 465
И Инь цзю чжу «”Девять правителей” И Иня» *см.* Цзю чжу
И ли 儀禮 «Образцовые церемонии и [правила] благопристойности», «Церемониальность и благопристойность» 298, 414, 531, 571, 620
И ли жи цзи 伊犁日記 «Илийские ежедневные записи» 503
И линь 易林 «Лес перемен», «Лес помыслов» 202, 268, 421, 581, 591
Ин тун 應同 «Отклик одинаков» 323
Ин цзе гуй чжэнь 英皆歸真 «Герои возвращаются к истине» 500
Инь Вэнь-цзы 尹文子 268, 269, 345, 347, 348, 388, 394
Инь фу цзин 陰符經 «Канон тайных знаков», «Книга/Канон сокровенных свидетельств» 225, **271**, 522
«Исследование о природе и причинах богатства народов» 646
«Исторические записки» *см.* Ши цзи
И сюэ жу мэнь 易学入門 «Введение в ицзинистику» 427
Исюэ юй кэсюэ 易学与科学 «Ицзинистика и наука» 582
И ту мин бянь «Высветляющее рассмотрение планов „Перемен“» 427
И тун 易通 «Проникновение в „Перемены“» *см.* И тун цзы вэнь
И тун цзы вэнь 易童子問 «Вопрошания юношества о „Переменах“» (*др. назв.* И тун, Тун шу) 252, 266, 299, 578
И цзин 易經 «Книга перемен», «Канон перемен» *см.* Чжоу и
И цзин Лай чжу ту цзе 易经來注图解 «„Канон перемен“ с комментариями Лая и разъяснением планов» 427
И чжуань 易傳 «Комментарий к „[Канону] перемен“» 199, 355, 580, 606
Ичуань цзи жан цзи 伊川擊壤集 «Собрание сочинений игравшего в городки в Ичуане» 617
Ишань хуй юй 一山彙語 «Собрание речей из Ишаня» 338
И шо 易說 «Учение „[Канона] перемен“», «Изъяснение „Книги перемен“» 567
И шу 遺書 «Унаследованные книги», «Оставленные [после смерти] произведения» 224, 382, 444, 606, 607
И юй 易余 «Остатки перемен», «Дополнения к „Переменам“» 462
И янь 易言 «Слова перемен» (*др. назв.* Цзю ши цзе яо) 597
И янь 义言 «Осмысленные слова» 504

Йогачарьябхуми-шастра (*санскр.* Yogācārya-bhūmi-śāstra, *кит.* [Юй цзя ши] ди лунь) «Шастра о ступенях [просветления] учителей йогачары» 374

Као гун цзи 考工記 «Записки о ремеслах», «Записки об изучении ремесел» 583
Као чжэн «Текстологическое введение» 412
Кун би гу вэнь 孔壁古文 «Тексты древних письмен из стены дома Конфуция» 530
Кун Мо ды сысян 孔墨的思想 «Идеи Конфуция и Мо [Ди]» 652

丙

Кун-цзы — ваньгу ди вэйху нуцайчжи ды сысянцзя «Конфуций — мыслитель, твердолобо защищающий рабовладельческий строй» 652
Кун-цзы гай чжи као 孔子改治考 «Исследование [учения] Конфуция об изменении правления» 276
Кун-цзы яньцзю 孔子研究 «Исследования Конфуция» (*ежеквартальник*) 285
Кун цун цзы «Учители Кун» 234

Лакшана-сутра (*санскр.* Lakṣaṇa-sūtra, *кит.* Сань ши эр сян цзин) «Сутра о 32 признаках» 59
Ланкаватара-сутра (Laṅkāvatāra-sūtra, *кит.* Жу Лэнцзя цзин) «Сутра о вступлении на Ланку» 156, 468
Лао-цзы 老子 «[Трактат] Учителя Лао/Старого Младенца» *см.* Дао дэ цзин
Лао-цзы бэнь и 老子本義 «Коренной смысл [сочинения] Лао-цзы» 191
Лао-цзы вэй чжи люэ 老子微指略 «Глубинный замысел Лао-цзы в сжатых положениях» (*сокр. назв.* Лао-цзы чжи люэ) 168, 230
Лао-цзы Дао дэ цзин чжу 老子道德經注 «Комментарий к „Канону Пути и благодати“ Лао-цзы» 167, 230
Лао-цзы и 老子翼 «Крылья к „Лао-цзы“» 230
Лао-цзы Сян Эр чжу 老子想兒注 «Комментарий Сян Эра к „Лао-цзы“» (*сокр. назв.* Сян Эр) 229
Лао-цзы хуа ху цзин 老子化胡經 «Канон о Лао-цзы, преобразующем варваров» 290
Лао-цзы чжи люэ 老子指略 «Сжатое [изложение] замысла Лао-цзы» 167, 230
Лао-цзы чжи люэ ли 老子指略例 «Сжатые положения о замысле Лао-цзы» 167
Лао-цзы янь 老子演 «Раскрытие „Лао-цзы“» 175
Ле ной чжуань 烈女傳 «Жизнеописания великих женщин» 325, 362
Ле-цзы 列子 «[Трактат] Учителя Ле» (*др. назв.* Чун сюй чжэнь цзин) 122, 210, 227, 233–235, 243, 244, 289, **295**, 345, 345, 522, 525, 573, 574, 642, 643, 647
Лао-цзюнь чжи гуй люэ ли 老君指規略例 «Сжатые положения об основном замысле господина Лао» 168
Ле чжуань 列傳 «Жизнеописания» 289, 478
Ли Вэй-гун вэнь дуй 李衛公問對 «Диалоги Ли Вэй-гуна» (*сокр. назв.* Вэй-гун вэнь дуй) 155, 457
Ли дай сань бао цзи 歷代三寶記 «Записки о трех сокровищах буддизма [на протяжении] всех эпох» 275
Ли лунь 禮論 «Суждения о благопристойности» 299
Ли у 礼物 «Распорядок вещей» 497
Лин сянь 靈憲 «Законы [действия] одухотворяющей силы», «Основоположения животворности» 566
Лин ту 靈圖 «Одухотворенные схемы» 238
Лин шу 灵樞 «Ось духа» 486
Линь Вэнь-чжун гун чжэн шу 林文忠公政書 «Административные документы Линя, князя Культурности и Преданности» 306
Линь-цзи [юй] лу 臨濟語錄 «Записи бесед Линь-цзи» **304**, 305, 558
Линь-цзы цюань цзи 林子全記 «Полное собрание [сочинений] Учителя Линя» 307
Ли фо лунь 厲佛論 «Суждения, разоблачающие буддизм 302»
Ли хо лунь 理惑論 «О понимании и заблуждении» (*др. назв.* Моу-цзы ли хо лунь, Моу-цзы) 357
Ли цзи 禮記 «Записки [о правилах] благопристойности», «Книга ритуалов», «Записки о нормах поведения, «Записи ритуалов», «Записи о благопристойности» 23, 61, 62, 110, 172, 216, 239, 240, 244, 253, 263, 266, 277, 289, 296, 298, 299, **308**, 323, 333, 338, 342, 374, 379, 382, 392, 414, 415, 417, 423, 433, 436, 442, 444, 449, 458, 459, 480, 509, 512, 523, 525, 529, 530, 571, 592, 597, 620
Ли цзи сюнь цзуань 禮記訓纂 «Компиляция из исследований „Записок о правилах благопристойности“» 309
Ли цзи цзи цзе 禮記集解 «Сборник толкований „Записок о правилах благопристойности“» 309
Ли цзи чжу 禮記注 «Комментарий к „Запискам о правилах благопристойности“» 309
Ли цзи чжэн и 禮記正義 «Правильное толкование „Записок о правилах благопристойности“» 309
Ли цзяо ши у лунь 立教十五論 «Пятнадцать статей, устанавливающих учение» 554
Ли-ши сюэ юэ лу 李氏學樂錄 «Записи об изучении музыки господина Ли» 302
Ли Шу-гу сянь-шэн нянь пу 李恕谷先生年譜 «Погодичная биография наставника Ли Ши-гу» 302
Ли юнь 禮運 «Действенность ритуала», «Распространение ритуала», «Циркуляция правил благопристойности» 277, 278, 308
Ли юнь чжу 禮運注 «Комментарий к [главе] „Циркуляция благопристойности“ [„Записок о благопристойности“]» 277
«Лотосовая сутра» *см.* Саддхарма-пундарика-сутра
Лоцзи цыдянь 邏輯辭典 «Логический словарь» 97
Лу лунь 魯論 *см.* Лу лунь юй
Лу Лунь юй 魯論語 «Суждения [и беседы] в луской версии» (*сокр. назв.* Лу лунь) 317, 530
Лунь ли гу ли 論理古例 «Древние образцы примеров суждений» 95
Лунь синь гэмин юньдун 論新革命運動 «О новом революционном движении» 611
Лунь сюэ 論學 «Суждения об учении» 303
Лунь Фо гу бяо 論佛骨表 «О кости будды» 479
Лунь хэн 論衡 «Критические рассуждения», «Взвешивание суждений», «Весы теорий» (*др. назв.* Лунь хэн со инь) 58, 62, 182, 346, 389, 482, 525, 541, 544
Лунь хэн со инь *см.* Лунь хэн
Лунь цзюнь чжэн минь чжэн сян шань чжи ли 論君政民政相嬗之理 «О закономерности смены монархии демократией» 332
Лунь ши бянь чжи цзи 論世變之急 «О стремительности перемен в мире» 644
Лунь юй 論語 «Теоретические речи», «Суждения и беседы», «Беседы и высказывания», «Рассуждения и высказывания», «Аналекты», «Изречения» 35, 101, 103, 124, 155, 168, 174, 189, 193, 209, 215, 221, 222, 234, 241, 250, 253, 257, 258, 263, 266, 269, 280, 284, 291, 297, **317**, 340, 344, 355, 362–364, 379, 384, 385, 390, 392, 393, 405, 419, 423, 433, 461, 492, 517, 525, 530, 547, 576, 591, 592, 598, 620, 630, 640

Лунь юй чжу 論語注 «Комментарий к „Суждениям и беседам“» 277, 278
Лунь юй чжуань чжу вэнь 論語專注文 «Текст комментариев и примечаний к „Суждениям и беседам“» 303
Лунь юй ши и 論語釋譯 «Разъяснения сомнительных мест в „Теоретических высказываниях“» 168
Лу ши 魯詩 «„[Канон] песен“ в луской версии», «„Песни/Стихи“ [в предании царства] Лу» 530, 624
Лю ду цзи цзин 六度集經 «Шесть ступеней [спасения] в собрании сутр» 275
Лю и 六藝 «Шесть искусств» 52
Люй лань 呂覽 «Обозрения Люя» *см.* Люй ши чунь цю
Люй-ши чунь цю 呂氏春秋 «„Вёсны и осени“ господина Люя» (*др. назв.* Люй лань) 53, 96, 103, 105, 110, 116, 205, 223, 227, 234, 243, 244, 270, 272, 289, **322–324**, 345–347, 352, 358, 373, 394, 407, 483, 485, 487, 496, 521, 527, 541, 542, 614, 634, 642
Люй-ши чунь цю синь цзяо чжэн 呂氏春秋新校正 «„Вёсны и осени господина Люя“ с новыми уточнениями и свидетельствами» 324
Люй-ши чунь цю хуй цзяо 呂氏春秋會校 «„Вёсны и осени господина Люя“ со сводной сверкой» 324
Люй-ши чунь цю чжу 呂氏春秋注 «Комментарий к „Вёснам и осеням“ господина Люя» 324
Лю лунь 六論 «Шесть [видов] суждений» 322, 323
Лю тао 六韜 «Шесть планов» 155, 457
Лю цзин 六經 «Шесть канонов» («„Пять канонов“ и утраченный „Канон музыки“») 53, 239, 338, 530, 620
Лю цзин лунь 六經論 «Суждения о „Шестиканонии“» 298
Лю цзу тань цзин 六祖壇經 «Сутра помоста шестого патриарха» (*др. назв.* Хуй-нэн цзин) 162, 305, **328**, 495, 558
Лю-цзы цюань шу 劉子全書 «Полное собрание произведений Учителя Лю» 326
Лю-цзы цюань шу и бянь 劉子全書遺編 «Сочинения, упущенные в „Полном собрании сочинений Учителя Лю“» 326
Лю-цзя ци-цзун лунь 六家七宗論 «Суждения/шастры семи учений семи школ» 329
Лю-ши чжи шу 呂氏之書 «Книга господина Лю» *см.* Люй-ши чунь цю
Лю шу чжуань чжу лу 六書傳注錄 «Записи комментариев и примечаний к Шестикнижию» 503
Лян Фу-шань и цзи 梁夫山遺集 «Посмертное собрание [сочинений] Лян Фу-шаня» 517
Лян Хань сысян ши 两漢思想史 «История мысли эпохи двух Хань» 410
Лян Хань шидай вэйулунь фаньдуй вэйсиньлунь сянь яньлунь ды доучжэн «Борьба материализма эпохи двух династий Хань против идеалистического априоризма» 652
Лян Ци-чао яньцзю 梁啓超研究 «Исследования Лян Ци-чао» 335
Лянь шань 連山 «Цепь гор», «Смыкающиеся горы» 199
Лян шу 梁書 «Книга о [династии] Лян» 635, 636

Мадхьямика-шастра (*санскр.* Mādhyamika-śāstra, *кит.* Чжун [гуань] лун) «Шастра о срединном видении» 286, 287, 540
«Манифест китайской культуры людям мира» 為中國文化世界人士宣言 Вэй Чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь **339**, 410, 430
Мао цзин 毛经 «”Канон [песен/стихов” в предании] Мао» *см.* Ши цзин
Маошань цзин 茅山經 «Канон Шанцин-пай» 613
Мао Ши 毛詩 «[Канон] стихов Мао», «Канон стихов [в версии] Мао», «„Песни/Стихи“ [в предании] Мао» *см.* Ши цзин
Мао Ши цзянь 毛詩箋 «Комментарий к „[Канону] стихов [в версии] Мао“» 625
Мао Ши чжуань цзянь тун ши 毛詩傳箋通釋 «Разъяснения и комментарий к „[Канону] стихов [в версии] Мао“» 625
Мао Ши чжэн и 毛詩正義 «Истинное толкование „[Канона] стихов [в версии] Мао“» 625
Маха-анапана-самадхи-сутра (*санскр.* Mahā-ānāpāna-samādhi-sūtra, *кит.* Да ань бо шоу и цзин) «[Великая] сутра о вдохах-выдохах и сосредоточении» 151, 557
Махапаринирвана-сутра (*санскр.* Mahāparinirvāṇa-sutra, *кит.* Да бо Непань цзин) «Сутра паринирваны», «Сутра о великой паринирване» 376, 445, 493
Махапраджня[парамита]-сутра (*санскр.* Mahāprajñāpāramitā-sūtra, *кит.* Да пинь божэ [боломидо] цзин) «Сутра великой праджняпарамиты» (*др. назв.* Да пинь) 286, 376, 499
Махапраджняпарамита-хридая-сутра (*санскр.* Mahā-prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra, *кит.* Божэ боломидо синь цзин) «Сутра сердца праджняпарамиты» (*сокр. назв.* Хридая-сутра) 468
Махапраджняпарамита-шастра (Mahāprajñāpāramitā-śāstra *кит.* Да чжи ду лунь) «Шастра о великой праджняпарамите» 152, 286, 376
Махаяна-сампариграха-шастра (*санскр.* Mahāyāna-saṃparigraha-śāstra) *см.* «Махаяна-санграха-шастра»
Махаяна-санграха-шастра (*санскр.* Mahāyānasaṅgraha-śāstra, «Махаяна-сампариграха-шастра», *кит.* Шэ [да шэн] лунь) «Суждения о понимании [махаяны]», «Сводные сведения о махаяне» (*др. назв.* Махаяна-сампариграха-шастра) 161, 190, 288, 637
Махаяна-шраддхотпада-шастра (Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra, *кит.* Да шэн ци синь лунь) «Шастра о пробуждении веры в махаяну» 245, 246, 261, 468, 493
«Метафизика» *см.* Син эр шан сюэ
Милэ мин сюэ 名学 «Милль. Система логики» 348
Мин бао ин лунь 明報應論 «Об уяснении [идеи] воздаяния» «Сутра/шастра об уяснении [идеи] воздаяния» 500
Мин бянь сы чао ды пи пань 名辯思潮的批判 «Критика идейного течения *мин бянь*» 348
Мин бянь сюэ лунь «Суждения об учении об именах и диалектике» 349
Мин дин го ши «Об установлении основной линии гос. [политики]» 277, 432

Мин жу сюэ ань 明儒學案 «Учения конфуцианцев эпохи Мин», «Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин» 489, 571
Мин и дай фан лу 明夷待訪錄 «Записки для ожидаемого с визитом [правителя в период] Поражения Света» 489
Мин ли тань «Исследование имен и принципов» 347
Мин сюэ лэй тун «Энциклопедия учения об именах» 347
Мин сюэ цянь шо 名學浅率 «Элементарный учебник логики» 348
Минь бао 民報 «Народный вестник» 330, 559
Миньчжу пинлунь 民主評論 «Демократическое обозрение» (*журн.*) 339, 355, 409
Мо бянь 墨辯 «Моисты — спорщики» (*др. назв.* Мо цзин) 359
Мо гу 默觚 «Записки Молчальника [Мо]» 191
Мо-си ко ги «Древний смысл „Мэн-цзы“» (*яп.*) 362
Моу-цзы 眸子 *см.* Ли хо лунь
Моу-цзы ли хо лунь 眸子理惑論 *см.* Ли хо лунь
Мо хэ сэн ци люй 摩訶僧齊率 «Великое множество монашеских обетов» 320
Мо хэ чжи гуань 摩訶止觀 «Великое самопрекращение и самопостижение» 447
Мо цзин 墨經 «Моистский канон» *см.* Мо бянь
Мо-цзы 墨子 [Трактат Учителя Мо] 48, 67, 82, 85, 86, 90, 91, 95, 99, 103, 106, 107, 110, 115, 116, 124, 182, 189, 209, 221, 222, 238, 242, 243, 266, 298, 343, 340, 352, 357, **358–361**, 378, 388, 392, 419, 423, 433, 437, 449, 450, 524, 574, 599, 638
Мо-цзы цзянь гу 墨子典故 «Доступное толкование Мо-цзы» 358
Мула-мадхьямика-карики (*санскр.* Mūla-mādhyamika-kārikāḥ, *кит.* Чжун [гуань] лунь) «Коренные строфы о срединном [видении]» 152, 160, 540, 589, 637
Мэй хуа и шу 梅花易数 «Числа “Перемен”, [усмотренные в цветах] сливы-*мэй*», «Числа превращений дикой сливы *мэй-хуа*» 421, 619
Мэйчжоу пинлунь (*журн.*) 510
Мэн-цзы 孟子 56, 112, 185, 189, 221, 222, 236, 243, 263, 266, 295, 298, 317, 330, 335, 336, 350, 355, 358, 362–367, 373, 381, 390, 392, 393, 419, 433, 489, 490, 525, 545, 546, 550, 576, 603, 620
Мэн-цзы бянь нянь 孟子編年 «Хроника жизни Мэн-цзы» 362
Мэн-цзы вай шу 孟子外書 «Неканонический „Мэн-цзы“» 362
Мэн-цзы вэй 孟子微 «Тонкости „Мэн-цзы“» 277
Мэн-цзы цзы и шу чжэн 孟子字疏證 «Значения слов Мэн-цзы в комментариях и свидетельствах» 218, 225, 382
Мэн-цзы нянь бяо 孟子年表 «Хронология Мэн-цзы» 362
Мэн-цзы сы као 孟子四考 «Четыре исследования Мэн-цзы» 362
Мэн-цзы ши ши као 孟子事實考 «Исследование реальных фактов, касающихся Мэн-цзы» 362
Мяо фа лянь хуа цзин 妙法蓮華經 *см.* Саддхарма-пундарика-сутра
Мяо фа лянь хуа цзин шу 妙法蓮華經疏 «Толкование „Сутры лотоса благого Закона“» 163, 239
Нань ду фу 南都賦 «Ода о южной столице [Наньяне]» 567
Нань Фань Чжэнь шэнь ме и 難范縝神滅義 «Истинная сущность возражений рассуждениям Фань Чжэня об уничтожимости духа», «Смысл возражений „Суждениям об уничтожимости духа“ Фань Чжэня» 636
Нань Фань Чжэнь шэнь ме лунь 難范縝神滅論 «Возражение „Суждениям об уничтожимости духа Фань Чжэня“» 633
Нань-хай Кан сянь-шэн чжуань 南海康先生傳 «Биография наставника Кан [Ю-вэя] из Наньхая» 332
Наньхуа чжэнь цзин 南華真經 «Истинная каноническая книга [философа из] Наньхуа» (*сокр. назв.* Наньхуа) *см.* Чжуан-цзы
Нань цзин 難經 «Канон трудностей» 229
Нань цзы жань хао сюэ лунь 難自然好學論 545
Нань Ци шу 南齊書 «Книга [об эпохе] Южная Ци» 212
Нань ши 南史 «История южных [династий]» 635
Нань Шэнь ме лунь 難神滅論 «Возражение „Суждениям об уничтожимости духа“» 633
Непань у мин лунь 涅磐無名論 «Рассуждение о безымянности нирваны» 404, 405
Непань цзин 涅槃經 *см.* Нирвана-сутра
Нирвана-сутра (*санскр.* Nirvāṇa-sūtra, *кит.* Непань цзин) 239
Ни тай пин цэ 擬太平策 «План великого равновесия» 303
Нули чжоубао (*еженедельник*) 247, 510
Нэй е 內业 «Внутренняя деятельность» 268
Нэй цзин 內經 «Внутренний канон» 486
Нэй шу 內書 «Внутренняя книга» 482

«О духе законов» 646
«Основания математики» 355

Пин хао цзи 平濠记 «Записки об умиротворении [восставшего принца Чжу Чэнь-]хао» 555
Пин шу дин 平書訂 «Выправленная „Книга расновесия“» 303
Пи Хань 批韓 «Опровержение Хань [Юя]» 644, 645
Праджняпарамита-сутра (*санскр.* Prajñāpāramitā-sūtra) *см.* Махапраджняпарамита-шастра
«Представление Ли Хун-чжану» 398
«Пятиканоние» *см.* У цзин [2]

Саддхарма-пундарика-сутра (Saddharma-puṇḍarīka-sūtra *кит.* Мяо фа лянь хуа цзин) «Сутра Лотоса благого Закона», «Лотосовая сутра» (*сокр. назв.* Фа хуа цзин) 163, 286, 376, 377, 445
Сандхи-нирмочана-сутра (*санскр.* Sandhinirmocana-sūtra, *кит.* Цзе шэнь ми цзин) «Сутра, раскрывающая глубокие тайны» 466
Сань бао лунь 三報論 «О трояком воздаянии», «Суждения/шастра о трояком воздаянии» 500
Сань бао цзи 三寶記 «Записи о трех драгоценностях» 529
Сань го чжи 三國志 «Троецарствие», «Трактат о Троецарствии» 167
Сань лунь сюань и 三論玄義 «Сокровенный смысл трех шастр» 151, 152, 377, 540
Сань лунь ю и и 三論有一忆 «Общий смысл содержания трех шастр» 380

Сань люэ 三略 «Три стратегии» 155, 457
Сань цзан 三藏 *см.* Трипитака
Сань цзы цзин 三字經 «Троесловный канон» 79, 80, 117,
Сань ши эр сян цзин 三十二象經 «Сутра о 32 признаках» *см.* Лакшана-сутра
Сатьясиддхи-шастра (*санскр.* Satyasiddhi-śāstra, *кит.* Чэн ши лунь) «Шастра о постижении истины», «Шастра о постижении истинного», «Рассуждения о достижении истинного» 286, 288, 590, 609, 637
Си жу эр му цзы 西儒耳目資 «Пособие западных ученых для ушей и глаз» 463
Си инь шо 惜陰說 «Изъяснение относительно сбережения времени» 225
Си ле фу «Ода занятиям охотой» 640
Си мин 西銘 «Западная надпись» 567
Син гу 性故 «Основа [индивидуальной] природы» 462
Син мин фа вэй 形名發微 «Раскрытие тонкостей [школы] телесных форм и имен» 349
Син шэнь и 性身義 «Истинная сущность тела и духа», «Смысл [соотношения] телесной формы и духа» 636
Синь бянь Чжу цзы цзи чэн «Заново составленный Корпус философской классики» (*серия*) 346
Синь жу-цзя 新儒家 «Новые конфуцианцы» (*журн.*) 611
Синьлисюэ минцы 心理學名詞 «Словарь психологических терминов» 79
Синь лунь 新論 «Новые суждения», «Суждения о новом» 320, 345, 346, 571
Синь минь цун бао 新民叢報 «Вестник обновления народа» 332
Синь минь шо 新民說 «Изъяснение обновления народа» 332
Синь син ту шо 心行圖說 «Изъяснение плана сердца и природы» 571
Синь син шу 心行書 «Книга о сердце и природе» 571
Синь сюй 新緒 «Новое введение» 325
Синь сюэ вэй цзин као 新學偽經考 «Исследование поддельных канонов синьского учения» 275
Синь Тан шу 新唐書 «Новая книга об [истории династии] Тан» 167, 230
Синь ти юй син ти «Сущность сердца (духа) и сущность [человеческой] природы» 127
Синь циннянь 新青年 «Новая молодежь» (*журн.*) 510
Синь чао 新潮 (*журн.*) 510
Синь чжи янь «Новое слово о знании» 474
Синь чжэсюэ лунь цун 新哲學論叢 «Сборник статей о новой философии», «Эссе о новой философии» 565
Синь ши сюэ 新史學 «Новое учение об истории» 334
Синь шу [1] 新書 «Новая книга», «Книга о новом», «Новые писания» 95, 320
Синь шу [2] 心術 «Искусство сердца», «Мастерство сердца» 268
Синь юань дао 新原道 «Новое обращение к истоку Пути» 474
Синь юй 新語 «Новые речи» 319
«Система логики силлогистической и индуктивной» 646
Си сюэ шу му чжи 西學書目志 «Каталог книг о западных науках» 332
Си сян цзи 西廂記 «Западный флигель» 313
Си цзин фу 西京賦 «Ода о Западном престоле [династиии Хань]» 567
Си цзин цза цзи 西京雜記 «Разнообразные записи о Западном престоле» 482
Си цы чжуань 繫辭傳 «Предание привязанных афоризмов», «Комментарий привязанных афоризмов», «Комментарий привязанных слов» 45, 103, 105, 111, 140, 155, 168, 192, 193, 199, 201, 208, 218, 224, 225, 252, 269, 271, 272, 281, 295, 347, 364, 379, 388, 403, 419, 425, 437, 449, 463, 517, 518, 527, 528, 548, 550, 552, 567, 581, 597, 631
Си-чжай цзи юй 習齋記餘 «Дополнительные записи Си-чжая» 650
Сиян чжэсюэ ши 西洋哲学史 «История западной философии» 469
Соу шэнь цзи 搜神記 «Записки о поисках духов» 482
«Социальная эволюция» *см.* Да тун сюэ
Су бао (*газ.*) 559
Суй шу 隋書 «Книга [об эпохе] Суй» 53, 168, 207, 346, 544
Сукхавативьюха-сутра (*санскр.* Sukhāvatīvyūha-sūtra, *кит.* У лян шоу цзин) «Сутра о земле Сукхавати», «Сутра о будде Амитаюсе/Безмерного долголетия» 534
Сун го цзэ ли 訟過則理 «Правила и нормы осуждения нарушений» 302
Сун лунь 宋論 «Суждения [об эпохе] Сун» 176
Сун цзы 宋子 394
Сун Цзянь Инь Вэнь и чжу као 宋鈃尹文遺嘓考 Исследование наследия Сун Цзяня и Инь Вэня 268
Сун ши 宋史 «История династии Сун» 368
Сун шу 宋書 «История [династии] Сун», «Книга [об эпохе] Сун» 494, 599, 633
Сунь Бинь бин фа 孫臏兵法 «Военные законы Сунь Биня» 155
Сунь-цзы *см.* Сунь-цзы бин фа
Сунь-цзы бин фа 孫子兵法 «Сунь-цзы о военном искусстве» (*сокр. назв.* Сунь-цзы) 155, 223, 313, 395, 442, 457, 574
Сунь Цин синь шу 孫卿新書 «Новая книга Сунь Цина» 412
Сун шу 宋書 «Книга об [эпохе] Сун» 636
Сун Юань сюэ ань 宋元學案 «Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань» 489
«Сутра о бесконечном» 60
«Сутра помоста шестого патриарха» *см.* Лю цзу тань цзин
«Сутра цветочной гирлянды» *см.* Аватамсака-сутра
Сы бу бэй яо 四部備要 «Главное в полноте [всех произведений] по четырем разделам» (*серия*) 346, 594, 641
Сы бу цун кань 四部叢刊 «Собрание публикаций по четырем разделам» (*серия*) 483
Сы-вэй инь-юнь тай дуань-шу 思緯氤氳臺短書 «Краткие заметки о беспокойстве за отчизну» 225, 433

Сы вэнь лу 思問錄 «Записи о размышлениях над вопросами», «Записи размышлений над вопросами» 175
Сы ку цюань шу 四庫全書 «Полное собрание всех книг по четырем разделам» 218, 475, 521
Сыку цюань шу цзун му 四庫全書經目 Каталог сутр «Полного собрания всех книг по четырем разделам» 347, 357
Сы люй 四律 «Четыре [заповеди] винаи» 320
Сыма фа 司馬法 «Правила Сыма» 155, 457, 539
Сыма Вэньчжэн-гун цзи 司馬文正公集 «Собрание произведений Сыма — князя Культурной правильности» 400
Сы сюань фу 思玄賦 «Ода мышлению о таинственном» 566
Сы фэнь люй 四分律 «Виная в четырех частях», «Четыре части винаи» 320, 321
Сы цзе 俟解 «Ожидаемые разъяснения» 177, 179
Сы чжоу чжи 四洲志 «Трактат о четырех материках» 191, 306
Сы ши эр чжан цзин 四十二章經 «Сутра в сорока двух главах» 357
Сы шу 四書 «Четверокнижие» 216, 240, 302, 314, 317, 362, 363, 369, 392, 546, 594, 620
Сы шу сюнь и 四書訓義 «Истолкование смысла „Четверокнижия“» 177
Сы шу чжан цзюй цзи чжу 四書章句集注 «Четверокнижие с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] и собранием комментариев» 240
Сы шу чжэн у 四書正誤 «Исправление ошибок в Четверокнижии» 651
Сэн ни гуй фань 僧尼規範 «Образцовые правила для монахов и монахинь» 226
Сэн ци цзе синь 僧齊戒心 «Бдительность в соблюдении обетов для множества монахов» 320
Сюаньсюэ юй кэсюэ 玄學與科學 «Метафизика и наука» 248
Сюань ту 玄圖 «План таинственного» 566
Сюань чжу лу 玄珠錄 «Записи о сокровенной жемчужине» 171
Сюй фэнь шу 續焚書 «Продолжение „Книги для сожжения“» 315
Сюй цан шу 續藏書 «Продолжение „Книги для сокрытия“» 315
Сюй Цзы чжи тун цзянь 續資治通鑑 «Продолжение „Всеобщего зерцала, управлению помогающего“» 400
Сюй Цзы чжи тун цзянь чан бянь «Материалы, продолжающие „Всеобщее зерцало, управлению помогающее“» 400
Сюйцзян цзи 旰江集 Собрание [произведений] Сюйцзянского Ли Гоу *см.* Чжи цзян Ли сяньшэн вэнь цзи
Сюй-шань хуй юй 緒山彙語 «Свод изреченного Сюй-шанем» 555
Сюй-шань цзи 緒山集 «Собрание [произведений] Сюй-шаня» 555
Сюнь-цзы 荀子 «[Трактат] Учителя Сюнь-[Куана]» 48, 50, 51, 101, 107, 108, 115, 198, 209, 254, 266, 269, 289, 298, 343, 346, 352, 381, 388, 392, 394, 408, 412, 415, 419, 442, 443, 484, 496, 497, 576, 585, 599, 631
Сюнь-цзы синь чжу 荀子新注 «Новый комментарий к Сюнь-цзы» 412
Сюэ дао цзе 學道解 «Наставления к изучению Пути» 575
Сюэ ли 學禮 «Изучение благопристойности» 302
Сюэ цзи 學記 «Записки об учении» 308
Сюэ шэ лу 學射錄 «Записи об изучении стрельбы из лука» 302
Сюэ юань «Истоки учения» (*журн.*) 409
Сян сюэ синь бао 湘學新報 «Новый вестник хунаньской науки» (*газ.*) 431
Сян цзун ло со 相宗落所 «Основы [вероучения буддийской] школы [*фа*]*сян*» 175
Сян чжуань 象傳 «Комментарий символов/образов», «Комментарий к „образам“ [триграмм, составляющим гексаграммы]» 224
Сян шу 象藝 «Искусства образов» 238
Сянь Цинь бянь-сюэ ши 先秦辯學史 «История *бянь-сюэ* до Цинь» 348
Сянь Цинь чжэнчжи сысян ши 先秦政治思想史 «Исследования политической мысли до [эпохи] Цинь» 334
Сян Эр 想爾 *см.* Лао-цзы Сян Эр чжу
Сяо Дай «[Ли] цзи» 小戴禮記 «Записки [о правилах благопристойности] младшего Дая» 308
Сяо пинь 小品 «Малое творение» *см.* Махапраджня[парамита]-сутра
Сяо пинь божэ 小品般若 «Праджня малых добродетелей» 275
Сяо сюэ цзи е 小学稽业 «Опыт исследования малого учения» 302
Сяо цзин 孝經 «Канон сыновней почтительности», «Канон сыновнего благочестия» 280, 281, 298, **423**, 530, 620

Тай пин дун цзи цзин «Канон о вмещающем пределе Великого благоденствия» 424
Тай пин цзин 太平經 «Канон Великого равновесия», «Канон равенства/благоденствия» 103, 237, 244, 423, **424**, 505, 613, 629
Тай пин цзин шэн цзюнь ми чжи 太平經聖君密旨 «Секретные указания совершенномудрого владыки, исходящие из „Канона Великого равновесия“» 108
Тай пин цин лин шу «Книга чистого правления Великого благоденствия» 424
Тай сюань бу 太玄部 «Великое сокрытое/сокровенное/таинственное» 238
Тай сюань [цзин] 太玄經 «[Канон] Великого сокровенного/Великой тайны» 48, 104, 202, 224, 229, 405, 421, 425, 581, 640, 641
Тай сюань чжу 太玄注 «Резюмирующий комментарий к „[Канону] Великого сокровенного“» 400
Тай хэ пянь 太和篇 «Глава о Великой гармонии» 381
Тай хэ хуй юй 泰河彙語 «Собрание речей из Тайхэ» 338
Тай цзи бянь 太極辯 «Спор о Великом пределе», «Рассуждения о Великом пределе» 104
Тай цзи ту шо 太極圖說 «Изъяснение „Плана Великого предела“» 105, 252, 425, 578, 579, 629, 630
Тай цин бу 太清部 «Великая чистота» 238
Тай-чу ли 太初曆 «Календарь, [созданный в период правления под девизом] Тай-чу» 401

Тай шан Лао-цзюнь шо чан цин цзин чжу 太上老君說常清靜注 «Комментарий к книге неизменной чистоты и покоя, проповеданной высочайшим владыкой Лао[-цзы]» 250
Тай-ши-гун цзи 太史公記 «Книга/записки придворного великого историографа-астролога» (*др. назв.* Тай-ши-гун шу, Тай-ши цзи) 621
Тай-ши-гун шу 太史公書 *см.* Тай-ши-гун цзи
Тай-ши цзи 太史記 *см.* Тай-ши-гун цзи
Тан шу 唐書 «Книга об [истории династии] Тан» 168
Тань Лю-ян цюань цзи 譚瀏陽全集 «Полное собрание [сочинений] Тань Лю-яна» 432
Тань цзин 壇經 «Алтарная сутра» 439
Тао-юань вэнь Лу вай бянь 陶園文錄外編 «Внешняя часть собрания прозы Ван Тао» 172
Тао-юань чи ду 陶園尺牘 «Письма Ван Тао» 172
Тао-юань чи ду сюй чао 陶園尺牘續鈔 «Продолженное воспроизведение писем Ван Тао» 172
Тин-линь вэнь цзи 亭林文集 «Собрание прозы [Гу] Тин-линя» 215
«Тринадцатиканоние» *см.* Ши сань цзин
Трипитака, Типитака (*санскр.* Tripiṭaka, *кит.* Да цзан цзин, Сань цзан) 85, 151, 374, 404, 499,
Туань чжуань 彖傳 «Комментарий суждений» 193
Тун дянь 通典 «Всепроницающий свод» 395
Тун и лунь 通易論 «О проникновении в „[Канон] перемен“» 260, 261
Тун синь шо 童心說 «Изъяснения детского сердца» 194, 312, 315
Тун сюань чжэнь цзин 通玄真經 «Трактат проникновения в истинную таинственность», «Истинный канон проникновения в сокровенное» *см.* Вэнь-цзы
Тун шу 通書 «Книга проникновения» *см.* И тун цзы вэнь
Тун шэн гэ 同聲歌 «Песнь о созвучии» 567
Тун я 通雅 «Проникновение в классику» 462
Тянь вэнь 天問 «Вопросы к Небу» 614
Тянь гуань ли бао юань Тай пин цзин 天官历抱元太平经 «Дарованный небесным чиновником, основанный на календаре и объемлющий изначальное канон Великого равновесия» *см.* Тай пин цзин
Тянь дуй 天對 «Обращение к Небу» 327
Тянь жэнь сань цэ 天人三冊 «Три доклада о небе и человеке» 254, 478
Тяньи бао 天义报 «Естественный закон» 330
Тяньтай да сань бу 天臺大三部 «Три великие тяньтайские части»
Тянь цзи цзин 天機經 «Канон небесной пружины» 522, 588
Тянь чао тянь му чжи ду 天朝田畝制度 «Земельная система Небесной династии» 505
Тяньшань кэ хуа 天山客話 «Рассказ гостившего в горах Тяньшань» 503
Тянь шо 天說 «Слово о Небе» 327

У бу люй 五部律 «Пять разделов винаи» 320
У бу цянь лунь 物不遷論 «О неизменности вещей» 404
У ли со 物理所 «Основы принципов вещей» 462
У ли сяо ши 物理小識 «Малое знание о принципах вещей» 462, 463
У лэй сян гань чжи 物類相感志 «Трактат о взаимном восприятии родов вещей» 463
У лян шоу цзин 無量壽經 *см.* Сукхаватывьюха-сутра 377
У мэнь гуань 無門關 «Врата без входа», «Застава без ворот» 304, 558
У пинь 吳品 «Добродетели при династии У» 275
У син чжи 五行志 «Трактат о пяти элементах» 517
У хоу 無厚 «Отсутствие благосклонности» 259
У цзин [**1**] 武經 «Военный канон» *см.* У цзин ци шу
У цзин [**2**] 五經 «Пять канонов», «Пятиканоние», «Пятикнижие» 52, 158, 239, 308, 314, 392, 412, 440, **458**, 529, 580, 594, 623, 626
У цзин и шо 五經億說 «Собственное мнение о „Пяти канонах“» 184
У цзин ци шу 武經七書 «Семикнижие военного канона» (*сокр. назв.* У цзин [1]) 155, 395, 457
У цзин чжэн и 五經正義 «Правильные толкования на „Пять канонов“» 531
У-цзы 吳子 «У-цзы о военном искусстве» (*др. назв.* У-цзы бин фа) 155, 223, **458**
У-цзы бин фа 吳子兵法 *см.* У-цзы
У Ци 吳起 458
У чжэнь пянь 悟真篇 «Главы о прозрении истины» 562
У шан мяо дао вэнь ши чжэнь цзин 無上妙道文始真經 «Истинный канон начала письмен высочайшего и чудесного *дао*» *см.* Гуань Инь-цзы
У юэ чуньцю 647

Фа гуан божэ си и чжунь «О разъяснении неясностей в испускающей сияние „Праджняпарамита-сутре“» 227
Фан фа 方法 «Практические методы» 238
Фань Ли сао 反離騷 «Опровержение „Скорби отрешенного“ [Цюй Юаня]» 640
Фан янь 方言 «Диалекты», «Местные слова» 63, 236, 346, 417, 640
Фа син лунь 法性論 «Суждения/шастра о сущности дхарм» 500
Фасян питань 法相毘曇 «Абидхарма свойств дхарм» 151
Фа хуа цзин 法華經 *см.* Саддхарма-пундарика-сутра
Фа янь 法言 «Образцовые слова», «Законные слова» 224, 640
Фу го цэ, цян бин цэ, ань мин цэ 富國策強兵策安民策 «План обогащения государства, план усиления армии, план успокоения народа» 300, 301
Фусин шуюань цзян лу 復興書院講錄 «Записи лекций из академии Фусин» 338
Фу фу лунь 夫婦論 «Суждения о муже и жене» 312, 315
Фу цзе сюань цзи 附鮚軒集 «Собрание [сочинений] из облепленного моллюсками домика» 503
Фушань цянь хоу цзи «Прежнее и последующее собрание фушаньских [произведений]» 462
Фэй го юй 非國語 «Против „Речей царств“» 327
Фэй ши эр цзы 非十二子 «Против двенадцати мыслителей» 50

Фэн су тун и 風俗通義 «Исчерпывающий отчет о распространенных нравах» 482
Фэнь шу 焚書 «Книга для сожжения» 315, 391, 440, 516

Хай го ту чжи 海國圖誌 «Описания заморских государств с приложением карт» 191
Хань Фэй-цзы 韓非子 «[Трактат] Учителя Хань Фэя» 35, 94, 96, 97, 99, 100, 193, 221, 223, 227, 228, 257, 289, 291, 293, 313, 345, 346, 352, 358, 362, 393, 394, 449, 459, 463, 476, **477**, 487, 496, 545, 574, 585, 599, 612, 642
Хань цзи 漢記 «Записи о Хань», «Записки [о династии Хань]» 418, 482
Хань ши 韓詩 «Песни [рода] Хань», «[Канон] стихов [в версии] Ханя», «„Песни/Стихи“ [в предании] Ханя» 624
Хань шу 漢書 «История династии Хань», «Книга об [истории династии] Хань», «Книга [об эпохе] Хань», «Книга [о династии] Хань» (*др. назв.* Цянь Хань шу) 51, 56, 62, 103, 153, 155, 194, 201, 204, 207, 228, 232, 254, 259, 268, 289, 308, 322, 325, 344, 352, 357, 362, 373, 374, 394, 417, 418, 458, 473, **478**, 482, 486, 497, 517, 521, 530, 541, 542, 544, 573, 583, 584, 603, 614, 621, 622, 624, 634, 640, 647
Хань шу И вэнь чжи ши бу 漢書藝文志補 «Собрание дополнений к „Трактату об искусствах и текстах“ „Книги об эпохе Хань“» 207
Хоу Хань шу 後漢書 «История Поздней Хань», «Книга о Поздней Хань», «Книга [об эпохе] поздней [династии] Хань» 182, 465, 566, 591
Хридая-сутра *см.* Махапраджня[парамита]-хридая-сутра
Хуайнань вай 淮南外 «Внешняя из Хуайнани» 482
Хуайнань-ван шу 淮南王書 «Книга Хуайнаньского князя 483
Хуайнань нэй 淮南內 «Внутренняя из Хуайнани» 482
Хуайнань нэй пянь 淮南內篇 «Внутренние главы из Хуайнани» 482
Хуайнань нэй цзин 淮南內經 «Внутренний канон из Хуайнани» 482
Хуайнань хун ле 淮南鴻烈 «Хуайнань Великая мудрость» *см.* Хуайнань-цзы
Хуайнань хун ле цзи цзе 淮南鴻烈集解 «„Великое просветление из Хуайнани“ с собранием разъяснений» 483
Хуайнань-цзы 淮南子 «[Трактат] Учителя из Хуайнани», «Философы из Хуайнани» (*др. назв.* Хуайнань хун ле, Хун ле) 21, 53, 63, 101, 102, 109, 117, 124, 194, 205, 223, 234, 253, 312, 342, 346, 352, 440, 443, 450, 453, **482–485**, 487, 513, 521, 522, 527, 542, 544, 550, 585, 614, 631, 639, 642
Хуан-ди нэй цзин 黃帝內經 «Канон Желтого императора о внутреннем», «Внутренний канон Желтого императора» 272, 388, 405, 407, **486**, 629, 631, 632
Хуан-ди нэй цзин Су вэнь 黃帝內經素問 «„Вопросы о простом“ „Канона Желтого императора о внутреннем“» 486
Хуан-ди нэй цзин Су вэнь цзи чжу 黃帝內經素問集注 «Собрание резюмирующих комментариев к „Вопросам о простом“ „Канона Желтого императора о внутреннем“» 486
Хуан-ди сы цзин 黃帝四經 «Четыре канона Желтого императора» 459
Хуан цзи цзин ши 皇極經世 «Предел-владыка, правящий миром» 617
Хуан шу 黃書 «Желтая книга» 176
Хуань ми ту 歡迷徒 «Оклики заблудшим» 649
Хуа пинь 畫品 «Категории картин» 143
Хуа янь фа цзе гуань 華嚴法界觀 «О созерцании дхармадхату [по учению] „Хуа янь [цзин]“» 161, 257, 493
Хуа янь цзин 華嚴經 *см.* Аватамсака-сутра
Хуа янь цзин и хай бай мэнь 華嚴經意海百門 «Сто врат к морю смысла „Канона цветочной гирлянды“», «Сто врат в море смысла „Сутры цветочной гирлянды“» 439, 468
Хуй-нэн цзин 慧能經 «Сутра Хуй-нэна» *см.* Лю цзу тань цзин
Хуй-цзы 慧子 «[Трактат] Учителя Хуй [Ши]» 497
Хун Бэйцзян сяньшэн и цзи 洪北江先生遺集 «Полное собрание сочинений господина Хун Бэйцзяна» 504
Хун ле 鴻烈 «Великое просветление» *см.* Хуайнань-цзы
Хун лоу мэн 紅樓夢 «Сон в красном тереме» 169
Хун мин цзи 弘明集 «Собрание [сочинений], светоч [истины] распространяющих», «Собрание [сочинений], светоч [истины] широко распространяющих» 331, 357, 396, 599, 633, 635
Хун фань 洪範 «Великий план», «Великие правила», «Великий образец», «Величественный образец» 45, 48, 52, 109, 155, 166, 419, 517
Хун фань у син чжуань 洪範五行傳 «Комментарий к [воплощению учения о] пяти элементах в „Великом плане“» 325
Хун фань чжуань 洪範傳 «Комментарий к „Великому образцу“» 166
Хунь тянь и [ту чжу] 渾天儀圖注 «Иллюстрированное описание полной армиллярной сферы», «[Комментарий к плану] армиллярной сферы», «[Комментарий к плану] коловращающегося неба» 566
Хэ Гуань-цзы 鶡冠子 «Мудрец в шляпе из перьев фазана» 487, 550
Хэ-дун сянь-шэн цзи «Собрание [сочинений] наставника [Лю из] Хэдуна» 327
Хэ дун фу 河東賦 «Ода [местности] к востоку от [Желтой] реки» 640
Хэ Синь-инь лунь 何心隱論 «Суждения о Хэ Синь-ине» 313, 315, 516

Цан шу 藏書 «Книга для сокрытия» 315
Цань тун ци (Сань тун ци) 參同契 «Единение триады», «Свидетельство триединого согласия» **520**, 521
Цза апитань синь лунь 雜阿毘曇心論 «Составная „Абхидхарма-хридая-шастра“» 151
Цзань сун 讚頌 «Оды и гимны» 238
Цзай шэн 再生 «Возрождение» (*журн.*) 339, 355
Цзе би 解蔽 «Освобождение от заблуждений» 416
Цзе Лао 解老 «Разъяснения Лао-[цзы]» 313
Цзе люй 戒律 «Заповеди и предписания» 238
Цзе мо цзе фа «Законы кармических обетов» 321
Цзе шэнь ми цзин 介深謎經 *см.* Сандхи-нирмочана-сутра

Цзи го гэ 紀過格 «Выверение фиксированных нарушений» 302, 326
Цзи гу лу 古錄 «Записки об учебе у древности» 400
Цзин 經 Канон (*др. назв.* Ши да цзин, Ши лю цзин) 67, 487
Цзин сюэ ли ку 經學理窟 Бездонность принципов изучения канонов» 567
Цзин цзи чжи 經籍志 «Трактат о канонах и книгах» 168, 207
Цзин фа 經法 407, 487
Цзин цзи чжуань гу 經籍傳詁 «Свод схолий к канонической литературе» 37, 218
Цзин шо 經說 «Изъяснение канона» 242, 574
Цзинь вэнь Шан шу 今文尚書 «Книга преданий новых письмен», «„Почтенные писания“ в современных знаках» 626
Цзинь ган [божэ] цзин 金剛般若經 *см.* Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра
Цзинь пин мэй 金瓶梅 «Цзинь, Пин, Мэй», «Цветы сливы в золотой вазе» 313
Цзинь сы лу 近思錄 «Записи размышлений о близком» 594
Цзинь-чэн Элосы Да Бидэ бянь чжэн цзи сюй 謹呈俄羅斯大彼德變政記敍 «Направленная вверх представительная записка об административных реформах Российского [царя] Петра Великого» 276
Цзинь ши цзы чжан 金獅子章 «Главы о золотом льве» 468
Цзинь шу 金書 «История династии Цзинь», «Книга [об эпохе] Цзинь» 260, 636
Цзи сэ ю сюань лунь 即色游玄論 «Суждения о рупе как таковой и блуждании в таинственном/сокровенном» 575
Цзи фу тун чжи 畿輔通志 «Географическое описание столичной области» 303
Цзи чжуань 記傳 «Сказания и повествования» 238, 364
Цзо ван лунь 坐忘論 «Суждения о сидячем забвении» 526, 588
Цзо чжуань 左傳 «Комментарий Цзо», «Предание Цзо» (*др. назв.* Чунь цю Цзо чжуань) 56, 193, 197, 198, 291, 330, 375, 380, 393, 415, 418–420, 440, 461, 509, 530, **542**, 546, 550, 576, 603, 604, 620, 621
Цзоу-цзы 鄒子 «[Трактат] Учителя Цзоу» 542
Цзоу-цзы чжун ши 鄒子終始 «[Трактат] Учителя Цзоу о концах и началах» 542
Цзун бэнь и «Основание учения» 404
Цзун ли чжун цзин му лу 宗理眾經目錄 «Упорядоченный каталог множества сутр» 226
Цзы хуй 子彙 «Свод философских трактатов» 346
Цзы чжи синь пянь 資治新篇 «Новое сочинение в помощь правлению» 500, 501
Цзы чжи тун цзянь 資治通鑑 «Всеобщее зерцало, управлению помогающее» 400
Цзыю шу 自由書 «Книга свободы» 333
Цзэн си жэнь Ли Си-тай 贈西人利西泰 «В дар западному человеку Ли Си-таю» 314
Цзэн Ян-бо 225
Цзюаньши гэ [вэнь] цзи 卷施閣文集 «Собрание [сочинений] из Дурнишниковой палаты» 503, 504
Цзю ван цзюэ лунь 救亡絕論 «Окончательное суждение [о путях] спасения от гибели» 644
Цзюго жибао 救國日報 «Ежедневный вестник спасения государства» (*газ.*) 611
Цзюй шэ лунь 俱舍論 *см.* Абхидхарма-коша
Цзюй ю юй цзянь 沮憂愚見 «Скромные взгляды пребывающего в траурной скорби» 648
Цзюмолоши фа ши 鳩摩羅什法師 «Учитель дхармы Кумараджива» 404
Цзюмолоши фа ши да и 鳩摩羅什法師大意 «Великий смысл [учения] учителя Дхармы Кумарадживы» 286
Цзю чжу 九主 «Девять правителей» 487
Цзюнь шань лунь 均善論 «Рассуждения о равном благе» *см.* Бай хэй лунь
Цзюнь шэн лунь 均聖論 «Рассуждения о всех добродетельных» *см.* Бай хэй лунь
Цзю ши цзе яо 救世解要 «Раскрытие главного для спасения мира» (*др. назв.* И янь) 596
Цзяоюй яньцзю 教育研究 «Педагогические исследования» (*журн.*) 470
Цзя ли 家禮 «Семейная благопристойность» 648
Цзянь го фан люэ 建國方略 «Программа строительства государства» 398
Цзянь лунь 監論 «Запрещенные трактаты» 561
Цзяньмин Чжунго чжэсюэ ши 簡明中國哲學史 «Краткая история китайской философии» 652
Ци бу ши 七步詩 «Стих семи шагов», «Стихи за семь шагов» 16
Ци лунь [юй] 齊論 «Суждения [и беседы] в цискои версии» 317, 529
Ци люэ 七略 «Семь сводов», «Семь компендиев» 228, 373
Цин дай сюэшу гайлунь 清代學術概論 «Очерк учений эпохи Цин» 334
Цин и 清議 «Чистые обсуждения», «Чистые мнения» 553
Цин и бао 清議報 «Вестник чистых обсуждений» (*журн.*) 264, 332, 432, 553–554, 559
Цин-ли минь янь 慶曆民言 «Высказывания [представителя] народа в период Цин-ли»
Ци цзин 七經 «Семь канонов» 423
Ци ши 齊詩 «„[Канон] песен“ в цискои версии», «„Песни/Стихи“ [в предании царства] Ци» 624
Цуань тун цзи 爨桐集 «Сборник, [подобный] цитре, изготовленной из обгоревшего тунгового полена» 516
Цун лу 叢錄 «Генеалогии и описания» 238
Цунь жэнь бянь 存人辯 «Сочинение о поддержании человека» 649
Цунь син бянь 存性辯 «Сочинение о поддержании [индивидуальной] природы» 302, 648
Цунь сюэ бянь存學辯 «Сочинение о поддержании учения» 648
Цунь чжи бянь 存治辯 «Сочинение о поддержании порядка» (*др. назв.* Ван дао лунь) 649
Цы хай 辭海 «Море слов» 35, 66, 79, 524
Цюань сюэ пянь 勸學篇 «Советы [по поводу] наук», «Главы об управлении просвещением» 439
Цюань шан-гу сань дай Цинь Хань Сань го Лю-чао вэнь 全上古三代秦漢三國六朝文 «Полное собрание текстов трех древних эпох — Цинь и Хань, Троецарствия, Шести династий», «Полное [собрание] письмен глубокой древности, Трех эпох, Цинь, Хань, Троецарствия и Шести династий» 640

丙

Цю сяо цзи 取孝集 «Сборник о стремлении к сыновней почтительности» 302
Цю шу驅書 «Вынужденные записки» 561
Цян го бао 强國報 «Вестник усиления государства» 332
Цянь-лун фу тин чжоу сянь чжи 乾隆府廳州縣圖志 «Трактат об округах, префектурах, областях и уездах [Китая эпохи] Цянь-лун» 503
Цянь фу лунь 潛夫論 «Суждения сокровенного человека» 174, 189
Цянь Хань шу 前漢書 «Книга о ранней [династии] Хань» *см.* Хань шу
Цянь цзы вэнь 千字文 «Тысячесловие», «Тысячесловный текст» 79, 80, 238

Чан-ли сяньшэн цзи 昌黎先生集 «Собрание [произведений] господина Чан-ли» 479
Чань цзан 禪藏 «Чаньская сокровищница» 543
Чань юань чжу цюань цзи ду сюй 禅源諸全集都序 «Предисловие к полному собранию сочинений об истоках чаньского созерцания» 543
Чан ян фу 長楊賦 «Ода [дворцу] Высокого тополя» 475, 640
Чан янь 昌言 «Откровенные речи» 591
Чжан Тай-янь сянь-шэн бай-хуа вэнь 章太炎先生白話文 «Статьи господина Чжан Тай-яня на разговорном языке» 585
«Четверокнижие» *см.* Сы шу
Чжан-цзы Чжэн мэн чжу 張子正蒙注 《Комментарий к сочинению Чжан-цзы „Наставление непросвещенным“», «Комментарии к „Исправлению невежественной незрелости“» 175, 381
Чжан-цзы юй лу 張子語錄 «Записи высказываний Чжан-цзы» 408
Чжан ши цун шу 章氏叢書 «Сочинения господина Чжана» 561
Чжань бу шу цань цзюань 占卜書參卷 «Фрагменты книги гаданий и прорицаний» 203
Чжань Гань-цюань вэнь цзи 湛甘泉文集 «Собрание сочинений Чжань Гань-цюаня» 571
Чжань го цзун хэн цзя шу 戰國縱橫家書 «Книга школы дипломатов [периода] Сражающихся царств» 544
Чжань го цэ 戰國策 «Планы Сражающихся царств» 325, 496, 544, **569**, 621
Чжань го цэ 戰國策 «Планы Сражающихся царств» (*журн.*) **570**
Чжао лунь 肇論 «Рассуждения [Сэн-]чжао» 404
Чжао лунь шу 肇論疏 «Толкования суждений/шастр [Сэн]-чжао» 329, 377
Чжи Дунь цзи 支頓集 «Собр. [соч.] Чжи Дуня» 575
Чжи цзян Ли сянь-шэн вэнь цзи 直講李先生文集 «Собрание непосредственных поучений учителя Ли» (*см. тж.* Ганьцзян цзи, Сюйцзян цзи) 300
Чжиши юй вэньхуа 知識與文化 «Познание и культура» 565
Чжоу би 周髀 «Чжоуский гномон» 420
Чжоу бэнь цзи 周本記 «Основные записи [о деяниях дома] Чжоу» 134
Чжоу гуань 周官 «Чжоуские чиновники» *см.* Чжоу ли
Чжоу гуань синь и 周官新義 «Новое толкование чжоуских чинов», «Новый смысл чжоуского управления» 166
Чжоу гуань цзин 周官經 «Канон чжоуских чиновников» *см.* Чжоу ли
Чжоу гуань чжуань 周官傳 «Описание чжоуского чиновничества», «Предание о чжоуском чиновничестве» 583
Чжоу и 周易 «Чжоуские перемены», «Канон перемен», «Книга перемен», «Всеохватные/круговые перемены», «Всеохватный/круговой легкий [канон]» (*др. назв.* И цзин, Ши и) 18–22, 25, 26, 33, 35, 36, 45, 48, 49, 54, 67, 86, 98, 100, 103, 105, 111, 128, 166, 168, 172, 176, 182, 183, 190, 192, 193, 199, 201–203, 208, 216, 218, 223, 224, 229, 234, 240, 252, 261, 269, 271, 272, 275, 281, 284, 290, 308, 312, 313, 323, 338, 340, 347, 348, 355, 364, 369, 375, 379, 388, 390, 403, 405, 406, 410, 419, 420, 423, 425, 426, 433, 437, 438, 440, 452, 453, 456, 458, 461, 463, 464, 480, 513, 517, 520, 521, 525, 529–531, 550, 552, 553, 555, 567, 572, **579–582**, 594, 597, 606, 608, 609, 618, 620, 629–631, 641
Чжоу и бэнь и 周易本義 «Коренной смысл „Чжоуских перемен“» 518
Чжоу и вай чжуань 周易外傳 «Внешний комментарий к „Чжоуским переменам“» 175, 225
Чжоу и да янь лунь 周易大衍論 «Суждения о большом расширении „Чжоуских перемен“» 168
Чжоу и люэ ли 周易略例 «Сжатые положения „Чжоуских перемен“», «Основные принципы “Чжоуских перемен”» 167, 198
Чжоу и нэй чжуань 周易內傳 «Основной комментарий к „Чжоуским переменам“» 175, 177
Чжоу и ту 周易圖 «Планы „Чжоуских перемен“» 104
[Чжоу и] цань тун ци 周易參同契 «Единение триады согласно „Чжоу и“», «О единении триады согласно „Чжоуским переменам“», «Триединое согласие „Чжоуских перемен“» 190, 520, 578
Чжоу и цань тун ци као и 周易參同契考異 «Исследование разночтений „Единения триады согласно «Чжоуским переменам»“» 520
Чжоу и цань тун ци цзе 周易參同契解 «Разъяснение „Цань тун ци“» 521
Чжоу и цань тун ци ци тун чжэнь и 周易參同契通真义 «Проникновение в истинный смысл [разделенного на параграфы] „Цань тун ци“» 520
Чжоу и цзи шу 周易集書 «„Чжоуские перемены“ с собранием комментариев» 427
Чжоу и цянь цзо ду 周易潛做督 «Пронзающее измерение творчества „Чжоуских перемен“» 198, 421
Чжоу и чжу 周易注 «Комментарий к „Чжоуским переменам“» 167
Чжоу и чжуань чжу 周易傳注 «„Чжоуские перемены“ с комментариями и примечаниями» 303
Чжоу и яньцзю 周易研究 «Исследования „Чжоу и“» (*период. изд.*) 582
Чжоу ли 周禮 «[Правила] благопристойности [эпохи] Чжоу», «Чжоуские правила благопристойности», «Чжоуский ритуал», «Чжоуские ритуалы» (*др. назв.* Чжоу гуань, Чжоу гуань цзин) 67, 102, 135, 166, 192, 243, 298, 342, 414, 528, 530, 536, 580, **583**, 620
Чжоу Лянь-си цзи 周廉溪集 «Собрание [сочинений] Чжоу Лянь-си» 578

«Чжоуские перемены» *см.* Чжоу и
«Чжоуские ритуалы» *см.* Чжоу ли
Чжоу-цзы цюань шу 周子全書 «Полное [собрание] письмен Учителя Чжоу» 578
Чжоу Юань-гун цзи 周元公集 «Собрание [сочинений] Чжоу — князя Изначального» 578
Чжуан-цзы 莊子 «[Трактат] Учителя Чжуана» (*см. тж.* Наньхуа чжэнь цзин) 14–15, 51, 57, 61, 62, 64, 94, 96, 101, 105, 106, 110, 117, 124, 141, 181, 193–196, 204, 209, 210, 221, 223, 224, 227, 228, 233–235, 243, 254, 257, 258, 263, 267–269, 271, 289, 290, 295, 332, 343, 345, 346, 352, 379, 390, 394, 405, 407, 415, 433, 435, 442, 443, 450, 456, 484, 496, 497, 522, 550, 553, 576, 584–588, 601
Чжуан-цзы ды пи пань 莊子的批判 «Критика Чжуан-цзы» 585
Чжуан-цзы нянь бяо 莊子年表 «Хронология Чжуан-цзы» 584
Чжуан-цзы тун 莊子通 «Проникновение в „Чжуан-цзы“» 175
Чжуан-цзы цзинь чжу цзинь и 莊子今注今譯 «„Чжуан-цзы“ с современным комментарием и современным переводом» 585
Чжуан-цзы цзи цзе 莊子集解 «„Чжуан-цзы“ с собранием разъяснений» 585
Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 «„Чжуан-цзы“ с собранием толкований» 585
Чжуан-цзы чжу 莊子注 «„Чжуан-цзы“ с комментарием» 195
Чжуань цы 轉詞 «Перевертывание высказываний» 259
Чжу Вэнь-гун вэнь цзи 朱文公文集 «Собрание произведений Чжу — князя Культуры» 375
Чжу линь ци сянь лунь 竹林七賢論 «О семи мудрецах из бамбуковой рощи» 260
Чжу нан цзин му 朱囊經目 «Указатель канонов в красных обертках» 237
Чжунго вэньхуа цыдянь 中國文化辭典 «Словарь китайской культуры» 37, 79, 80
Чжунго вэньхуа яо и 中國文化要義 «Главный смысл китайской культуры» 337
Чжунго гудай вэйулунь яньцзю 中國古代唯物論研究 «Исследование древнекитайского материализма» 651
Чжунго гудай сысян ши 中國古代思想史 «История древнекитайской идеологии» 652
Чжунго гудай чжэсюэ ши 中國古代哲學史 «История древнекитайской философии» 348
Чжунго да байкэ цюаньшу. Чжэсюэ 中國大百科全書。哲學 «Большая китайская энциклопедия. Философия» 37, 79, 562
Чжунго лиши яньцзю фа 中國歷史研究法 «Методы исследования китайской истории» 334
Чжунго лоцзи сысян шиляо фэньси «Анализ материалов по истории китайской логической мысли» 349
Чжунго сысян ши луньцзи 中国思想史论輯 «Сборник статей по истории китайской мысли» 410
Чжунго цзин сюэ ши ды цзичу 中国經學史的基础 «Основы истории изучения канонов в Китае» 410
Чжунго цзинь сань бай нянь сюэшу ши 中國近三百年學術史 «История китайских учений трех последних столетий» 334
Чжунго чжэсюэ ши яньцзю 中國哲學史研究 «Изучение истории китайской философии» 66, 77
Чжун [гуань] лунь 中觀論 *см.* Мадхьямика-шастра, Мула-мадхьямика-карики
Чжун лунь шу 中論疏 «Комментарий к шастре о срединности», «Комментарий к „Шастре о срединном [видении]“» 329, 540
Чжун пянь 中篇 «Срединные главы» 482
Чжун шо 中說 «Срединные изъяснения», «Изъяснения срединности» 174
Чжун шу 中書 «Срединная книга» 482
Чжун юн 中庸 «[Учение] о срединном и неизменном [Пути]», «Следование Середине», «Срединное и неизменное», «Учение о середине», «Срединность и постоянство» 29, 109, 221, 263, 265, 281, 298, 308, 317, 326, 340, 341, 355, 364, 381, 392, 545, 546, **592–593**, 597, 604, 605, 620, 631
Чжун юн чжу 中庸注 «Комментарий к „Срединному и неизменному“» 277
Чжу-цзы вань нянь дин лунь 朱子晚年定論 «Положения, установленные Учителем Чжу в конце жизни» 184
Чжу-цзы вэнь цзи 朱子文集 «Собрание письмен учителя Чжу» 594
Чжу цзы пин и 諸子平議 «Взвешенное обсуждение всех философов» 482
Чжу цзы цзи чэн 諸子集成 «Корпус философской классики» (*серия*) 191, 229, 230, 268, 363, 483, 585, 647
Чжу-цзы цюань шу 朱子全書 «Полное [собрание] произведений Учителя Чжу [Си]» 594
Чжу-цзы юй лэй 朱子語類 «Высказывания Чжу-цзы, классифицированные по родам», «Классифицированные речи Учителя Чжу [Си]» 225, 299, 375, 382, 594
Чжу-цзы юй лэй пин 朱子語類評 «Критика „Классифицирующих речей“ Учителя Чжу [Си]» 651
Чжэн и бу 真一步 «Истинное единство» 238, 600
Чжэн жэнь сяо пу 證人小譜 «Малый реестр освидетельствования людей» 326
Чжэн мин 正名 «Правильное [употребление] имен» 270
Чжэн мэн 正蒙 «Наставление непросвещенным» 267, 331, 336, 381, 567
Чжэн сюэ бао 正學報 «Вестник правильного учения» 559
Чжэн-тун дао цзан 正統道藏 «Сокровищница *дао* [эры] Чжэн-тун» 238
Чжэнь гао 真誥 «Речи совершенных/истинных [людей]» 437, 613
Чжэнь-цзю цзя и цзин 针灸甲議經 «Канон правил иглоукалывания» 486
Чжэсюэ да цыдянь 哲學大辭典 «Большой философский словарь» 37, 66, 67
Чжэсюэ цыдянь 哲學辭典 «Философский словарь» 35
Чоу ван бянь 瘳忘辯 «Сочинение, исцеляющее от беспамятства» 303
Чуань си лу 傳習錄 «Записи преподанного и воспринятого» 184, 225, 299, 382, 525

丙

Чун сюй чжэнь цзин 沖虛正經 «Истинная каноническая книга прорыва в пустоту», «Истинный канон прорыва в пустоту» *см.* Ле-цзы
Чунь цю 春秋 «Вёсны и осени» 166, 174, 197, 214, 281, 284, 308, 322, 338, 401, 423, 440, 458, 480, 529, 530, 535, 542, **603**, 620
Чунь цю Гулян чжуань 春秋穀梁傳 «„Вёсны и осени“ с комментариями Гуляна», «[Летопись] вёсен и осеней с преданием Гуляна» *см.* Гулян чжуань
Чунь цю Гунъян и шу 春秋公羊意疏 «Толкование смысла „Вёсен и осеней“ [в версии] Гунъяна» 214
Чунь цю Гунъян тун и 春秋公羊通意 «Проникновение в смысл „Вёсен и осеней“ [в версии] Гунъяна» 214
Чунь цю Гунъян цзе гу 春秋公羊解詁 «Комментарий к толкованию „Вёсен и осеней“ [в версии] Гунъяна», «Разъяснение слов „Вёсен и осеней“ [в версии] Гунъяна» 214
Чунь цю Гунъян чжуань 春秋公羊傳 «Комментарий Гунъяна к „Вёснам и осеням“», «„[Летопись] вёсен и осеней“ с преданием Гунъяна» *см*. Гунъян чжуань
Чунь цю Дун-ши сюэ 春秋董氏學 «Учение господина Дун [Чжуншу] о „Вёснах и осенях“» 277
Чунь цю сань чжуань 春秋三傳 «Три предания к „Вёснам и осеням“» 603
Чунь цю фань лу 春秋繁露 «Обильные росы „Вёсен и осеней“» 254, 374, 379
Чунь цю Цзо чжуань 春秋左傳 «[Летопись] вёсен и осеней с преданием Цзо» *см.* Цзо Чжуань
Чунь цю Цзо чжуань гу 春秋左傳詁 «Толкование „Вёсен и осеней“ с комментарием Цзо» 503, 543
Чунь цю Цзо чжуань и гу 春秋左傳正義詁 «Исследование комментариев Цзо к „Вёснам и осеням“» 543
Чунь цю Цзо чжуань чжэн и 春秋左傳正義 «Комментарии Цзо к „Вёснам и осеням“ в правильном толковании» 543
Чунь цю Цзо-ши цзин чжуань цзи цзе 春秋左氏經傳集解 «Сборник толкований канонических комментариев господина Цзо к „Вёснам и осеням“» 542
Чунь цю Цзо-ши чжуань 春秋左氏傳 «„Вёсны и осени“ с комментарием Цзо» *см.* Цзо чжуань
Чунь цю цзя шо 春秋家說 «Семейные наставления [по канонической летописи] „Вёсны и осени“» 177, 178
Чунь цю чжуань чжу 春秋傳注 «„Вёсны и осени“ с комментариями и примечаниями» 303
Чунь цю чжэн чжуань 春秋正傳 «„Вёсны и осени“ с исправленным комментарием» 571
Чун ю лунь 崇有論 «Суждения о почитании наличия/бытия» 406, 438, 639
Чу тань цзи 初潭集 «Первый сборник, [изданный у] заводи» 313
Чу Хань чунь цю 楚漢春秋 «„Вёсны и осени“ [царств] Чу и Хань» 320
Чу цы 楚辭 «Чуские строфы» 422, 509
Чэн 称 «Обозначения» 487
Чэн вэй ши лунь 成唯識論 *см.* Виджняптиматрасиддхи-шастра
Чэн ши лунь 成實論 *см*. Сатьясиддхи-шастра
Шамэнь бу цзин ванчжэ лунь «Суждения/шастра о том, что шрамана не чтут царей» 500
Шан ван фу 伤亡賦 «Ода скорби об ушедшем» 440
Шан нун 尚農 «Почитание земледелия» 323
Шан фан да дун чжэнь юань мяо цзин ту 上訪大通真原妙經圖 «Планы чудесного канона высочайшего и величайшего проникновения в истинное начало» 426, 578
Шан цзин сюэ гуй цзуань 上精學規纂 «Сводка правил учения из канонов совершенномудрых» 302
Шан-цзы 商子 *см.* Шан цзюнь шу
Шан цзюнь 商君 *см.* Шан цзюнь шу
Шан цзюнь шу 商君書 «Книга правителя [области] Шан» (*др. назв.* Шан цзюнь, Шан-цзы) 194, 266, 291, 292, 298, 459, **612**, 615
Шан цин хоу-шэн Дао-цзюнь ле цзи 上清后生道君列記 «Отдельные записи грядущего совершенного государя — Пути-*дао* Высшей чистоты» 613
Шан шу 尚書 «Книга преданий», «Почтенные писания» *см.* Шу цзин
Шан шу инь и 尙書引義 «Извлечение смысла „Книги преданий“», «Введение в „Досточтимые писания“» 175, 177
Шан шу цзинь гу вэнь чжу шу 尚書今古文注疏 «Комментарии с разрядкой в тексте на резюмирующие комментарии к „Книге преданий“ новых и старых письмен», «„Почтенные писания“ в современных и древних знаках с комментариями и толкованиями» 627
Шан шу чжэн и 尚書正義 «Правильный смысл „Книги преданий“», «Правильный смысл „Почтенных писаний“» 627
Шань дин И ту сюй лунь 刪訂易圖序論 «Сокращенное введение в план [Чжоуских] перемен» 300
Шань хай цзин 山海經 «Канон гор и морей», «Каталог гор и морей» 24, 27, 508, **614**
Шао-цзы шэнь шу 邵子神数 «Священные числа Учителя Шао» 619
Шата-шастра (*санскр.* Śata-śāstra, *кит.* Бай лунь) «Шастра в ста стихах» 160, 286, 376
«Шестиканоние» *см.* Лю цзи
Ши 詩 *см*. Ши цзин
Ши гуан чжуань 詩廣傳 «Общий комментарий к „[Канону] стихов“» 175
Ши да цзин 十大經 «Десять великих канонов» *см.* Цзин
Ши ди лунь地論 *см*. Дашабхумика-шастра
Ши ди цзин лунь 十地經論 *см*. Дашабхумика-сутра-шастра
Ши жэнь пянь 識仁篇 «Очерк о познании человечности» 607
Ши и 十翼 «Десять крыльев» *см.* Чжоу и
Ши и цзя чжу Сунь-цзы 十一家注孙子 («Сунь-цзы», прокомментированный одиннадцатью знатоками» 395
Ши лю цзин 十六經 «Шестнадцать канонов» *см.* Цзин
Ши Мао чжуань шу 詩毛傳疏 «История [„Канона] стихов“ [в версии] Мао и комментарий [к нему]» 625

Ши мин 釋名 «Толкование имен» 198
Ши мэн лунь 释蒙論 «Суждения о рассеянии невежества» 575
Ши пинь 詩品 «Категории стиха» 471
Ши сань бай *см.* Ши цзин
Ши сань цзин 十三經 «Тринадцатиканоние» 52, 104, 184, 239, 240, 298, 314, 317, 362, 363, 369, 414, 440–442, 542, 580, 583, **620–621**, 623, 625, 640
Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 «Тринадцать канонов с комментарием», «Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями», «„Тринадцатиканоние“ с комментариями и толкованиями» 214, 239, 543, 626
Ши сань цзя и цзи шу 詩三家議集疏 «Сводный комментарий к трем спискам [„Канона] стихов“» 625
Ши тун люй «Десять речей винаи» 320
Ши у бао 時務報 «Вестник современных событий», «Вестник современных задач» (*журн.*) 332, 559
Ши цзи 史記 «Исторические записки», «Записки историографа/историка/скриба-астролога» 51, 53, 56, 58, 59, 61, 102, 103, 134, 208, 223, 227, 228, 232, 268, 271, 272, 289, 320, 322, 344–346, 352, 362, 367, 395, 401, 412, 422, 433, 476, 478, 482, 487, 523, 525, 541, 544, 545, 584, 603, 614, 615, **621**, 622, 647
Ши цзин 詩經 «Канон стихов», «Книга песен» (*др. назв.* Ши сань бай, Мао Ши, Ши) 35, 45, 47, 56, 62, 63, 134, 137, 166, 172, 221, 241, 257, 262, 266, 275, 280, 284, 297, 308, 338, 340, 362, 364, 392, 423, 437, 458, 480, 529–531, 613, 616, 620, **623**, 624, 630
Ши цзи синь цзяо чжу гао 史記新校注稿 «Новый исправленный комментарий к „Историческим запискам“», «„Исторические записки“ с наброском новых уточнений и комментариев» 622
Ши цзи со инь 史記索隱 «Извлечение сокрытого в „Исторических записках“», «Разыскание сокрытого в „Исторических записках“» 58, 622
Ши цзи тань юань 史記探源 «Исследование происхождения „Исторических записок“», «Исследование истоков „Исторических записок“» 622
Ши цзи цзи цзе 史記集解 «Собрание толкований к „Историческим запискам“», «„Исторические записки“ с собранием разъяснений» 622
Ши цзи чжа цзи «Заметки об „Исторических записках“» 644
Ши цзи чжи и 史記志疑 «Заметки об „Исторических записках“», «Заметки о проблемах в „Исторических записках“» 622
Ши цзи чжуань 史記傳 «[Канон] стихов с собранием комментариев» 625
Ши цзи чжэн и 史記正義 «Правильное толкование „Исторических записок“», «Правильный смысл „Исторических записок“» 622
Ши чжу пипоша лунь *см.* Дашабхумика-вибхаша-шастра
Ши шо 師說 «Речи учителя» 479
Ши шо синь юй 世說新語 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» 260
Ши эр мэнь лунь 十二門論 *см.* Двадаша-никая-шастра
Ши эр мэнь шу 十二門疏 «Комментарий к „Шастре двенадцати врат“» 540
Ши эр цзи 十二記 «Двенадцать описаний» 322
Шо вэнь цзе цзы 說文解字 «Изъяснение знаков и толкование иероглифов», «Изъяснение [простых письменных] знаков и анализ [составных] иероглифов», «Истолкование знаков и разъяснение иероглифов» 35, 91, 103, 194, 198, 441, 483, 523, 530, 601
Шо гуа чжуань 說卦傳 «Комментарий изъяснения триграмм» 67, 201, 224, 379
Шо юань 说苑 «Хранилище учений» 325, 346
Шоу бай лунь «Суждения в защиту [положения о] белом» 346
Шоу шань гэ цун шу 守山閣叢書 «Собрание книг из кабинета Стерегущего горы» 268
Шу-гу хоу цзи 恕穀後集 «Последующее собрание [сочинений] Шу-гу» 303
Шу-гу Чжун юн цзян юй 恕穀中庸講語 «Лекции Шу-гу о „Срединном и неизменном“» 302
Шуй ху чжуань 水滸傳 «Речные заводи» 313
Шу сюэ 抒學 «Изложение учения» 182
Шу цзин 書經 «Канон [исторических] писаний», «Книга [документальных] писаний», «Книга исторических преданий», «Книга преданий», «Канон [документальных] писаний», «Книга истории/преданий/документов» (*др. назв.* Шан Шу, Шу) 35, 45, 47, 56, 103, 104, 134, 137, 166, 192, 221, 241, 243, 262, 266, 280, 284, 297, 308, 325, 338, 340, 350, 362, 364, 373, 375, 392, 423, 437, 442, 451, 458, 461, 480, 517, 524, 529, 530, 548, 572, 576, 577, 613, 614, 616, 620, 621, **626**, 627, 648
Шу цзин цзи цзе 書經集解 «Сводные толкования „Канона [исторических] писаний“», «„Канон [исторических] писаний“ с собранием разъяснений» 627
Шу янь 樞言 «Стержневые слова» 268
Шэ да шэн лунь 攝大乘論 *см.* Махаяна-санграха-шастра
Шэлифу апитань 舍利弗阿毘曇 «Абхидхарма Шарипутры» 151
Шэ лунь 攝論 *см.* Махаяна-сампариграха-шастра
Шэн бу бянь чжи лунь «Суждения о том, что совершенномудрый не спорит об известном» 575
Шэн лэй бяо «Таблицы категорий звуков» 218
Шэн сюэ гэ у тун 聖學挌物通 «Проникновение в учение совершенномудрых о выверении вещей» 571
Шэн у цзи 聖武記 «Записки о священной войне» 191
Шэн чжи юаньли 生之原理 «Начала жизни» 610
Шэн ши вэй янь 盛世危言 «Слова об опасности в век процветания» 597, 598
Шэн ши вэй янь хоу бянь 盛世危言後編 «Слова об опасности в век процветания. Продолжение» 597
Шэн юнь као 声韵考 «Исследование звуков и рифм» 218
Шэнь бу ме и 神不滅義 «Истинная сущность неуничтожимости духа», «Смысл неуничтожимости духа» 636
Шэнь бу ме лунь 神不滅論 «Рассуждения о неуничтожимости духа» 599

Шэнь ме лунь 神滅論 «Суждения об уничтожимости духа» 389, 438, 465, 633, **635**, 636
Шэнь-нун бэнь цао цзин 神農本草經 «Канон корней и трав Шэнь-нуна» 437
Шэнь сянь чжуань 神仙傳 «Жизнеописания святых-бессмертных» 190, 217, 270, 422, 482, 520
Шэнь фу 神賦 «Духовные формулы» 238
Шэнь-цзы 申子 «[Трактат] Учителя Шэнь [Бу-хая]» 291, 487, 634
Шэнь-цзы 慎子 «[Трактат] Учителя Шэнь [Дао]» 291
Шэнь цзянь 申鑑 «Расширенное зерцало» 418
Шэнь янь 慎言 «Осмотрительные слова» 172
Шэхуй кэсюэ синь цыдянь 社會科學新詞典 «Новый словарь общественных наук» 79

«Эволюция и этика» 648
Э мэн 惡夢 «Зловещий сон» 176
Эр ди и 二諦義 «Смысл двойственной истины» 540, 637
Эр жу сы син лунь 二入四行論 «О двух вхождениях и четырех практиках», «Суждение о двух вхождениях и четырех практиках» 557
Эр ли цзин чжуань цэ 二禮經傳測 «Выявление канонической и комментаторской [частей] в двух [трактатах о] благопристойности» 571
Эр Чэн цюань шу 二程全書 «Полное [собрание] произведений двух [братьев] Чэн» 606, 607
Эр ши эр цзы 二十二子 «[Трактаты] двадцати двух Учителей» (*серия*) 483, 647
Эр я 爾雅 «Приближение к классике» 91, 103, 530, 620, 640

Юань гуй 原鬼 «Изначальное духов», «Обращение к истокам навей» 479, 632
Юань дао 原道 «Изначальное *дао*», «Истоки *дао*», «Обращение к [началу] Пути» 70, 120, 218, 224, 236, 417, 479, 482
Юань дао син ши сюнь 原道醒世訓 «Поучение об обращении к истоку Пути и пробуждении мира» 505
Юань дао цзю ши гэ 原道救世歌 «Песнь об обращении к истоку Пути и спасении мира» 505
Юань дао цзюэ ши сюнь 原道絕世訓 «Поучение об обращении к истоку Пути и познании мира» 505
Юань жу 原儒 «Основы конфуцианства» 371
Юань жэнь 原人 «Изначальное человека», «Обращение к началу человека» 117, 479
Юань жэнь лунь 原人論 «О началах человека», «Суждения о началах человека» 543
Юань син 原性 «Изначальное природы», «О природе [человека]» 393, 479
Юань сюэ юань цзян 原學原講 «Обращение к началу учения, обращение к началу преподавания» 517
Юань хуй 原毀 «Изначальное клеветы» 479
Юань цзин 原經 «Канон начала» 174
Юань цян 原強 «Обращение к источникам могущества», «Источники силы» 644
Юань шань 原善 «Обращение к началу добра» 218
Юань ши синь бянь 元史新編 «Новая редакция истории [династии] Юань» 191
Юй вэй цзин му 玉緯經目 «Указатель нефритовых апокрифов и канонов» 237
Юй Люй Да-линь лунь чжун шу 與吕大臨論中書 «Письмо Люй Да-линю о срединности» 224
Юй пянь 玉篇 «Нефритовые главы» 198
Юй хэ 遇合 «Встреча и соединение» 323
[Юй цзя ши] ди лунь 瑜伽師地論 *см.* Йогачарьябхуми-шастра
Юй Чжу Юань-хуй 與朱元晦 «Послание Чжу Юань-хую» 225
Юйчжэ-чжи-чаньши юй лу 愚者智禪師語錄 «Записи высказываний премудрого Наставника-простака» 462
Юн хуай ши 詠懷 «Пою о чувствах» 260
Юнь цзи ци цянь 雲笈七籤 «Семь грамот из Облачного хранилища», «Семь заглавий облачного хранилища» 167, 238
Юн янь 庸言 «Обыденные слова» 334
Ю Тяньтайшань фу 由天太山賦 «Ода о восхождении на гору Тяньтай» 396
Юэ лин 月令 «Полунные указы» 308, 323
Юэ лунь 樂論 «О музыке» 260
Юэ цзи 樂記 «Записи о музыке» 253, 308, 415, 444, 620
Юэ цзин 樂經 «Канон музыки» 338, 530, 620

Ядун шибао 亞東時報 «Современный вестник Восточной Азии» 264, 432
Ян-мин сянь шэн дао сюэ чао 陽明先生道學抄 «Антология учения о Пути-*дао* учителя [Ван] Ян-мина» 314
Ян-мин сянь шэн нянь пу 陽明先生年譜 «Погодичная биография наставника [Ван] Ян-мина» 314
Ян Цзы-юнь цзи 揚子雲集 «Собрание [произведений] Ян Цзы-юня» 640
Янь Ли и шу 顏李遺書 «Оставленные [после смерти] произведения Янь [Юаня] и Ли [Гуна]» 651
Янь Ли цун шу 顏李叢書 «Литературное наследие Янь [Юаня] и Ли [Гуна]», «Собрание сочинений Янь [Юаня] и Ли [Гуна]» 303, 651
Янь Ли ши чэн цзи 顏李師承記 «Записки о школе Янь [Юаня] и Ли [Гуна]» 651
Янь Ли юй яо 顏李語要 «Главное из речей Янь [Юаня] и Ли [Гуна]» 651
Янь Си-чжай сянь-шэн нянь пу 顏習齋先生年譜 «Погодичная биография наставника Янь Си-чжая» 302, 649
Янь Си-чжай сянь-шэн пи и лу 顏習齋先生闢異錄 «Записи о разоблачении ереси наставником Янь Си-чжаем» 650
Янь Си-чжай сянь-шэн янь син лу顏習齋先生言行錄 «Записи слов и дел наставника Янь Си-чжая» 650
Янь те лунь 鹽鐵論 «Суждения о соли и железе» 412
Яньцзин сюэбао 燕京學報 «Пекинский научный вестник» (*журн.*) 556
Янь-цзы со хао хэ сюэ лунь 顏子所好何學論 «Учение Янь-цзы о благе и научении ему», «Суждения о том, чему Янь-цзы любил учить» 606
Янь-цзы чунь цю 晏子春秋 «„Вёсны и осени“ Учителя Яня» 539, 603, **646**, 647
Янь ши сюэ цзи 顏氏學記 «Записки об учении господина Яня» 651
Яо-ди пао-чжуан 藥地炮莊 «Аптека Земли Исцеления» 462
Я шу 雅述 «Переложения классики» 172

абсолютная истина *см.* чжэнь ди
абхидхарма (abhidharma) *см.* апитань
авидья (avidyā) *см.* у мин
адана (ādāna) *см.* атона
ай [1] 愛 365, 366
ай [2] 哀 481
Айго нюйсяо 愛國女校 549
Айго сюэшэ 愛國學社 549, 559
ай жэнь 愛人 115, 116, 262, 359, 587
ай ли 愛力 263, 434
ай у 愛物 263
ай Хо ай жэнь е 愛獲愛人也 82
ай цзы 愛自 359
акаша (ākāśa) *см.* кун сюй
алайе ши 阿賴耶識 (цзан ши, чжи цзан, *санскр.* алая-виджняна) **150**, 154, 190, 246, 321, 391, 460, 467, 493, 560, 602
алая-(виджняна) (ālaya-vijñāna) *см.* алайе ши
амидаизм *см.* цзинту-цзун
анатман (anātman) *см.* у во
ань [1] 安 408
ань [2] 黯 246
ань минь 安民 301
ань нин 安寧 137
ань цунь 安存 416
апитань 阿毘曇 (*санскр.* абхидхарма) **151**, 636
архат 448
арья-аштангика-марга (āryāṣṭaṇgika-mārga) *см.* ба чжэн дао
асана (āsana) *см.* цзо фа
асанскрита-дхарма (asaṃskṛta-dharma) *см.* у вэй фа
асюло 阿修羅 (*санскр.* асура) 316, 446
атман (ātman) 158, 287
атона 阿陀那 (*санскр.* адана) 154
ахимса (ahimsā) *см.* бу хай
ашта-виджняна (aṣṭa-vijñānah) *см.* ба ши

ба [1] 霸 79, 207, 220, 416, 619
ба [2] 八 110, 111
ба бу 八不 152, 540
ба бу чжун дао 八不中道 **152**, 160, 589
ба гуа 八卦 80, 110, 198, 240, 403, 420, 517, 580, 618
ба гун 八公 482
ба дай 八代 110
ба дао 霸道 365
ба жэнь 八人 483
бай [1] 百 343
бай [2] 捭 208
байлянь-цзун 白蓮宗 *см.* байлянь-шэ
байлянь-цзяо 白蓮教 499, 516, 535
байлянь-шэ 白蓮社 (байлянь-цзун) 499, 533
бай ма 白馬 108
бай ма фэй ма 白馬非馬 91, 210
бай син百姓 360
бай син жи юн 百姓日用 171
бай синь 白心 268
байхуа 白話 645
бай цзя 百家 51, 129, 233, 268, 343, 464, 585, 623
бай цзя чжэн мин 百家爭鳴 50
байшанди-хуй 拜上帝會 500, 504
байюнь-цзун 白云宗 494
бао [1] 寶 237, 631
бао [2] 保 171
бао [3] 薄 383
Баого-хуй 保國會 276, 332
бао минь 保民 365
Баохуан-дан 保皇黨 277
ба сянь 八仙 422
ба тяо му 八條目 241
ба фа 八法 110
ба фан 八方 110, 116, 240
ба чжэн 八政 52, 626
ба чжэн дао 八正道 (*санскр.* арья-аштангика-марга) 378
ба ши 八世 110
ба ши 八識 (*санскр.* ашта-виджняна) **154**, 190
ба ши ти бе 八識體別 154
ба ши ти и 八識體一 154
бе 別 200, 416
бе ай 別愛 354, 359
би [1] 鼻 (*санскр.* гхрана) 154
би [2] 辟 (пи) 385
би [3] 彼 208, 599
би [4] 碧
би [5] 必 95
би [6] 比 361
би [7] 閉 208
би гуань 壁觀 156, 157, 557
биджа (bīja) *см.* чжун цзы
би жань 必然 545
бин 並 396
бин фан 兵房 491
бин-цзя 兵家 53, **155**, 223, 310, 313, 319, 322, 323, 349, 395, 458, 459, 574
бинь кэ 賓客 322, 482
би хэ 必合 360
би цзин 壁經 530
би цы 彼此 208, 599
би чжи фо 辟支佛 (*санскр.* пратьекабудда) 385, 446
благая возможность *см.* лян нэн
благо *см.* шань [1]
благодать *см.* дэ [1]
благое знание *см.* лян чжи
благонадежность *см.* синь [2]
благопристойность *см.* ли [2]
благородный муж *см.* цзюнь цзы 177, 442
бо [1] 伯 134, 342, 490, 578
бо [2] 博 347, 597
бодхи (bodhi) *см.* пути
бодхисаттва (bodhisattva) *см.* пуса, путисадо
божество-предок *см.* ди [1]
божэ 般若 (*др. чтение* божо, *санскр.* праджня) 226, 287, 329, 352, 396, 404, 439, 574, 637
божэ саньмэй 般若三昧 (*санскр.* праджня-самадхи) 558

божэ-сюэ 般若學 **157**, 439, 575
боломи(до) 波羅蜜(多) (*санскр.* парамита) 157, 385, 574
бо у 博物 463
бо ши 博士 214, 530, 623
брахманизм 288, 316, 363, 540
бу [1] 卜 198, 420, 580
бу [2] 堡 641
бу [3] 不 88, 96, 97
бу ай жэнь 不愛人 359
бу бянь 不變 269
бу дан 不當 219, 448
будда 佛 239, 256, 261, 262, 273, 290, 304, 305, 312, 314, 317, 351, 532–534, 554, 557
буддизм *см.* фо-цзяо
Буддийская ассоциация Китая (БАК) *см.* Чжунго фоцзяо сехуй
бу дуань 不斷 152
бу дун 不動 434
бу жэнь 不忍 274
бу жэнь 不仁 263, 379, 435
бу и 不一 152
бу и 不異 152
бу и бу эр 不一不二 171
бу кэ 不可 106
бу кэ ду 不可讀 586
бу кэ лян 不可兩 99
бу кэ лян бу кэ 不可兩不可 95, 96, 98
бу кэ лян ли 不可兩立 96, 98
бу кэ тун ши эр ли 不可同時而立
бу лай 不來 152, 404
бу ли 不立 568
бу лэй 不類 90
бу лэй чжи и 不類之異 360
бу син 不行 2, 576
бу сяо 不孝 423
бу ти 不體 90
бу ти чжи и 不體之異 360
бу хай 不害 (*санскр.* ахимса, непричинение вреда)
бу хэ 不合 90
бу хэ чжи и 不合之異 360
бу цза 不雜 269
бу цзюэ 不覺 525
бу ци 不器 285, 547
бу чан 不常 152
бу чжэнь 不真 404
бу чу 不出 152
бу чэн 不稱 269, 347
бу шэн 不生 152
бу шэнь 不神 631
бу ю 不有 516
бытие/наличие *см.* ю [1]
бэй [1] 北 600
бэй [2] 背 525
бэй доу 北斗 600
бэй-сюэ 北學 531
бэйфан 北方 186
бэй цзи 北極 103
бэй цзун 北宗 328, 558, 562
бэй чэнь 北辰 103, 105
бэнь 本 206, 238, 300, 350, 487, 586, 597, 618, 639
бэнь бу шэн 本不生 603
бэнь жань чжи шань 本然之善 331, 335
бэнь и 本義 230
бэнь нэн 本能 331
бэнь син 本性 557
бэнь синь 本心 305, 326, 336, 356, 411, 440
бэнь ти 本體 168, 187, 253, 326, 406, 410, 411, 439
бэньу-и-цзун 本無異宗 329
бэньу-сюэ 本無學 226
бэньу-цзун 本無宗 226, 329
бэнь цзюэ/цзяо 本覺 336, 558
бэнь шу 本數
бэнь шэнь 本身 541
бянь [1] 辯 48, 50, 82, 84–86, 95, 210, 259, 270, 343, 347–349, 354, 361, 490, 563, 565
бянь [2] 變 222, 240, 411, 501, 568
бянь [3] 辨 347
бянь и 變易
бяньлуньфа 辯論法 349
бянь мин 變命 341
бянь-сюэ 辯學 85, 348
бянь фа 變法 306
бянь ху 辯護 349
бянь хуа 變化 78, 403, 550, 607
бянь цзи со чжи син 遍計所執性 (*санскр.* парикалпита) 466
бянь чжэ 辯者 диалектик 343, 497, 585
бяньчжэн(фа) 辯證法 диалектика 349
бяо 表 222, 413

ваджраяна (vajrayāna) *см.* цзиньган-шэн
вай 外 584
вай ван 外王 372, 411
вай дань 外丹 422
вай дао 外道 590
вай пянь 外篇 217
вай сян 外相 534
вай ци 外氣 601
вай ци шэнь эр шэнь цунь 外其身而身存 56
ван [1] 王 110, 131–137, 220, 343, 374, 401, 416, 420, 481, 536, 537, 545, 547, 619, 624
ван [2] 忘 141, 525, 526, 587
ван [3] 亡 208, 526
ван [4] 網 70
ван ба 王霸 79
ван дао 王道 51, 220, 255, 344, 365, 374, 401, 402, 545, 648
ван минь 網民 366
ван синь 忘心 587
ван чжи 王治 436
вань 萬 104, 110, 209, 464
вань ли 萬理 115
вань лэй 萬類 640
ваньнань 皖南 *см.* хань-сюэ; пу-сюэ
вань-пай 皖派 531
вань сян 萬象
вань у 萬物 102, 110, 113–115, 117, 123, 132, 176, 222, 231, 234, 252, 254, 271, 295, 463, 545, 567, 574, 579, 581, 586, 594, 606, 607, 617, 618, 638–640, 650
вань у и 萬物一 587
вань у и ци у 萬物一齊物 587
вань у ю лин 萬物有靈 610
вань хуа 萬化 587
вань ши 萬事 579
вань ю 萬有 115, 123, 639

丙

ведана (vedanā) *см.* шоу [3]
Великая пустота *см.* тай сюй
Великий предел *см.* тай цзи
великодушие *см.* шу [3]
Великое единение *см.* да тун
Великое единое *см.* тай и
Великое начало *см.* тай ши
Великое первоначало *см.* тай чу
Великое равновесие *см.* тай пин
Великое сокровенное *см.* тай сюань
Великое тело *см.* да ти
верность *см.* чжун [2]
верность и великодушие *см.* чжун шу
ветер *см.* фэн
вещи/дела *см.* ши [3]
вещь *см.* у [3]
взаимность *см.* шу [3]
взвешивание *см.* хэн [2]
виджняна (vijñāna) *см.* ши [4]
виджнянавада см. вэйши-цзун
виджняпти-матрата (vijñapti-mātratā) *см.* вэйши
виная (vinaya) *см.* люй [1]
вишая (visaya) *см.* цзин [7]
внезапное просветление *см.* дунь у
внешняя алхимия *см.* вай дань
внутренная алхимия *см.* нэй дань
во 我 247, 266, 287
воинственность *см.* у [2]
восемь триграмм *см.* ба гуа
воспитание *см.* цзяо [1]
во у во 我無我 (*санскр.* пудгала-найратмья) 287, 450
время *см.* ши [1], чжоу [2]
выправление имен *см.* чжэн мин
высшее добро *см.* чжи шань
выявление *см.* бяо
вэй [1] 為 174, **189**, 359, 381, 412, 415, 442, 449, 450, 576, 586
вэй [2] 威 259, 292, 293
вэй [3] 緯 157, 193, 528
вэй [4] 偽 416
вэй [5] 味 154
вэй [6] 位 63
вэй [7] 微 299
вэй во 為我 189, 235, 365
вэй во чжи у 為我之物 189
вэй дай 危待 416
вэй кэ 未可 106, 107
вэйминлунь 維名論 349
вэйсиньчжуи 唯心主義 47, 50, 390
вэй у вэй 為無為 26, 189, 450
вэй у вэй эр у бу вэй 為無為而無不為 21
вэйучжуи 唯物主義 390, 449
вэй фа 未發 438
вэй хэн 緯橫
вэй ци 衛氣
вэй ши 唯識 (*санскр.* виджняпти-матрата, читта-матра) 190, 410, 467, 558, 602
вэйши-цзун 唯識宗 154, **190**, 288, 374, 468, 543
вэй шу 偽書
вэй шу 緯書 530, 542
вэйшэн лунь 維生論 610
вэй эр бу ши 為而不事 189
вэй янь 微言 214, 530
вэнь 文 18, 19, 22, 26, 35, 36, 46, 52, 129, 142, 155, 183, **192**, 255, 280, 281, 284, 293, 296–299, 303, 309, 312, 317, 319, 344, 383, 384, 391, 392, 402, 414, 438, 440, 449, 472, 476, 527, 576, 578, 606
вэнь да 問答 256, 558
вэнь жэнь 文人 35, 472
вэнь жэнь хуа 文人畫 472
вэньмин 文明 18, 19, 22, 35, 36, 194, 453
вэньсюэ 文學 35, 36, 194
вэнь-сюэ чжи ши 文學之士 35, 193
вэньу 文物 35, 36, 194
вэньхуа 文化 18, 22, 35, 36, 66–68, 70–77, 79–81, 135, 194, 234
вэньхуа чуанцзаочжуи 文化創造主義 563
вэньцзы 文字 36, 194
вэнь чжи 聞知 360
вэньшигуань 文史館 338
вэнь ши сянь шэн 文始先生 270
вэнь юэ 問曰 635
вэньянь 文言 36, 66, 71, 88, 120, 121, 123, 444, 548, 565, 645

гадательная кость *см.* бу [1]
гай тянь 蓋天 183
гай фа 改法 306
гай чжи чжи шэн фа 改制之聖法 276
ган [1] 剛 208, 252, 437
ган [2] 綱 374
ган жоу 剛柔 403
ган чан 綱常 374, 375; *см. тж.* сань ган у чан; у чан
гань 感 224, 443, 568, 630, 632
гань го 感果 448
гань ин 感應 116, 629
ганьцзюэ фухэлунь 感覚符合論 247
гармония *см.* хэ [1]
гатха 328
гегемон *см.* ба [1]
гексаграмма *см.* гуа [2]
геомантия *см.* фэн шуй
главный эрудит *см.* бо ши
глаз *см.* янь [1]
гносеология *см.* жэньшилунь
го [1] 國 130, 197, 342, 570
го [2] 果 76, 359
го [3] 過 23
го и фа ши 國一法師 468
Гоминьдан 國民黨 294
Госюэ баоцунь-хуй 國學保存會 330
гоу [1] 鉤 525, 526
гоу [2] 狗 91
гоу фэй цюань 狗非犬 91
гоу цзин 勾精 3, 527
гоу цюань е 狗犬也 91
Гоцзы-сюэ 國子學 *см.* Гоцзы-цзянь
Гоцзы-цзянь 國子監 275, 475, 479, 555
го цзы (цзянь) бо ши 國子(監)博士 230, 311, 479, 519
гоцзя и фачжи вэй сянь 國家以法治為先 515
гоцзячжуи-пай 國家主義派 294
гочаньчжуи 國產主義 570

го ши 國師 286
грантха (grantha) *см.* цзяньду
гу [1] 故 76, 296, 360, 363, 434
гу [2] 古 182, 220, 284, 294, 319, 354, 393, 578, 586
гу [3] 固 363, 586
гу [4] 穀
гу [5] 谷 111
гу [6] 骨 437
гуа [1] 寡 168, 406
гуа [2] 卦 21, 25, 33, 36, 49, 54, 57, 103, 166, 190, **198**, 240, 272, 290, 323, 403, 420, 425, 436, 471, 521, 528, 536, 581, 617–619, 641
гуа [3] 掛 198
гуай ци 乖氣 325
гуан мин 光明
гуань [1] 館
гуань [2] 觀 413, 440
гуань [3] 官 442
гуань-сюэ 關學 567
гуань ча 觀察 534
гуа ци 卦氣
гуа цы 卦辭 199
гуа юй 寡欲 516
гу бэнь 古本 230
гувэнь 古文
гувэньцзин-сюэ 古文經學 275, 374, 435, 530, 531, 542, 603, 620
гу дань 古淡 2, 220
гу и 古意 148
гуй [1] 鬼 52, 106, 383, 465, 509, 630, 633
гуй [2] 規 360
гуй [3] 歸 106, 223
гуй [4] 詭 155
гуй [5] 貴 120
гуйбянь(-сюэ) 詭變(學) 348, 349
гуй гу 歸故 448
гуй гэнь 歸根 252
гуй сянь 鬼仙 422
гуй у лунь 貴無論 406
гуй цзан 歸藏 580
гуй цзи 歸寂 187
гуй цы 詭詞 346
гуй шэнь 鬼神 131, 449, 504, 527, 555, 630–632
гуй ю 貴有 *см.* чун ю
гу лю ли 古六歷
гуманность *см.* жэнь [2]
гун [1] 共 102, 105, 108, 110–112, 176, **209**, 419, 572
гун [2] 公 110–113, 134–137, 166, 244, 267, 342, 353, 366, 413, 416, 419, 490, 535, 587
гун [3] 功 212, 359
гун [4] 宮 238
гун [5] 工 212
гун [6] 恭 138
гун-ань 公案 (*япон.* коан) 163, **209**, 256, 558
гун дэ 功德 378
гун ли 共理 333, 397, 645
гунли 功利 474
гун мин 共名 102, 110, 120, 209
гунминь дао-дэ 公民道德 28
гун тянь 公田 111–113
гун-фу 功夫 (1), 工夫 (2) 187, **212**, 253, 326
гунхэго 共和國 209
гун цзин 恭敬 414
гунчаньчжуи 共產主義 209
гун-шэн 貢生 182
гунъян школа 公羊 214
гу тай цзи ту 古太極圖
гу цзинь тун и 古今同一 319
гу чжи бо да чжэнь жэнь 古之博大真人 270
гу шэнь 穀神 631
гхрана (ghrāna) *см.* би [1]
гэ [1] 革 18, 641
гэ [2] 格 78, 216, 400
гэ и 格意 151
гэ мин 革命 340
гэн фа 更法 306
гэнь [1] 根 199, 222, 586, 599
гэнь [2] 艮 98, 170, 580, 581
гэ у 格物 79, 170, 180, **216**, 241, 355, 400, 555, 575, 594, 604, 606
гэ чжи 格致 433

да [1] 達 72
да [2] 大 257, 413
да бу 大萬 580
да гун мин 大共名 102, 116, 209, 416, 449
да дао 達道 221
да дэ 大德 222, 389, 540, 572
да жэнь 大人 61, 258, 261, 440, 547
да и 大一 497, 464
да и 大意 214, 530, 531
да и тун 大一同 214, 436, 598
да и чжи гуань 大義直觀
да куай 大塊 587
да мин 大名 115, 116, 209, 449, 496
да мин 大命 341
дан [1] 當 95, 137, **219**
дан [2] 黨 244
дань [1] 單 107, 360, 416
дань [2] 淡 148, **220**
дань [3] 丹 54, 64, 422, 521, 557
дань мин 單名 78
дань тай 丹胎 64
дань тянь 丹田 64, 217, 632
дао 道 15, 18–28, 31, 51, 52, 56, 62, 63, 70, 73, 76, 80, 83, 88, 95, 101, 102, 105, 110, 116–118, 120, 125, 128, 137, 140–142, 144, **220**–237, 243, 250, 252–255, 257–260, 263, 266, 267, 269–271, 276–278, 281, 284, 289, 290, 292, 293, 296, 299, 300, 306, 307, 314, 317, 324, 336, 344, 347, 356, 362, 364, 365, 374–375, 378, 379, 381, 387– 389, 392–396, 400, 402, 405–408, 413, 414, 425, 433, 434, 438, 440, 442, 443, 450–456, 459 474, 476, 479, 480, 482, 483, 487, 538, 544–547, 550–553, 568, 571, 572, 585, 586, 589, 591, 592, 597, 601, 602, 606–608, 610, 618, 629–632, 639, 645, 649, 650
даобианъ 到彼岸 *см.* боломидо
дао дэ 道德 73, 126, 127, 220, 258, 470, 474, 560
даодэ (ды) синъэршан-сюэ 道德(的)形而上學 127, 263, 283, 339, 355, 356, 369, 372
даодэ ды цзунцзяо 道德的宗教 128, 469
даодэсюэ 道德學 563
даодэ-цзя 道德家 232, 234, 416, 476
даодэ чжи и 道德之義
даодэ чжи синшансюэ 道德之形上學 127

дао дэ чжи шу 道德之術 487
дао жэнь 道人 233, 422; *см. тж.* дао ши
д дао кэ дао 道可道 26
ао кэ дао фэй чан дао 道可道非常道 88
дао ли 道理 105
даосизм *см.* дао-цзя, дао-цзяо
дао синь 道心 326
дао-сюэ 道學 73, 128, 195, 221, 229, 233, 235, 237, 247, 249, 251–253, 266, 267, 271–273, 275, 282, 283, 293, 296–298, 310, 311, 317, 318, 331, 341, 362, 368–370, 374, 379, 386, 393, 407, 408, 410, 417, 419, 421, 425, 433, 435, 438, 440, 443, 464, 479, 488, 494, 513, 520, 522, 526, 531, 538, 545, 550, 552, 569, 578, 581, 586, 593, 595, 604–608, 617, 623, 628–632, 640, 641
дао ти 道體 473, 474
дао тун 道統 182, **236**, 237, 372, 417, 480
дао фа 盜伐 522
дао цзи 盜機 64, 522
дао цзи тянь 道即天 118
дао цзун 道宗 307
дао-цзя 道家 (дао-цзяо) 17, 21, 22, 26, 27, 45, 50, 52–54, 56, 65, 60, 70, 73, 99, 129, 130, 137, 138, 141, 143, 155, 158–160, 221, 229, 230, 232–235, 237, 242, 250–254, 258–260, 263, 266, 268–271, 273, 276, 277, 280–282, 285, 288, 289, 291–293, 295, 298, 307, 313, 314, 322, 323, 327, 331, 341, 343, 346, 347, 351, 368–370, 373, 379, 383, 386, 390, 394, 401, 405, 419, 421, 425, 429, 430, 440–442, 450, 453, 460–462, 464, 479, 483, 495, 500, 504, 509, 516, 526, 532, 539, 540, 543, 544, 549, 552, 554, 561, 567, 573, 579, 581, 584, 597, 600, 601, 608, 613, 617, 622, 628, 629, 631, 636, 639, 642, 648
дао-цзяо 道教 *см.* дао-цзя
дао-цзяо чань 道教禪 554
дао цзя чжи юн 道家之用 228, 289
дао ши 道士 233, 554
дао-шу 道術 221, 233, 586
дао шу чжи ши 道術之士 482
да сюй 大虛 407
да ти 大體 367
да тун 大通 92, 574, 587
да тун 大同 21, 23, 78, 209, **242**–245, 277, 278, 308, 333, 399, 436, 497, 570, 608
да фу 大夫 259, 325, 352, 353, 490, 640
да фэнь 大分 619
да цин мин 大清明 408
да цюань 大全 473, 474
да чжи 大支
да чэн 大乘 *см.* да шэн
да шэн 大乘 (*санскр.* махаяна) 151, 159, 245, 246, 286, 287, 305, 316, 370, 384, 543
да шэн 大聲 63
да эр 大二 464
да юэ 答曰 635
да янь 大衍
да янь чжи шу 大延之数 518
движение *см.* дун [1]
девять областей *см.* цзю чжоу
дело *см.* е [1]
дело/событие *см.* ши [3]
деяние *см.* вэй [1]
джайнизм 260, 288, 540, 636
джихва (jihvā) *см.* шэ [1]
ди [1] 帝 133, 222, 537, 619
ди [2] 地 15, 48, 111, 155, 205, 254, 255, 261, 312, 327, 333, 364, 436, 441, 443, 536, 555
ди [3] 弟 63, 222, 281; *см. тж.* ти [2]
ди [4] 諦 329, 375
ди [5] 柢 222
ди [6] 底
ди [7] 抵
ди и и ди 第一義諦 (*санскр.* парамартха-сатья) 637; *см. тж.* чжэнь ди, шэн и ди
ди ли 地理 296, 549
дилунь 地論 190, 288
дин 定 464
дин мин 定名 70, 120
дин синь 定心 534
дин шу 定數 258
дискуссия о науке и метафизике *см.* кэсюэ юй сюаньсюэ лунь чжань
ди сянь 地仙 422
ди хун шэнь 帝鴻神 508
ди цзян шэнь 帝江神 508
ди ци 地氣 271, 633
ди чжи 地支 67, 80, 421
ди шу 地數 19
ди юй 地獄 316
до [1] 多 116
до [2] 垛 60
добродетель *см.* дэ [1]
долг/справедливость *см.* и [1]
до фан 多方 497
до шао 多少 116
доюань жэньшилунь 多元認識論 **249**, 334, 565
древность *см.* гу [2]
ду [1] 獨 110
ду [2] 度 (*санскр*. парамита)
дуальные космические силы *см.* инь–ян
дуань 端 270, 347, 645
дуань цзянь 斷渐 590
дуй [1] 兌 19, 199, 580
дуй [2] 對 98, 191, 199, 202
дуй мянь 對面 98
дуй пянь чжун 對偏中 590
ду мин (мин) 裻冥(冥) 407
дун [1] 動 166, 252–254, 271, 272, 392, 416, 575, 579
дун [2] 洞 237
дун [3] 棟 103
дунлинь-дан 東林黨 251, 326
дунлинь-сюэпай 東林學派 187, 195, **251**, 462, 488
Дунлинь шуюань 東林書院 195, 215, 251, 326
дун пай 東派 383
дунта(-цзун) 東塔宗 321
дун тянь 洞天 532
дун–цзин 動靜 **252**, 483
дун цзин хэ и 動靜合一 253
дун чжи 冬至
дунь 遁 594
дунь у 頓悟 162, 187, 239, 246, **256**, 304, 305, 328, 495, 558, 575
ду синь 獨心 326

дух *см.* шэнь [1]
духкха (duḥkha) *см.* ку
духовная пневма *см.* шэнь ци
ду хуа 獨化 196, 406
ду цзунь жу шу 獨尊儒術
ду цзюэ 獨覺 (*санскр.* пратьекабудда)
ду цзюэ дин син 獨覺定性 457
дхарани (dhāraṇī) *см.* толони
дхарма (dharma) *см.* фа [1]
дхармадхату (dharmadhātu) *см.* фа цзе
дхармакая (dharmakāya) *см.* фа шэнь
дхармалакшана (dharmalakṣaṇa) *см.* фа сян
дхармата (dharmatā) *см.* фа син
дхьяна (dhyāna) *см.* чань
дэ [1] 德 19, 21, 24, 28, 62, 64, 70, 73, 102, 111, 120, 127, 132, 134, 137, 155, 157, 176, 199, 231, 234, 241, **257**–259, 263, 266, 269–281, 285, 289, 293, 298, 327, 335, 369, 380, 388, 390, 392, 394, 402, 440, 442, 450, 451, 456, 459, 479, 480, 483, 484, 487, 491, 546, 547, 568, 574, 587, 592, 605, 610, 628, 630, 645, 648
дэ [2] 得 257, 359, 365, 366, 413, 442, 586
дэ бу дэ 德不德 26
дэ во 得我 484
дэ дао 得道 482, 586
дэн лин 登陵
дэ син со чжи 德行所知 568
Дэ сяньшэн 德先生 258
дэ чжи 德治 134
дэ шань 德善 234
дянь 電 274, 279, 434

е [1] 業 (*санскр.* карма) 154, 158, 160, 257, **260**, 287, 316, 465, 519
е [2] 野 192, 383, 384
е [3] 頁 122
единое сознание *см.* и синь
единое тело *см.* и ти
естественность *см.* цзы жань

жан 讓 155, 197
жан Тянься 讓天下 136
жань 然
жи 日 109
жоу 柔 208, 252, 437
жоу ган 柔剛 379
жу [1] 儒 45, 46, 61, 129, 232, 233, 280, 284, 309, 381, 416, 483, 569
жу [2] 孺 61
жулай цзан 如來藏 (*санскр.* татхагата-гарбха) 162, 246, **261**, 262, 288, 445, 493
жу ли 入理 157, 557
жу ме 入滅 370
жу мэнь 入門 307
жу непань 入涅槃 370
жун чжэ 冗者 301
жун юй 榮譽 359
жу-сюэ 儒學 (*др. назв.* жу-цзя, жу-цзяо) 611
жу сянь 入仙 591
жу цзун 儒宗 307
жу-цзя 儒家 (жу-сюэ, жу-цзяо) 17, 21–23, 26, 27, 45, 46, 50–54, 56, 60, 61, 65, 70, 73, 100, 102, 127–130, 136, 138, 140, 141, 155, 158, 230, 232–234, 250–255, 258, 263, 265–268, 270, 273, 275–277, **280**–285, 288, 292–294, 298, 299, 306, 307, 310, 311, 314, 317, 322, 327, 330–332, 334, 335, 337, 338, 344, 355, 359, 362, 369, 370, 373, 383, 401, 405, 412, 419, 421, 430, 433, 435, 436, 443, 450, 453, 461, 462, 464, 479, 483, 485, 492, 500, 504, 511, 516, 520, 521, 526, 529, 535, 539, 540, 542, 543, 545–548, 552, 553, 557, 576, 579, 581, 584, 597, 603, 610, 611, 620, 622, 623, 628, 642, 647, 648
жу-цзяо 儒教 *см.* жу-цзя
жу ши 入事 157
жу шэнь 入神 147
жэнь [1] 人 48, 61, 77, 80, 82, 83, 106, 109, 114, 116, 124, 133, 365, 415, 420, 443, 584
жэнь [2] 仁 19, 23, 24, 26, 29, 52, 60, 70, 72, 106, 120, 127, 133, 138, 155, 158, 182, 231, 241, 259, **262**–264, 266, 267, 269, 274, 281, 285, 293, 296–299, 310, 317, 319, 327, 351, 354, 356, 363–366, 369, 374, 379, 386, 390, 392, 396, 411, 423, 433, 435, 438, 444, 453, 456, 479, 480, 481, 483, 516, 545, 546, 572, 587, 592, 595, 598, 607, 608, 612, 613, 616, 629, 646, 648
жэньай 仁愛 610
жэнь во 人我 458
жэнь вэй бэнь 人為本 27
жэньвэньчжуи ды цзыючжи 人文主義的自由之 409
жэнь дао 仁道 275
жэнь жэнь 仁人 547
жэньи даодэ сысян 仁義道德思想 351
жэнь и коу 人一口 83
жэнь минь 仁民 263
жэнь син шань е 人心善也 363
жэнь синь 人心 326
жэнь ся 仁俠 433
жэнь сянь 人仙 422
жэнь тянь цзяо 人天教 543
жэнь у 人物 449
жэнь у во 人無我 450, 458
жэнь цин 人情
жэнь чжи 仁治 134, 350
жэнь чжэн 仁政 263, 281, 306, 365, 535, 545, 612, 616, 648
жэньшилунь 認識論 66, 205, 310, 355, 361, 538, 563
жэньшилунь ды доюаньлунь 認識論的多元論 249
жэнь шу чжэ 忍術者 484
жэньшэнгуань 人生觀 **265**, 334, 565
жэнь юй 人欲 296, 312, 382, 444, 516
жэнь юнь 仁暈 277

закон *см.* фа [1]
земля *см.* ди [2]
земная пневма *см.* ди ци
земные ветви *см.* ди чжи
зло *см.* э

и [1] 義 19, 23, 24, 52, 63, 70, 120, 128, 129, 138, 155, 171, 176, 231, 241, 257, 262, **265**–267, 269, 281, 285, 296, 298, 317, 319, 325, 326, 353, 359, 363, 365, 368, 374, 379, 386, 389, 390, 392, 400, 414, 423, 435, 438, 444, 453, 479, 480, 483, 496, 497, 520, 547, 550, 573, 575, 576, 586, 587, 591, 595, 603, 604, 606, 608, 646, 650

и [2] 一 168, 312, 320, 406, 407, 434, 443, 587, 612, 616, 619
и [3] 意 (мысль/идея; *санскр.* манас) 47, 71, 111, 148, 150, 180, 223, 255, 360, 440, 472, 550, 617, 630
и [4] 易 103, 199, 224, 267, 338, 425, 580, 629
и [5] 宜 265, 267, 438, 573
и [6] 誼 267
и [7] 翼 77, 89, 90, 96, 242
и [8] 儀 100
и [9] 乙 227
и [10] 藝
и [11] 羿 230
и [12] 依 110
и [13] 铱 523
и бэнь 一本 489, 505
и бэнь син 一本性 339
и вэй 一位 108
и гуань вэнь да 一貫問答 100
игуань-дао 一貫道 236, 237, 535
и дао 益道 473
и до 一多 468
и дэ 一德 258
и жэнь 一人 83, 132
изменение/превращение *см.* бянь [2]; хуа
изначальная пневма *см.* чжэнь ци, юань ци
изначальное *см.* юань [1]
изначальный дух *см.* юань шэнь
и ли 義理
или-сюэпай 義理學派
и лэй 異類 178
и ма ма е, эр ма ма е 一馬馬也二馬馬也 83, 115
и мо чжи шу 抑末之術 301
император *см.* ди [1]
имя *см.* мин [2]
ин 應 380, 415, 443
индуизм 260
ин у се сян 應物寫像 142, 471
ин шу 盈數
инь [1] 陰 15, 19, 20, 24, 26, 36, 57, 59, 95, 100, 108, 128, 176, 224, 252, 253, 255, 271, 272, 300, 312, 380, 386, 389, 401, 403, 418, 425–428, 452, 453, 455, 484, 486, 580, 581, 619, 630
инь [2] 因 85, 641
инь [3] 隱 118, 179, 553
инь и 音義 230
инь мин 因明 (*санскр.* хетувидья) 85, 467
инь цзы ян 陰子陽 452, 453, 455
инь цзюнь цзы 隱君子 289
инь ци 陰氣 527
инь ши 隱世 591
инь ян 陰陽 155
инь–ян 陰陽 48, 49, 52, 54, 60, 78, 100, 103, 146, 252, 255, **271**–274, 278, 281, 310, 312, 327, 342, 379, 380, 387, 395, 402, 409, 420, 421, 425, 426, 437, 451, 484, 486, 487, 530, 541, 550, 579, 580, 587, 617, 618, 630–632, 640, 641
иньян-цзя 陰陽家 22, 51–54, 130, 138, 155, 182, 205, 254, **272**, 273, 322, 323, 370, 373, 401, 419, 456, 478, 483, 539, 541, 542, 566, 581, 585 622
инь яо 陰爻
и нянь сань цянь 一念三千 163, 445, 446
и син 一性 2, 552
и синь 一心 (*санскр.* эка-читта) 162, 246, 256, 262, 296, 316, 445, 446, 494
искренность *см.* чэн [1]
искусство счета *см.* суань шу
искусство чисел *см.* шу шу
исправление сердца/разума *см.* чжэн синь
истинная реальность *см.* чжэнь жу
истинность *см.* чжэнь [1]
и-сюэ 易學 580
и сян 義相
и та 依他 **273**
итай 以太 263, **274**, 279, 391, 397, 425, 434, 551
и та ци син 依他起性 (*санскр.* паратантра-свабхава) 466, 468
и ти 一體 170, 326, 439, 607
и тун 異同 346
и у 一物 203, 299, 434, 439
и фа 已發 438
и фа фа чжи 以法法之 501
и хуа 一化 144
и хэ 義合 360
ихэтуань 義和團 212, 559
ицзу 彝族 200
и цзя чжи фа 一家之法 490
и ци 一氣 326, 489
и чжун (дао) 一中道 589
и шу 義疏 239
и шу 異熟 154
и шэн 一乘 (*санскр.* эка-яна) 385, 494
и шэн лян 一生兩
и шэнь 移神 144
и шэнь 一身 434
и юань 一元 274
и юань чжи ци 一元之氣 505
и юй 意欲 337

кай 開 208
кальпа (kalpa) *см.* цзе [1]
кан 慷 206
кан нин 康寧 626
канон *см.* цзин [1]
каноноведение *см.* цзин-сюэ
каноны и апокрифы *см.* цзин–вэй
каноны из стены *см.* би цзин
кань 坎 199, 425, 580
као и 考異 230
каотин-сюэпай 考庭學派
као цзюй 考據 218
као чжун мин 靠終命 627
карма (karma) *см.* е [1]
карта [из Желтой] реки *см.* хэ ту
каруна (karuṇā) *см.* цыбэй
категория *см.* пинь
католичество *см.* тяньчжу-цзяо
качество *см.* син [1]
кая (kāya) *см.* шэнь [2]
коан *см.* гун-ань
колодезные земли *см.* цзин ди
колодезные поля *см.* цзин тянь
коммунизм *см.* гунчаньчжуи
контрадикторные отношения *см.* мао дунь
конфуцианство *см.* жу-цзя
космос *см.* юй чжоу

丙

коу 口 110
красота *см.* мэй
кругообразные перемены *см.* чжоу и
ку 苦 (*санскр.* дуккха)
куан 狂 187, 412
куан вэй 況謂 **269**
культура *см.* вэньхуа
кун [1] 空 (*санскр.* шуньята) 157, 159, 190, 226, 246, 257, 274, **287**, 288, 296, 329, 330, 377, 385, 404, 450, 460, 464, 466, 467, 540, 557, 568, 575, 589, 602, 606, 609, 639
кун [2] 孔 56, 57
кун би гу вэнь 孔壁古文 530
кун гэцзы 空格子 70
кун ди 空諦 375, 446
кун кун 空空 287
кун мин 空名 473
кун сюй 空虛 (*санскр.* акаша) 185, 409, 567
кунь 坤 199, 202, 252, 580, 619
кэ [1] 可 91, 415, 586
кэ [2] 客 635
кэ дао 可道 171
кэ лян кэ 可兩可 97
кэсюэ 科學 247, 248, 265, 463
кэсюэ-пай 科學派 247
кэсюэ юй сюаньсюэ лунь чжань 科學與玄學論戰 247, 265, 334, 370
кэ у 克物 563
кэфу у 克服物 563
кэ цзи фу ли 克己復禮 263
кэ цзюй 科舉 191, 254, 556, 594, 598, 620
кэ цзя 客家 534
кэ ча 恪查 268

лай 徠 216
лан чжун 郎中
лао 老
Лао-цзюнь 老君
ле ван 裂网 448
легизм *см.* фа-цзя
ли [1] 理 47, 77, 80, 85, 86, 103, 106, 111, 115, 162, 164, 252, 253, 257, 259, 269, 270, 282, 293, **295**–297, 299, 303, 312, 316, 318, 326, 336, 338, 343, 347, 353, 355, 356, 368, 380, 385, 387– 389, 391, 408, 413, 425, 438, 439, 441, 449, 468, 473, 474, 476, 483, 489, 493, 533, 538, 544, 547, 549, 551–553, 567, 571, 572, 575, 586, 594, 595, 597, 604–607, 618, 649
ли [2] 禮 14, 19, 23, 24, 52, 106, 120, 129, 130, 153, 182, 231, 235, 257, 261, 262, 266, 267, 269, 281, 285, 289, 292, 293, **296–299**, 306–309, 310, 317, 323, 324, 337, 338, 343, 344, 363, 365, 375, 382, 386, 390, 392, 402, 413, 414, 435, 437, 444, 453, 459, 478, 481, 496, 569, 573, 595, 603, 608, 613, 616, 620, 646, 652
ли [3] 利 155, 176, 241, 266, 267, 270, 285, 317, 319, 359, 414, 423, 435, 438, 489, 551, 587, 613, 616, 618, 650
ли [4] 力 220, 257, 645
ли [5] 歷
ли [6] 吏 584
ли [7] 李 57, 290
ли [8] 離 18, 199, 425, 580
ли [9] 立 94
ли [10] 裏 145, 314, 366, 485, 535, 536, 542
ли [11] 黎 278
ли бэнь 立本 307
ли бяо фа ли 禮表法理 652
ли гуань 禮官 344, 497
ли дэ 離德 257
ли и чжи бан 禮義之邦 129
лин [1] 靈 223, 334, 527, 577, 630, 631
лин [2] 令 132
линбао-пай 靈寶派 237, 631
лин тай 靈台 631
лин фу 靈府 550
лин хунь 靈魂 434
лин ци 靈氣 550, 631
лин шу 靈豎 631
лин шуан 靈爽 191
линь 吝 403
линьцзи-цзун 臨濟宗 162, 163, 304, **305**, 558
лисин 理性 249, 337
лисин чжэсюэ 理性哲學 565
ли-сюэ 理學 296, 299, 338, 368, 375, 389, 391, 408, 444, 463, 473, 531, 557, 567, 569, 571, 586, 593, 606, 619
лисянлунь 理想論 47, 563
ли у 利物 263, 587
ли фан 吏房
ли фо син 理佛性 316
ли фо шэнь 理佛身 316
ли хай 利害 191
ли цзи ли 禮即理 118
лицзэсюэ 理則學 85
ли цзянь бай 离堅白 346, 497
ли ци 理氣
ли чжи 理智 337
ли–ши 理事 **316**
ли ши у ай 理事無礙 162, 257, 316, 468, 493
ли шу 隸書 530
ли юнь 禮暈 277
логика *см.* минли-сюэ; лоцзи(-сюэ)
ло син 羅行
лоцзи кэсюэ 邏輯科學 349
лоцзи(-сюэ) 邏輯(學) 86, 348; *см. тж.* минли-сюэ
ло шу 洛書 48–49, 103, 109, 202, 420, 428, 464, **517**, 518, 581
лу 路 365
луань 亂 138, 296, 347, 413
луань дао 亂道 314
луань жэнь 亂人 413
луань цзя 亂家 51, 416
луван-сюэпай 陸王學派 173, 185, 275, 282, 318, 334, 337, 368, 391, 595, 632, 648, 649
лун ма 龍馬
лунмэнь 龍門 554
лунь 論 (*санскр.* шастра) 229, 286, 321, 537
луньли-сюэ 論理學 86, 348
лунь хуй 輪回 (*санскр.* сансара) 152, 158, 256, 260, 261, 287, 304, **316**, 317, 370, 439, 446, 447, 465, 468, 519, 532, 557, 568, 590, 602, 631, 633, 635, 637
лу-сюэ 魯學 529
лэ 樂 140, 587
лэй 類 90, 110, 238, 242, 296, 347, 354, 360, 443

лэй мин 類名 115
лэй тун 類同 360
лэйфуцзы 雷父孜 200
лю 流 471
лю и 六藝 338, 344, 354
лю и цзин чжуань 六藝經傳 344
люй [1] 律 (*санскр.* виная) 108, 220, 286
люй [2] 慮 330, 335, 360, 416, 573, 576
люй люй 律呂 108
люй-цзун 律宗 163, **320**–322, 533
лю син 流行 489, 555
лю сян 六相
лю фа 六法 471
лю фу 六府 451
лю хэ 六合 116, 343, 638
лю цзя 六家 51, 232, 344
лю-цзя ци-цзун 六家七宗 **329**
лю ци 六氣
лю чу 六畜 99
лю ши сы гуа 六十四卦 67, 198, 580
лю шо 六說 51, 343, 416, 497
лю шу 六書
лян [1] 良 331, 335, 527
лян [2] 兩 94, 95, 97, 312, 464, 506
лян ван 兩忘 96, 98
лян дуань 兩端 100, 224, 568
лян и 兩儀 48, 100, 103, 272, 278, 403, 420, 421, 516, 617, 618
лян кэ 兩可 96, 98
лян кэ чжи шо 兩可之說 96
лян кэ шо 兩可說 259, 347
лян нэн 良能 185, **330**, 331, 335, 336, 367
лян синь 良心 336
лянсыма 兩司馬 505
лян чжи 良知 171, 173, 180, 225, 312, 330, 331, **335**–337, 339, 356, 367, 372, 397, 408, 430, 440, 545, 551, 555, 569, 605
лянь [1] 廉 435
лянь [2] 聯 90
лянь дань шу 煉丹術 217
лянь хэн 連橫 496, 543
лянь-цзун 蓮宗 532
лянь шань 聯山 580
лянь-шэ 蓮社 *см.* байлянь-шэ

ма 馬 115
манас (manas) *см.* и [3]
мандала (maṇḍala) *см.* маньтоло
мандат Неба *см.* тянь мин
мантра (mantra) *см.* чжэнь янь
ман ху 盲糊 586
маньтоло 曼陀羅 (*санскр.* мандала) 164, 351, 428
мао 貌
мао дунь 矛盾 50, 76, 94–100, 202, 463, 464
мао дунь чжи шо 矛盾之說 99
маоизм 294
мао сян син шэн сэ 貌相形聲色 108, 109
маошань-пай *см.* шанцин-пай
марксизм 565
математика *см.* суань шу
материализм *см.* вэйучжуи
махабхута (mahābhūta) *см.* сы да
махаяна (mahāyāna) *см.* да шэн
ме 滅 (*санскр.* ниродха) 370, 466
ме ван 滅亡 416
ме ду 滅度 370
метафизика *см.* сюань-сюэ
ми [1] 密 269
ми [2] 米 527
милэ-цзяо 彌勒教
мими шэхуй 秘密社會
мин [1] 命 14, 52, 132, 166, 183, 224, 241, 255, 281, 284, 294, 314, **340**, 341, 353, 364, 368, 381, 382, 385, 386, 393, 400, 413, 419, 442, 478, 480, 504, 517, 535, 547, 587, 591, 599, 606, 618, 628, 643
мин [2] 名 59, 66–68, 70–74, 76–81, 85, 86, 90, 101–103, 105, 110, 114, 121, 208, 231, 234, 242, 259, 269, 270, 292, 321, 323, 330, 344, 347, 359, 388, 394, 416, 449, 553, 591, 599, 634
мин [3] 明 18, 22, 108, 109, 134, 197, 257, 259, 270, 292, 304, 305, 360, 416, 527, 593
мин [4] 冥 196
мин бянь сы чао 名辯思潮 348
мин вэй синь 命為新 340
мин гуй 明鬼 354
мин гун ци е 名共器也 110
мин дэ 明德 312
мин ли 名理 85, 347
минли-сюэ 名理學 44, 47–50, 82–85, 347, 348, 355, 360, 538, 565
мин мин дэ 明明德 241
минмулунь 名目論 349; *см. тж.* вэйминлунь
мин сань жи юэ 明參日月 109
мин-сюэ 名學 85, 347, 349
мин тан 明堂 **342**, 343, 518
мин у 命物 269
мин хуа 冥化 196
минцзы 名字 349
мин-цзя 名家 51–53, 82, 83, 99, 205, 209, 259, 268, 269, 291, 292, 322, **343**–349, 358, 360, 373, 405, 420, 478, 521, 539, 575, 585, 598, 622
мин-цзяо 明教
мин-цзя чжэ лю 名家者流 344
минцы 名詞 349
мин чжунь 明准 269
мин чжэ 明哲 171
мин ши 名實 285, 296
мин шу 名數 349
минь 民 133, 134, 166, 259, 323
минь бэнь 民本 **350**
минь синь 民心
миньцзу синши 民族形勢 248
миньцзучжуи 民族主義 398, 560
миньцюаньчжуи 民權主義 398
минь чжэн 民政 332
Миньчжу дан 民主黨 333
миньшэнчжуи 民盛主義 398
миньшэн чжэсюэ 民生哲學 **351**
ми-цзун 密宗 164, **351**, 352, 533, 541, 602
ми-цзяо 密教 351
мо 末 206, 300, 597
мо бянь 墨辯 348, 349
моизм *см.* мо-цзя
мораль *см.* дао дэ
моральная метафизика *см.* даодэ синъэршан-сюэ

мо си 墨戲 148
моу 謀 361, 576
моха (moha) *см.* чи
мо-цзя 墨家 22, 30, 51–54, 82, 96, 99, 129, 138, 155, 182, 244, 266–270, 277, 285, 292, 322, 343, 350, 352, **357–361**, 373, 395, 420, 433, 434, 450, 461, 478, 485, 539, 585, 622, 628, 647, 652
му [1] 母 222
му [2] 畝 366, 535
му [3] 木 19, 452
мудра (mudrā) *см.* чжи фа
мудрость *см.* чжэ [1]
мужество *см.* юн [1]
мысль/идея *см.* и [3]
мэй 美 128, 141, 266
мэйсюэ 美學 309
мэн 孟
мэнь ху 門户 208
мяо [1] 妙 143, 170, 185, 599, 632
мяо [2] 苗 278
мяо и 妙一 196
мяо ли 妙理 461
мяо мин 妙明 312
мяо юн 妙用 389, 438, 555

наказание *см.* син [4]
нань [1] 難 229
нань [2] 男 342, 490
нань-сюэ 南學 531, 575
Нань сюэ хуй 南學會 431
нань цзун 南宗 305, 328, 495, 554, 558, 562
нань ци 男氣 527
нань чжун 南中 186
наньшаньлюй[-цзун] 南山律宗 (*сокр.* наньшань) 320
нань юэ 難曰 635
наполненность *см.* ши [2]
народ *см.* минь
народное благоденствие *см.* миньшэнчжуи
народовластие *см.* миньцюаньчжуи
наука *см.* кэсюэ
национализм *см.* миньцзучжуи
начало *см.* ши [10]
небесная пневма *см.* тянь ци
небесное предопределение *см.* тянь мин
небесные узоры *см.* тянь вэнь
небесный принцип *см.* тянь ли
небо *см.* тянь [1]
небытие/отсутствие *см.* у [1]
недеяние *см.* у вэй
неизменяемость *см.* бу бянь
неоконфуцианство *см.* дао-сюэ
непань 涅槃 (*санскр.* нирвана) 152, 154, 157–159, 256, 260, 287, 304, 305, 316, 317, 352, **370**, 439, 445, 447, 460, 468, 532, 541, 557, 560, 574, 589, 602, 603, 637
ни 擬 640
нин синь 寧心
нирвана (nirvāṇa) *см.* непань
ниродха (nirodha) *см.* ме
нихуань 泥洹 *см.* непань
ни цю 尼丘 59
ничтожный человек *см.* сяо жэнь
новое конфуцианство *см.* синь жу-сюэ
новое учение *см.* синь сюэ
новое учение о принципе *см.* синь ли-сюэ
ну 怒 525
нумерология *см.* сяншу(чжи)-сюэ, шу шу
нун 農 300
нун-цзя 農家 51, 52, 244, 322, 330, **373**, 478
нэй 內 584
нэй гун 內功 212
нэй дань 內丹 229, 341, 383, 422, 521, 526, 554, 562, 588, 632
нэй инь 內因 534
нэй-сюэ 內學 374
нэй цзя 內家 212
нэй шэн 內聖 372, 411
нэй шэн вай ван 內聖外王 472
нэн 能 143, 335, 415, 538, 591
нюй ци 女氣 527
ню ма 牛馬 108
ню ма фэй ню е 牛馬非牛也 106
нянь фо 念佛 164, 532, 534
няо шоу чжи вэнь 鳥獸之文 35, 193

обобщение *см.* гун [1]
оборот *см.* юнь
образ/образец *см.* фа сян
образ/символ *см.* сян [1]
обучение *см.* цзяо [1]
одинокое превращение *см.* ду хуа
однородное *см.* тун [1]
одухотворенность *см.* лин [1]
орудие *см.* ци [2]
основа и уток *см.* цзин–вэй
оу дуй 偶對 166

панча-скандха (pañca-skandha) *см.* у юнь
парамита (pāramitā) *см.* боломидо
паратантра-свабхава (paratantra-svabhāva) *см.* и та ци син
первоначало *см.* юань [1]
первосущность сердца *см.* синь чжи бэнь ти
первосущность *см.* бэнь ти
пестование жизни *см.* ян шэн
пи 辟 (би) 385
пин 平 220, 261, 333, 360, 365, 435
пин дань 平淡 220, 365
пин дэн 平等 (*санскр.* сама) 434, 435
пин тянь ся 平天下 241, 605
пин цзюнь 平均 171, 213
пинь 品 142, 143, 471, 517
пин юань 憑元 610
письмена [из реки] Ло *см.* ло шу
письменность/культура *см.* вэнь
план [из Желтой] реки *см.* хэ ту
пневма *см.* ци [1]
по 魄 208, 577, 630, 631
позитивизм *см.* шичжэнчжуи
покой *см.* цзин [2]; *см. тж.* пин
полемика *см.* бянь [1]
польза/выгода *см.* ли [3]
порождение *см.* шэн [2]
порядок *см.* чжи [11]
по се сянь чжэн 破邪顯正 540

постепенное просветление *см.* цзянь у
постконфуцианство *см.* синь жу-сюэ
по сян цзяо 破相教 543
правильное употребление имен *см.* чжэн мин
правитель *см.* цзюнь
праджня (prajñā) *см.* божэ
праджня-самадхи (prajñā-samādhi) *см.* божэ саньмэй
предопределение *см.* мин [1]
пригодность *см.* дан [1]
принцип *см.* ли [1]
природа *см.* цзы жань
природа индивидуальная *см.* син [1]
природная основа *см.* чжи [4]
причина *см.* гу [1]
просветление *см.* у [4]
просвещенность *см.* мин [3]
пространство *см.* юй [2]
противоречие *см.* мао дунь
пу 樸 551
пуса 菩薩 (*санскр.* бодхисаттва) 159, 257, 385, 445, 446, 448, 540, 554; *тж.* путисадо
пуса дин син 菩薩定性 457
пустота *см.* сюй; кун [1]
пу-сюэ 樸學 215, 251, 282, 368, **374**
пути 菩提 (*санскр.* бодхи) 221, 316, 336, 385, 603
путисадо 菩提薩多 (*санскр.* бодхисаттва) 159, 257, 385; *тж.* пуса
путь *см.* дао
пянь [1] 篇 157, 227, 295, 308, 317, 322, 357, 394, 395, 458, 477, 544, 558, 612, 621, 626
пянь [2] 偏 95, 97, 102
пянь юань 偏圓
пять постоянств *см.* у чан
пять учений *см.* у цзяо
пять элементов *см.* у син

равновесие *см.* пин
радость *см.* лэ
различение *см.* бе
разумность *см.* чжи [1]
ратна (ratna) *см.* бао [1]
ритуал *см.* ли [2]
рупа (rūpa) *см.* сэ

самадхи (samādhi) *см.* саньмэй
самврити-сатья (saṁvṛti-satya) *см.* су ди; ши ди
самосовершенствование *см.* сю шэнь
самость *см.* цзы [2]
сансара (saṃsāra) *см.* лунь хуй
сань [1] 散 146, 466
сань [2] 三 77, 109, 412, 442, 443
сань [3] 參 109, 412, 520
сань бяо 三表 266, 354
сань ган (лин) 三綱(領) 241, 255, 374
сань ган у чан 三綱五常 (*сокр.* ган чан) 126, **374**, 375, 480; *см. тж.* у чан
саньгэ буцзоу 三個步走 421
сань да чжуи 三大主義 398
сань дай 三代 383
сань ди юань жун 三諦圓融 **375**–376, 638
сань дун 三洞 237
саньдун-цзун 三洞宗 250
сань дэ 三德 626
сань и чжи фа 三易之法 580
сань кэ 三科 269
сань ли 三禮 412
сань лунь 三論 376
саньлунь-(цзун) 三論宗 151, 157, 287, 288, **376**, 377, 405, 466, 540, 589, 609, 637; *см. тж.* фасин-цзун
сань лян 三兩 464
сань минь чжуи 三民主義 (*тж.* сань да чжуи) 398, 421
саньмэй 三昧 (*санскр.* самадхи) 246, 251, 316, **378**, 439, 445
сань пинь 三品 341, 386, 418
сань синь 散心 534
сань сюань 三玄 405, 553
сань у 參伍 (三五) 109, 240, 344, 367, 421, 464
сань у 三物 360
саньфэн-пай 三峰派 383
сань хуа 三花 631
сань хуан вэнь (цзин) 三皇文(經) 237
сань цай 三才 48, 109, 132, 223, 307, 375, **378**, 379, 382, 384, 420, 424, 441, 443, 481, 618
сань цзи 三極 223
сань цзун 三宗 307
сань цзяо 三教 232, **383**, 384, 554
сань цзяо (вэй) и 三教為一 158, 174, 383, 464, 494, 516, 562
сань цзяо гуй и 三教歸一 383, 464
сань цзяо и 三教一 *см.* сань цзяо вэй и
сань цзяо хэ и 三教合一 307, 314, 383, 554
саньцзяо цзиньлянь-хуй 三教金蓮會 554
сань цзяо чжэн цзун 三教正宗 307, 383
сань ци 三氣 108, 600
сань цин 三清
сань чжи 參直 103, 157
сань чжун (дао) 三中(道) 589
сань чжун чжи гуань 三種止觀 448
сань чжун эр ди 三種二諦 540, 637
сань чжэн 三正 384
сань чэнь 三辰
сань ши 三世 214, 244, 255, 278, 333, 435
сань шэн 三乘 (*санскр.* трияна) **384**, 457, 540
сань шэн бу дин син 三乘不定性 457
сань шэнь 三身 (*санскр.* трикая) 246
сань юань 三元 600
се 邪 137, 413, 641
Северный Ковш *см.* бэй доу
семя *см.* цзин [3], чжун [3], чжун цзы
сердце/разум *см.* синь [1]
се цзяо 邪教
се ци 邪氣
се шо 邪說
се шэнь 寫神 472
си [1] 細 197
си [2] 習 303, 416, 649
си [3] 繫 25
си [4] 析 586
си дун 習動 649
сидячая медитация *см.* цзо чань
сила *см.* ли [4]
син [1] 性 77, 108, 117, 166, 176, 195, 253, 255, 266, 281, 285, 298, 314, 326, 333, 340, 341, 350,

355, 356, 364, 368, 369, 375, 380–382, **385**–387, 389, 390, 393, 400, 402, 413, 415, 418, 434, 438, 440, 471, 480, 484, 489, 501, 546, 553, 568, 571, 573, 591–593, 595, 604–606, 608, 613, 616, 618, 629, 631, 641, 649, 650
син [2] 形 108, 109, 166, 223, 270, 293, 295, 300, 347, 378, **387**–**389**, 412, 413, 418, 438, 442, 458, 465, 481, 500, 550–552, 567, 574, 586, 599, 630, 631, 633, 634, 636, 640
син [3] 行 176, 189, 191, 218, 266, 268, 270, 296, 303, 359, 392, 413, 416, 442, 451, 464, 489, 547, 575, 576, 586
син [4] 刑 179, 257, 269, 388, 634
син [5] 型 111
син дао 行道 2, 576
син жэнь 刑人 325
син жэнь 行人 624
син кун 形空 190, 321, 385
син ли фан 刑禮房 491
син мин 形名 269, 292, 407, 477, 634
син мин 滓溟 587
син мин фа шу чжи сюэ 形/刑名法術之學 487
синмин-цзя 形名家 269, 343, 349
син мин шуан сю 性名雙修 386
синминъи ли-сюэ 性命義理學 368; *см. тж.* ли-сюэ
син ти 形體 388
син хай 行海 264, 434
син ци 形氣 389
син цин 性情 108
син-цзун 性宗 *см.* фасин-цзун
син чжи 性知 183, 438
син чжи син 形之形 224
син шань 性善 363
син ши 形势 155
синши 形式 70
син шу 刑書 292, 546
син шэнь сян цзи 形神相即 389
син шэнь эр юань лунь 形神二元論 389
синь [1] 心 56, 150, 160, 241, 262, 263, 267, 274, 289, 296, 298, 307, 318, 334, 336, 338, 339, 341, 355, 356, 363, 366, 368, 369, 380, 381, 385, **390**, 391, 394, 407, 410, 414, 439, 440, 458, 464, 469, 484, 489, 501, 513, 541, 549, 557, 563, 568, 571, 573, 587, 602, 603, 605–607, 608, 618, 650
синь [2] 信 19, 23, 24, 155, 178, 231, 257, 262, 266, 267, 270, 298,296, 299, 317, 365, 374, 386, **392**, 393, 396, 419, 435, 453, 573, 576, 586, 592, 608
синь [3] 新 319
синь вэйши-лунь 新唯識論 371, 410
синь дао-цзя 新道家 521
синь дэ ши сян 心的實相 603
синь жу-сюэ 新儒學 334, 335, 337–339, 355, 370–372, 556, 595, 608, 611
синь ли 心力 391, 434
синь ли 心理 391
синьлисюэ 心理學 296, 391, 507
синь ли-сюэ 新理學 368, 473, 507, 514, 595
синь минь 新民 241
синьсин-сюэ 心性學 339
синь синь-сюэ 新心學
синь сюэ 新學 166, 320, 571, 619
синь-сюэ 心學 184, 215, 299, 310, 318, 334, 337–339, 356, 367, 368, 372, 391, 408, 440, 514, 531, 569, 595, 607; *см. тж.* янмин-сюэпай
синьу-цзун 心無宗 329
синь цзи дао 心即道 118
синь цзи ли 心即理 118, 184, 253
синь цзи ци 心即氣 489
синь чжай 心齋 526, 587
синь чжи бэнь ти 心之本體 387
синь чжи жун 心之容 268
синь чжи син 心之行 268
синь чжи синь 心之心 205
синь чжи ти 心之体 555
синь шэхуй дан 新社會黨 611
синь ян 心養 587
синьян 信仰 393
синьянчжуи 信仰主義 1, 393
син э 性惡 363
син эр ся 形而下 224, 250, 388, 389, 438, 552, 571, 611, 618, 630
син эр шан 形而上 176, 218, 250, 303, 388, 389, 438, 552, 571, 611
си син 習行 649
си синь 習心 411
сифан-пай 西方派 247
сихуа 西化
след *см.* цзи [7]
слово *см.* янь [2]
со 所 123
со вэнь 所聞 214
совершенномудрый *см.* шэн [1]
совершенномудрый человек *см.* шэн жэнь
совпадающее единство знания и действия *см.* чжи син хэ и
совпадающее единство неба и человека *см.* тянь жэнь хэ и
созерцание *см.* чань
сознание *см.* синь [1], ши [4]
сокровенное *см.* сюань
софизм *см.* гуй цы
софистика *см.* гуйбянь
со цзянь 所見 214
со чуань вэнь 所傳聞 214
со ю 所有 123
со юй 所與 538
способность *см.* цай
срединная гармония *см.* чжун хэ
срединное видение *см.* чжун гуань
срединность *см.* чжун [1]
срединный путь восьми отрицаний *см.* ба бу чжун дао
сродство родов *см.* тун лэй
становление *см.* чэн [2]
сто школ *см.* бай цзя
страдание *см.* ку
су [1] 素 62
су [2] 俗 62
суань шу 算術 49, 168, 549
суаньпань 算盤
субстанция *см.* ти [1]
су ван 俗王 62, 64, 276, 281, 284, 290
су ди 俗諦 (*санскр.* самврити-сатья) 161, 636; *тж.* ши ди

су жэнь 俗人 446
суй мин 隋命 341
сун бэнь 宋本 620
сун-сюэ 宋學 368
сунъинь-(сюэ)пай 宋尹學派 **394**, 486
сунь дао 損道 473
сунь юй 損欲 382
сутра (sūtra) *см.* цзин [1]
су цань 素餐 62
сы [1] 私 110, 137, 244, 267, 312, 366, 383, 535
сы [2] 思 222, 576
сы [3] 死 586
сы вэй 四為 206
сыгоу 思勾 247, 248
сыгэ сяньдайхуа 四個現代化 421
сы да 四大 (*санскр.* махабхута) 458
сы дуань 四端 365
сы дэ 四德
сы дэ 私德 257
сы и чжуань 四夷傳 622
сы люй 思慮 571
сы лян 思量 154
сы мин 私名 110, 113, 115
сын Неба *см.* тянь цзы
сыновняя почтительность и почитание старшего брата *см.* сяо ти
сыновняя почтительность *см.* сяо [1]
сы син 四行 270
сы сян 四象 103, **403**, 420, 425, 618
сы тянь 私田 113
сы у 司務 311
сы у 四無 180, 555
сы фан 四方 103, 116, 421
сы фу 四附 237
сыфэньлюй[-цзун] 四分律宗 321
сы хай 四海 116, 243
сы цзюй 四句 540, 637
сы цзюй цзун чжи 四句宗旨 185, 555
сы ци 四氣
сы чжун (дао) 四中道 589
сы чжун эр ди 四種二諦 540
сы чжэ 四哲 287
сы чун 四重
сы чэн 四呈 269
сы ши 四時
сы шу 四術
сы шэн 四聖
сы ю 四有 555
сэ 色 (*санскр.* рупа) 154, 257, 575
сю [1] 修 215, 386, 419, 641
сю [2] 宿 102
сюань 玄 64, 144, 181, 217, 234, 257, 405, 406, 600, 640
сюань гун ту 玄宮圖
сюань и 玄一
сюань пинь 玄牝 208
сюань-сюэ 玄學 157, 164, 226, 229, 235, 247, 248, 252, 260, 261, 263, 282, 295, 296, 316, 334, 396, **405**, 407, 425, 429, 438, 487, 545, 553, 557, 584, 586, 639
сюаньсюэ-пай 玄學派 247
сюань тань 玄談 553
сюань тун 玄同
сюань цзи 璿璣
сюань шэн 玄聖 64, 285
сю дэ 修德 378, 402
сюй 虛 141, 181, 252, 261, 394, 404, **407**–409, 413, 464, 483, 526, 555, 587, 597, 606
сюй вэй 虛位 70, 120, 480
сюй и эр цзин 虛一而靜 408
сюй кун *см.* кун сюй
сюй лин 虛靈 409, 571
сюй мин 旭明 187, 555
сюй у 虛無 571, 597, 649
сюй у син 虛無形 407
сюй у ю 虛無有 407
сюй ши 虛實
сюй ши шэн бай 虛室生白 407
сюн 凶 199, 403
сюн дэ 凶德 257
сюнну 匈奴 17, 401
сюнь [1] 訓 482
сюнь [2] 巽 199, 580
сюньгу 訓詁 482
сюньгу-пай 訓詁派
сюнь мин цзэ ши 循名擇實 292
сюнь си 薰習 161, 190
сю син 修行
сю цай 秀才 172, 302, 307, 318, 500, 549
сю шэнь 修身 16, 217, 241, **419**, 572, 605
сюэ 學 65, 85, 117, 138, 250, 308, 335, 347, 414, 516, 641
сюэ тун 學統 372
сюэ-бу-сюэ 學不學 26
сюэсяо 學校 303, 650
сюэ тянь ди 學天地 100, 463
ся [1] 俠
ся [2] 下 268
сян [1] 象 18, 71, 103, 116, 176, 193, 270, 293, 300, 347, 380, 420, 428, 434, 438, 471, 550, 618
сян [2] 相 (*санскр.* лакшана) 100, 312, 412, 496, 584, 647
сян [3] 鄉 535
сян [4] 香 154
сян [5] 想 (*санскр.* самджня) 458
сянбу-цзун 相部宗 321
сян дуй 相對
сян дэ 相得 484
сян кун 相空 321
сян у 象物 190, 246
сян у цзы син син 相無自性性 467
сян фань эр сян чэн 相反而相成 52
сян цо 相錯
сянцунь цзяньшэ 鄉村建設
сянцуньцзяньшэпай 鄉村建設派
сян шу 象數
сяншу-сюэпай 象數學派
сяншучжи-сюэ 象數之學 44, 48–50, 71, 202, 344, 347, 362, 403, 416, **419**–421, 451, 464, 483, 485, 542, 567, 586, 597, 618, 626, 629
сян шэн 相生
сянь [1] 仙 195, 314, 422, 482, 554, 555, 629, 632
сянь [2] 賢 52, 175, 446, 608
сянь [3] 顯 118

сянь-сюэ 仙學 217, 351, 421, **422**, 482, 487, 629, 632
сянь сян 現象 411
сянь тай 仙胎 632
сянь тянь 先天 403, 425, 617
сянь тянь ба гуа дао 先天八卦道
сяньтянь-сюэ 先天學 618
сянь тянь тай (цзи) ту 先天太極圖 426
сянь тянь цзю гун 先天九宮
сянь фо 仙佛 157
сяньфо-пай 仙佛派 383
сянь чжи 先知
сянь чэн 仙成 187
сяо [1] 孝 197, 221, 234, 270, 280, 281, 285, 308, 357, 364, 365, 392, 422, 435, 610
сяо [2] 小 413
сяо [3] 効
сяо [4] 曉 526
сяо ди *см.* сяо ти
сяо жэнь 小人 61, 177, 244, 255, 257, 263, 284, 317, 365, 400, 413, 440, 547
сяо жэнь чжи ши 小人之事 366
сяо и 小一 497
сяо кан 小康 21, 23, 244, 245, 277, 308, 333
сяо си 消息 116
сяо ти 孝悌 255, 317, 419, 422, **423**, 613, 616
сяо ти 小體
сяо тун 小同 498
сяо чжи 小知 336
сяо шо 小說 52
сяошо-цзя 小說家 51–53, 373, 478
сяо шэн 小乘 151, 154, 159, 287, 370, 384, 445, 543
сяо яо 逍遙 196
ся пинь 下品 386

тай и 太一 103, 105, 223, 324, 420, 425, 554, 618
тай и 太易 295, 549, 550
тайи-цзяо 太一教
тай пин 太平 175, 244, 245, 278, 325, 333, 424, 435, 505
Тай пин тянь го 太平天國 500, 504
тай пин чжи тай пин 太平之太平 333
тай су 太素 630
тай сюань 太玄 224, 425, 566, 618
тай сюй 太虛 185, 224, 253, 336, 389, 407–409, 438, 550, 567, 606, 607
тай сюй и ши чжэ е 太虛一實者也 176
тай сюй ляо ко 太虛廖廓 407
тай сюэ 太學 300, 491
тай хэ 太和 224, 513, 568
тай цзи 太極 15, 73, 78, 103–105, 173, 202, 241, 252, 254, 272, 296, 312, 318, 343, 391, 397, 403, 421, **425**, 426, 451, 474, 516, 538, 550, 578, 579, 594, 617, 618
тай цзи син эр шан чжи дао е 太極形而上之道也 105
тай цзи сянь тянь чжи ту 太極先天之圖 426, 578
тай цзи ту 太極圖 428, 578
тай цзи хэ ту 太極河圖 428
тай чжун да фу 太中大夫 319
тай чу 太初 174, 425, 550, 630
тай шан 太上 290
тай ши 太始 630
тай ши 太史 228, 230, 289
тай ши лан 太史郎 401
тайная школа *см.* ми-цзун
тайпин-дао 太平道
тайчжоу-сюэпай 泰州學派 186, 313, 515
тан 堂 зал, храм 342
тань дао 談道 516
татхагата-гарбха (tathāgatagarbha) *см.* жулай цзан
телесная природа *см.* чжи [4]
телесная форма *см.* ти син
тело *см.* ти [1]
тело будды *см.* фо шэнь
течение символов/образов и чисел *см.* сяншу-сюэпай
ти [1] 體 76, 90, 166, 180, 242, 252, 263, 267, 270, 297, 307, 338, 341, 382, 406, 411, 413, 433, 437, 438, 439, 555, 571, 598, 618, 639
ти [2] 悌 221, 270, 281, 364, 365, 392
ти дао чжэ 體道者 484
ти жэнь тянь ли 體認天理 572
ти син 體形 171, 269
ти тун 體同 360
ти у 體無 406
ти чжи 體知 360
ти–юн 體用 168, 185, 225, 252, 406, **437**–439, 469, 473, 552
ти юн бу эр 體用不二 411
толони 陀羅尼 (*санскр.* дхарани) 164, 351
тоу 偷 413
триграмма *см.* гуа [2]
трикая (trikāya) *см.* сань шэнь
три начала *см.* сань цай
три предела *см.* сань цзи
трансформация *см.* хуа
три устоя и пять постоянств *см.* сань ган у чан
три учения *см.* сань цзяо
трияна (triyāna) *см.* сань шэн
ту 土 19, 257, 452
ту 圖 487
туань чжуань 彖專
туй 推 361
тун [1] 同 52, 89–92, 96, 111, 197, 242–244, 438, 536, 587, 597
тун [2] 通 224, 258, 325, 433, 434, 443, 597, 641
тун [3] 統 405
тун дао 同道 270
тун дэ 同德 257
тун и 同異 77, 269, 354, 360, 468
тун лэй 同類 92, 117, 209, 366, 380, 402, 420
Тунмэн-хуй 同盟會 330, 559
тун мэн чжи синь 童蒙之心 312, 440, 485
тун син 同姓 62
тун синь 童心 56, 187, 312, 391, **440**, 485
тунсинь-шо 童心說 440
тун цзи 通機 463
Тун цзянь 通鑒 483
тун ши 同時 94
тушучжи-сюэ 圖書之學 581
тянь [1] 天 13–15, 20, 48, 59, 77, 80, 108, 133, 134, 153, 157, 238, 254, 255, 259, 261, 263, 266, 268, 270, 276, 280, 284, 292, 300, 312, 327, 333, 339–342, 350, 353, 354, 359, 364, 367, 369, 374, 378, 379, 382, 385, 390, 396, 400, 401, 412, 424, 429, 430, 436, **441**–444, 450, 459, 474, 480, 482, 483, 516, 541, 545–548, 555, 566, 572, 584, 592, 604, 606, 607, 610, 617, 626, 628, 630, 640, 643, 644

тянь [2] 田
тянь вэнь(-сюэ) 天文(學) 35, 36, 193, 203, 296, 549
тянь гань 天干 67, 80, 199, 424, 523
тянь гун 天功 212
тянь дао 天道 236, 237, 291
тяньдаочжи-сюэ 天道之學 591
тянь дао чжи цзы жань 天道之自然 501
тянь ди 天地 24, 25, 60, 116, 117, 123, 124, 234, 263, 312, 327, 333, 340, 378, 379, 443, 464, 474, 508, 545, 550, 555, 568, 618, 638, 640
тянь ди жэнь 天地人 71, 255
тяньди-хуй 天地會
тянь ди чжи син 天地之性 387, 568
тянь ди чжи цзин вэй 天地之經緯 193
тянь ди чжи шу 天地之數 518
тянь дэ 天德 336, 436
тянь дэ лян чжи 天德良知 568
тянь жэнь 天人 316
тянь жэнь гань ин 天人感應 255, 379
тянь жэнь ди 天人地 48, 108, 117, 124, 132
тянь жэнь хэ и 天人合一 140, 372, 379, 443, 498
тянь жэнь чжи гу 天人之故 597
тянь ли 天理 185, 224, 225, 253, 296, 299, 312, 326, 375, 379, 382, 387, 440, 444, 571, 605
тянь ли жэнь юй 天理人欲 176, **444**
тяньли-цзяо 天理教
тянь мин 天命 14, 22, 132, 134, 284, 340, 350, 364, 400, 402, 430, 442, 443, 480, 481, 546, 591, 650, 652
тянь син 天性 440
Тяньця 天下 20, 23, 26, 27, 78, 123, 124, 135, 308, 340, 378, 639, 643, 645
тянь сянь 天仙 422
тяньця чжи фа 天下之法 490
тяньтай-(цзун) 天台宗 150, 239, 261, 288, 321–322, 375, 385, 391, **445**–448, 466, 522, 532–533, 557, 602, 609, 638; *см. тж.* фасин-цзун
тянь цзи 天機 522, 588
тянь цзи 天極 103
тянь цзы 天子 64, 112, 280, 340, 442, 490, 537
тянь цзюэ 天爵 392
тянь ци 天氣 271, 466, 633
тянь чжи 天志 263, 282, 353, 378
тянь чжи 天治 436
тянь чжи дао 天之道 505
тянь чжи со мин 天之所命 569
тянь чжи ши 天之實 408
тяньчжу-цзяо 天主教
тянь ши 天師 229, 290, 424, 600
тянь ши дао 天師道 600
тянь шу 天數 19
тянь ю 天遊 277
тянь юань шу 天元數 105
тянь юй жэнь чжи цюань 天與人之權 278
тянь янь 天言 545
тяо му 條目 216

у [1] 無 47, 101, 121, 122, 124, 125, 141, 168, 181, 189, 222, 226, 231, 234, 252, 287, 296, 338, 404, 405, 433, 434, 438, 450, 538, 551, 552, 567–569, 586, 590, 618, 637, 639
у [2] 武 35, 155, 192, 294, 308, 319
у [3] 物 115, 117, 168, 209, 250, 268, 388, 390, 406, 411, 441, **449**, 522, 555, 575, 594, 597, 606, 607, 642
у [4] 悟 154, 181, 215, 227, 320
у [5] 五 109
у [6] 巫
у [7] 伍 109
у ай 無礙 408
у бу вэй 無不為 407
у бэнь 物本 563
у бяо 無表 321
у во 無我 (*санскр.* анатман) 263, 449, **450**
у вэй 無為 153, 182, 230, 234, 255, 259, 269, 292, 307, 308, 319, 370, 379, 381, 388, 394, 406–408, **450**, 451, 483, 484, 487, 492, 544, 558, 576, 584, 605, 619, 628, 634
у вэй фа 無為法 (*санскр.* асанскрита-дхарма)
увэй-цзяо 無為教
у вэй чжэнь жэнь 無位真人 305, 558
у гуань 五官 220
у гун 五公 110
у ди 無諦 375
У ди цзи 五帝紀 136
у доу ми [дао] 五斗米[道] 600
у дэ 五德 257, 273, 541
у дэн 五等 416
у дэ чжун ши 五德終始 541
у жо у янь 無若無焉 124
у и вэй 無義為 267, 587
у инь 五音 (*др. назв.* у шэн)
у и чэн чжи фа 無一成之法 178
у кэ у бу кэ 無可無不可 96
у ли 物理 449, 463
улисюэ 物理學 295, 549
у лиши 無歷史 334
у лунь 五倫 516
у мин 無名 270, 343, 586
у мин 無明 (*санскр.* авидья) 246, 260
универсум *см.* фа цзе
у нянь 無念 156, 558
у-пай 吳派 531
упая (upāya) *см.* фан бянь
упая-каушалья (upāya-kauśalya) *см.* фан бянь
управление *см.* чжэн [3]
уравнение вещей *см.* ци у
у син 五行 15, 19, 22, 23, 48, 49, 67, 71, 80, 155, 197, 202, 255, 257, 270, 272, 273, 278, 342, 343, 375, 387, 402, 403, 420, 424, 426, **451**–456, 464, 478, 484, 486, 541, 548, 550, 573, 576, 579, 581, 627
у син 無形 607
у син сян шэн шо 五行相生說 199
у синь 無信 406
усин ю цин 無形有情 457
успокоение народа *см.* ань минь
успокоение сердца *см.* нин синь
устои и постоянства *см.* ган чан
уступчивость *см.* жан
у сы 無私 408
у сы 五四 645
у сюэ 五學
у сян 無相 404
у сян чжи сян 無相之相 428
у ти 無體
утонченность *см.* мяо
утонченный дух *см.* шэнь лин

у у 無無 124, 223, 516, 586, 639
у у 無物
у фан 五方 80, 116, 451
у фа чжи фа 無法之法 490
у фу 五福 627
у фэн 五風 451
у хоу 無厚 268, 498
у хуа 物化 430, 450
у хунь 物混
у цай 五材 386, 451
у цзан 五臟 484, 527
у цзи 五紀 555, 567, 627
у цзи 無極 78, 105, 312, 318, 425, 451, 538, 550, 551, 579, 594, 618
у цзи би фань 物極比反 505
у цзи ту 無極圖 426, 578
у цзин 物競 3, 449
у цзин бо ши 五經博士 228, 344
у цзо 無做 321
у цзэй 五賊 271
у цзюнь лунь 無君論 153
у цзя 無家 346
у цзяо 五教 468, 543
у цзя ци цзун 五家七宗 пять домов и семь школ 558
у ци 五氣 579
у цюань 五權 192
у чан 五常 19–21, 23, 266, 296, 300, 374, 375, 402, 480, 516, 573, 579; *см. тж.* сань ган у чан
у чан чжи дао 五常之道 393
у чжи 物至 270
у чжи 物質 397, 439, 449
у чжи 物至 270
у чжи цзи 物質極 105
у чжун 物種 397, 449
у чжун син 五種性 (у шэн чжун син) **457**
учение восьми триграмм *см.* багуа-цзяо
учение двух родоначальников *см.* эршичжи-сюэ
учение о естестве *см.* пу-сюэ
учение о канонах *см.* цзин-сюэ
учение о переменах *см.* и-сюэ
учение о принципе *см.* ли-сюэ
учение о реальном *см.* ши-сюэ
учение о сердце *см.* синь-сюэ
учение о символах и числах *см.* сяншу(чжи)-сюэ
учение о сокровенном *см.* сюань-сюэ
у чэн 無成 270
у шэн чжун син 五乘種性 *см.* у чжун син
у шан чжэнь жэнь 無上真人 270
у ши 五事 627
у ши 無事 270
у ши ба цзяо 五世八教 445
у шицзе 無世界 334
у шу 五數 19
у-шу 武術 212
у шэн 五声 (*др. назв.* у инь)
у шэн 物生 629
у шэн лао му 無生老母
у шэнь 無神 429, 496
у ю 無有 124, 469, 639
у ю сян 無有象 586
у юань 五原
у юнь 五蘊 (*санскр.* панча-скандха) 154, 450, **458**, 459
у юнь лю ци 五運六氣 407, 471
у янь 無焉

фа [1] 法 (*санскр.* дхарма; метод) 52, 77, 153, 159, 246, 256, 257, 259, 261, 262, 266, 269, 281, 287, 291, 292, 298, 307, 316, 319, 321, 343, 347, 353, 359, 360, 366, 396, 414, 418, 434, 445, 447, **459**, 460, 471, 477, 478, 487, 490, 493, 496, 533, 540, 560, 589, 598, 599, 602, 612, 615, 634, 636, 652
фа [2] 罰 359, 414
фа бэй 法備 270
фа гуй цзэ шан 法貴責上 79
фа кун 法空 288
фан 方 641
фан бянь 方便 (*санскр.* упая-каушалья) 352
фан вэй 方圍
фан гу 仿古 148
фан дэн 方等 404
фан ту фан вэй 方圖方位
фан ши 方士 422, 487, 520
фан шу чжи ши 方術之士 482
фань [1] 反 50, 95, 96, 98, 101, 116, 168, 202, 360, 464, 568
фань [2] 仮 95–98, 252
фань бэнь кай синь 返本開心 372
фань фу 反復 208, 224
фань ци 泛氣 527
фаньчоу 範疇 48, 67–68, 70–74, 76–81, 548
фань шэнь эр чэн 返身而誠 604
фань юй 反宇 58
фань юй син 反於性 415
фа син 法性 (*санскр.* дхармата) 447, 466, 467
фасин-цзун 法性宗 161, 163, 190, 374, **466**
фа синь 發心 448
фа сян 法相 (*санскр.* дхармалакшана) 150, 161, 391, 433, 457, **466**, 467, 500
фасян-цзун 法相宗 151, 190, 262, 288, 321, 374, 457, 466, **467**, 560–561, 602
фа тянь 法天 354, 459
фа у во 法無我 (*санскр.* дхарманайратмья) 450, 458, 460
фа цзе 法界 (*санскр.* дхармадхату) 257, 274, 434, 468, 493
фацзе-цзун 法界宗 493; *см. тж.* хуаянь-цзун
фа-цзя 法家 51–54, 99, 129, 130, 138, 179, 234, 255, 259, 269, 281, 285, **291–294**, 300, 313–314, 319, 322, 343, 347, 354, 366, 373, 395, 401, 435, 450, 458, 459, 478, 483, 487, 491, 521, 539, 547, 559, 585, 613, 615, 617, 622, 647
фа ши 法師 460
фа шу 法術 269, 347
фа шэнь 法身 (*санскр.* дхармакая) 160, 287, 370, 468, 500
фа ю 法有 288
философия *см.* чжэсюэ
форма телесная *см.* син [2]
фо син 佛性 190, 239, 256, 304, 305, 377, 386, 446, 466, 467, 540, 557–558
фо синь 佛心 441
фосинь-цзун 佛心宗 162; *см. тж.* чань-цзун
фо цзи 佛機 522

丙

фо-цзяо 佛教 17, 27, 54, 65, 129, 130, 143, **156–160**, 230, 232, 235, 237, 239, 246, 252, 256, 258, 260, 263, 275, 276, 278, 280, 282, 286, 287, 290, 295, 305, 307, 311–314, 316, 320, 322, 327–331, 337, 341, 351, 357, 368–371, 374, 383, 391, 393, 396, 405, 410, 421, 429, 430, 431, 433, 440, 441, 446, 450, 458, 460, 462, 464, 465, 493, 500, 504, 509, 516, 520, 526, 529, 531–532, 540–541, 543, 549, 552, 554, 557, 560–561, 568–569, 589, 597, 599, 602, 608, 609, 633, 635–637, 639, 649
фоцзяохуй 佛教會
фо шэнь 佛身 (*санскр.* дхармакая) 159, 316, 321, 534
фу [1] 婦
фу [2] 府
фу [3] 複 107
фу [4] 復 223, 293
фу [5] 副 191, 443
фу [6] 富 122, 627
фу [7] 賦 640
фу гу 復古 327, 479
фу ди 福地 532
фу жу 腐儒 650
фу мин 復命 252
функция *см.* юн [2]
фусин нунцунь 復興農村
Фу шэ 複社 462, 488
фэй 非 88, 95, 96, 296
фэй гун 非龔
фэй мин 非命 341
фэй син 非性 415
фэй у 非物 586
фэй фа чжи фа 非法之法 490
фэй цянь 飛鉗 208
фэй юэ 非樂
фэн 風 142, 471
фэн лю 風流 406, **471**
фэнси 風習 471
фэнсю 風修 471
фэн хуан 鳳凰 24, 26
фэн цзянь 封建 178, 303, 327, 332, 650
фэн шуй 風水 471
фэнь 分 195
фэнь бе 分別 269
фэнь шэнь 分身 490

хай 害
хай инь саньмэй 海印三昧 445
хань 函 238
ханьжэнь 漢人 15
Ханьлинь-(юань) 翰林院 218, 230, 305, 432, 439, 462, **475**, 503, 553, 570, 641
хань-сюэ 漢學 (*др. назв.* пу-сюэ) 215, 218, 251, 282, 374, 530, 531
хаожэнь чжэнфу 好人政府 511
хаос *см.* хунь дунь
хао сюэ 好學 16, 21
хетувидья (hetuvidyā) *см.* инь мин
хинаяна (hīnayāna) *см.* сяо шэн
хитрость *см.* гуй [4]
хо [1] 火 19, 452, 464
хо [2] 或 122, 123, 361
хоу [1] 後 525
хоу [2] 厚 292, 498
хоу [3] 侯 184, 259, 342, 490
хоу тянь 後天 380, 518, 617
хоу тянь ба гуа 後天八卦
хоу ци мо цзя 後期墨家 359
хоу чжи 後知 525
христианство *см.* цзиду-цзяо
ху 斛 428
хуа 化 18, 22, 141, 144, 189, 224, 263, 405, 430, 568, 629, 632, 638
хуан 皇 619
хуанди-пуса 皇帝菩薩 331
хуанлао-сюэпай 黃老學派 295, 407, **487**
хуан лун 黃龍 305
хуан мянь 黃面 60, 290
хуан ху 恍惚 586
хуан цзи 皇極 103
хуан цюань 黃泉 509
хуан шан чжу 皇上主
хуань 環 102
хуаньхуа-цзун 幻化宗 329
хуаси 化西 30
хуа син 化性 415
хуа ху 化胡
хуа-цзяо 化教 321
хуа цан ши цзе 華藏世界 434
хуа шэн 化生 586
хуа шэнь 化神 307
хуаянь-(цзун) 華嚴宗 150, 257, 288, 296, 316, 322, 385, 433, 439, 466, 468, 469, **493**, 494, 543, 557, 560–561, 608; *см. тж.* фасин-цзун
хуй [1] 會
хуй [2] 回 102, 104, 641
хуй [3] 悔 403
хуй гуань 會觀 334
хуй гуань 會館 515
хуй юй 毀譽 269
хун фань цзю чоу 宏範九籌 548
хун шуй 洪水
хунъян-цзяо 紅陽教
хунь 魂 208, 509, 586, 630, 631, 641
хунь дунь 混沌 141, 196, 271, 333, 451, **507**, 508, 513, 536, 549, 586
хунь дэ 昏德
хунь по 魂魄 **509**, 633
хунь тянь 渾天
хунь тянь шо 渾天說
хунь хунь дунь дунь 混混沌沌 586
ху фан 戶房 491
хэ [1] 和 197, 220, 243, 244, 261, 350, **512**, 513, 536
хэ [2] 閤 208
хэ [3] 合 90, 104, 242, 293, 381, 443, 638
хэ бань 合辦
хэй ань 黑暗
хэн [1] 橫 208
хэн [2] 衡 222, 413
хэн чань 恆產 366
хэн чжи 橫指 103
хэ сань 合散 555
хэ ту 河圖 49, 109, 202, 420, 428, 464, **517**, 518, 581
хэ тун 合同 360

丙

хэ тун и 合同異 497
хэтучжи-сюэ 河圖之學 419
хэ цзун 合縱 496, 544
хэцзэ 荷澤 543
хэ ци 和氣 325, 600
хэ эр эр и 合二二一 464

цай 才 218, 241, 366, 553
цан 藏 259, 292
цаодун-цзун 曹洞宗 162, 558
цза 雜 *см.* цза-цзя
цза син 雜行 534
цзай ли 宰理 463
цзай сян 宰相 166
цзай ю 在由 435
цзан ван 臧往
цзан ши 藏識 *см.* алайе ши
цзао дуань 造端 312
цзао мин 遭命 341
цзао хуа 造化 191, 464
цза-цзя 雜家 51–52, 138, 182, 205, 268, 322, 345, 373, 407, 417, 478, 482, 487, **521**
цзе [1] 劫 (*санскр.* кальпа) 619
цзе [2] 解 230, 521
цзе [3] 節 435
цзе [4] 接 484
цзе вэнь 節文
цзе синь 解心 587
цзесифа 傑希法 563
цзе у 解悟
цзе цзан 節葬
цзе цзи 階級 333
цзе цзин 借景 148
цзе ци 節氣
цзе ши 皆實 409
цзе шо 解說 433
цзе шэн 結繩 198
цзе юн 節用
цзи [1] 機 181, 448, 484, **522**, 588
цзи [2] 極 103, 105, 110, 113, 116, 141, 168, 196, 209, 386, 406, 413, 425, 587
цзи [3] 記 523
цзи [4] 跡 141, 148, 196
цзи [5] 寂 259, 292
цзи [6] 集 497
цзи [7] 積
цзи [8] 即 118
цзи [9] 吉 199, 403
цзи [10] 己 83, 523
цзи [11] 紀 364
цзи [12] 計 248, 396
цзи бэнь цюн юань чжи син 基本窮原之性 387, 595
цзи–ван 記忘 **523**
цзи ган 機綱 192
цзиду-цзяо 基督教 310, 326, 433, 434
цзи дэ 己德 413
цзи жэнь 幾人 83
цзи лэ ши цзе 極樂世界 534
цзи ме 寂滅 370
цзин [1] 經 46, 111, 127, 193, 200, 228, 229, 239, 240, 245, 275, 314, 325, 327–329, 366, 414, 453, 456, 487, 517, 528, 535–536, 540, 547–548, 572, 580, 584, 603, 620, 623, 626, 638, 652
цзин [2] 靜 60, 166, 187, 190, 252, 253, 254, 271, 272, 394, 407, 483, 579, 605
цзин [3] 精 77, 208, 222, 234, 293, 388, 393, 407, 449, 484, 513, **526**, 549–550, 587, 588, 630–632
цзин [4] 敬 253, 281, 298, 383, 392, 605, 631
цзин [5] 景 148
цзин [6] 井 111, 112, 243, 366, 392, 528, 535
цзин [7] 境 (*санскр.* вишая) 154, 410, 563
цзин вэй 精微 408
цзин–вэй 經緯 70, 485, 486, 487, **527**
цзин дао 淨道 589
цзин ди 井地 366, 535; *см. тж.* цзин тянь
цзин и мин ли 經義明理
цзин инь чжи дао 靜因之道 254
цзин ло 經絡 486
цзин сы 淨思 400
цзин-сюэ 經學 192, **529**–532, 549
цзин сюэ ши дай 經學世代 473
цзинту 淨土 164, 273, 499
цзинту-цзун 淨土宗 239, 273, 322, 499, **532**–535
цзин тянь 井田 111, 153, 209, 243, 300, 303, 366, 478, 485, 528, 530, **535**–536, 650
цзин цзе 經界 535
цзин цзи 經濟 174, 302, **536**–537, 649
цзинцзи-сюэ 經濟學 537
цзин цзи тэ кэ 經濟特科 537
цзин цзун 經縱
цзин ци 精氣 174, 394, 526, 550
цзин цуй 精粹 555
цзин ши 經實 303
цзин ши као юн 經世考用 537
цзин ши цзи минь 經實濟民 536
цзин ши цзи у 經實濟物 536
цзин шэнь 靜身 270, 439
цзин шэнь 精神 388
цзинь [1] 斤
цзинь [2] 金 19, 452
цзинь [3] 盡 367
цзинь [4] 謹 392, 606
цзиньбу дан 進步黨 333, 564
цзиньвэньцзин-сюэ 今文經學 202, 244, 254, 273, 276, 306, 332, 419, 435, 490, 530–531, 581, 603, 620
цзиньган-шэн 金剛乘 (*санскр.* ваджраяна) 351, 541
цзинь дань 金丹 217
цзиньдань-[дао] 金丹道 554, 562
цзинь лунь 盡倫 414
цзинь пянь чжун 禁偏中 590
цзинь син 盡性 604, 607
цзинь тай цзи ту 今太極圖
цзинь цзи 盡己 592
цзинь цунь 僅存 416
цзинь ши 進士 166, 180, 240, 276, 300, 305, 311, 318, 325, 327, 400, 431, 462, 475, 479, 555, 562, 570, 593, 607, 644, 645
цзи се 机械 484
цзи се чжи синь 機械之心 484
цзи син 極星 103
цзи синь 機心 522, 588, 631
цзисэ-цзун 即色宗 329, 575
цзися-сюэ 稷下學 539, 541
Цзися (сюэ гун) 稷下學宮 487, **539**, 541

丙

цзи у 極武 319
цзи цзэ 極則 307
цзи цзэ фу фань 極則复返 116
цзи цзю 祭酒 492
цзи цяо 技巧
цзи чоу 箕疇 548
цзи шань 極善 573
цзишань-сюэпай 蕺山學派 187, 302, 325–326
цзи шу 極數 103
цзи шэнь чэн фо 即身成佛 **541**
цзи э 極恶 573
цзо ван 坐忘 587
цзо тэ цзе 作特戒 321
цзо фа 坐法 (*санскр*. асана) 352
цзо чань 坐禪 156, 526, 587
цзуй 罪 359
цзуй гао фаньчоу 最高範疇 80
цзун [1] 宗 110, 222, 308
цзун [2] 縱 208
цзун [3] 綜 36, 105
цзун [4] 總 168, 406
цзун мин 總名 442
цзунхэн-цзя 縱横家 51–52, 205, 349, 373, 478, **544**
цзун цо 縱錯
цзунь тянь чжи чоу 尊天之疇 640
цзу цзун шэнь 祖宗神 13
цзы [1] 字 65, 78
цзы [2] 自 59, 196
цзы [3] 子 56, 57, 59–61, 63–65, 289, 342, 416, 452, 453, 455, 456, 490
цзы дэ 自得 269, 406, 484, 565
цзы жань 自然 21, 24, 78, 153, 182, 234, 312, 406, 408, 418, 453, 455, 474, 484, **544**, 545, 587, 629
цзыжань кэсюэ 自然科學 545
цзыжань цзинцзи 自然經濟 545
цзы жань чжи дао 自然之道 641
цзыжаньчжуи 自然主義 545
цзыжань чжэсюэ 自然哲學 545
цзы жань эр жань 自然而然 501
цзымэн-сюэпай 子孟學派 **545**–546
цзы син 自性 287, 406, 460
цзы сю 自修
цзы сюй 自序 344
цзы сюэ ши дай 子學世代 473
цзы хуа 自化 587
цзы цян 自強 307
цзы чжи 自治 269, 270
цзы ши 資始 407
цзы шэн 自生 406, 438, 587
цзы ю 自有 124, 500
цзыю 自由 435, 565
цзэ [1] 則 336
цзэ [2] 擇 181, 416
цзю 久 638
цзюань 卷 151, 154, 204, 237, 258, 286, 322, 357, 540
цзюгун-дао 九宮道 236
цзю дан 舊黨 400
цзюй [1] 矩 516
цзюй [2] 俱 434
цзюй [3] 句
цзюй [4] 舉 101, 102, 360
цзюй [5] 具
цзюй жэнь 舉人 175, 218, 275, 276, 302, 311, 330, 332, 503, 555, 644
цзюй луань 居亂 278, 333, 435
цзюй хэ тан 聚合堂 515
цзюй цзы 舉子 358
цзюнь 君 269, 413, 442, 490
цзюнь 郡 323
цзюнь сянь 郡縣 178
цзюнь цзы 君子 21, 27, 60–61, 64, 133, 136, 189, 193, 244, 250, 257, 261, 263, 266, 281, 284, 285, 317, 340, 353–354, 363–365, 383–384, 392, 413, 451, 513, 545, **547**, 551, 569, 572, 586, 628
цзю син 九行
цзю фан 九方 80, 116
цзю хуань 九環
цзю цзю 九九 67, 240
цзю цин 九卿
цзю чжоу 九州 243
цзю чоу 九疇 80, 240, 517, **548**, 626
цзюэ 覺
цзюэ дай чжун 絕待中 590
цзюэ ли 角力 591
цзюэ сюэ 絕學 21
цзюэ чжи 角智 591
цзя [1] 甲 227
цзя [2] 家 52, 130, 138, 308, 344, 641
цзя [3] 假 361, 404
цзя гу вэнь 甲骨文 36, 524
цзя ди 假諦 375, 447
цзя мин 假名 287, 590
цзян 講 516
цзянь [1] 件 83
цзянь [2] 兼 107, 416, 587
цзянь [3] 蹇 572
цзянь [4] 難
цзянь [5] 奸 257, 413
цзянь [6] 漸 405
цзянь [7] 儉 436
цзянь ай 兼愛 52, 210, 264, 359, 365, 433
цзянь ай сян ли 兼愛相利 354, 498
цзяньду 犍度 (*санскр*. грантха)
цзянь дэ 姦德 257
цзянь жэнь 奸人 413
цзянь син 兼性 649
цзянь сян ай 兼相愛 352
цзянь у 漸悟 162, 246, 256, 328, 495, 558
цзянь цы 漸次 448
цзянь чжи 兼知 360
цзян ю 江右 186
цзяо [1] 教 65, 130, 155, 221, 366, 392, 418, 543, 600, 641
цзяо [2] 交 63
цзяо сян ли 交相利 352
цзяо хуа 教化 35, 591
цзяо цо 交錯 63
цзяо чань и чжи 教禪一致 543
цзяо юй 教諭 311
ци [1] 氣 15, 73, 76–77, 80, 104, 108, 141, 142, 173, 176, 195, 251, 253–255, 263, 266, 271, 272, 279, 296, 297, 300, 303, 312, 326, 338, 341, 356, 365, 378, 380–381, 386, 388, 389, 391, 394, 408, 409, 414, 418, 422, 425, 438, 449, 464, 465, 471–474, 480, 481, 484, 486, 489, 494, 513, 538, **549**–551, 566–569, 571, 586, 595, 597, 601, 606, 607, 630, 632, 633, 640, 649

丙

ци [2] 器 176, 215, 269, 347, 388, 389, 433, 438, 464, 547, **551**, 552, 571, 597
ци [3] 起
ци [4] 啟
ци [5] 齊 587
ци гун 氣功 549
цин [1] 清 157, 190, 408
цин [2] 情 77, 166, 168, 208, 255, 270, 274, 293, 344, 347, 364, 382, 385, 390, 391, 402, 413, 415, 438, 442, 480, 549, 585, 618, 629
цин [3] 卿 490
цин и 清意 215, 553
цин мин 清明
цин тань 清談 167, 195, 406, 471, **552**–553
цин цзин 清净
цин цзин 清精 603
цин чжун 輕重 116, 205
цинь 親 365
цинь минь 親民 241
цинь цинь 親親 14
цинь чжи 親知 360
цинь шоу 禽獸 365
цин янь 清言 553
ци су 齊俗 269
ци сунь ба и 七損八益
ци-сюэ 齊學 529
ци у 齊物
ци фан и шу 奇方異術 482
ци фань 七返
ци хуа 氣化 191
ци цзин шэнь 氣精神 108
ци цзя 齊家 241, 605
ци чжи 氣質 387, 650
ци чжи бэнь ти 氣質本體 408
ци чжи цзин 氣之精 526
ци чжи чжи син 氣質之性 387, 568, 595, 649
ци чжэнь жэнь 七真人 554
ци юнь шэн дун 氣運生動 142, 471
цо 錯 36, 193
цун 琮
цун син 從性 415
цунь [1] 存 208, 586, 651
цунь [2] 寸 (3,33 *см*) 56
цунь ван 存亡 116
цуньи вэйсиньлунь 存疑唯心論 565
цунь тун цзы чжи синь 存童子之心 61
цы [1] 詞 296, 641
цы [2] 次
цы [3] 慈 293
цыбэй 慈悲 (цзялоуна 迦樓, *санскр*. каруна) 434
цы сюй 次序
цы энь 慈恩 321
цы энь 慈恩 467
цыэнь-цзун 慈恩宗 467
цэ [1] 冊
цэ [2] 策 537
цю 丘 59
цюань [1] 權 216, 269, 300, 327
цюань [2] 犬 91
цюань да ти 全大體 574
цюань моу 權謀 155
цюань нэн 權能 570
цюаньпань сихуа 全盤西花 248
цюань ти 全體 570, 571
цюаньчжэнь *см.* цюаньчжэнь-цзяо
цюаньчжэнь-цзяо 全眞教 554–555, 562
цю жэнь 取人 624
цюй [1] 渠 58
цюй [2] 趣 145
цюй тоу 渠頭 58
цюн ли 窮理 185, 216, 594, 607
цю фэнь 秋分
Цянсюэ-хуй 強學會 276
цян цюань 強權 333
цянь [1] 幹 18, 199, 202, 223, 252, 580, 619
цянь [2] 千
цянь [3] 前 525
цянь кунь 乾坤 117
цяньцзя-сюэпай 乾嘉學派 374
цянь ци мо цзя 前期墨家 359
цянь ци мо-цзя 前期墨家
цянь чжи 前知 525
цяо 巧

ча 查 343, 360, 497
чакшус (cakṣus) *см.* янь [1]
чан [1] 長 296, 525
чан [2] 常 23, 252, 413
чан дао 常道 171, 375, 408
чан фа 常法 171
чан цзянь 常漸 532, 590
чан чжу 常住 448
чан шэн 常生 588
чан шэн бу сы 常生不死 504; *см. тж.* чан шэн у сы
чан шэн у сы 常生無死 235; *см. тж.* чан шэн бу сы
чань 禪 (*санскр*. дхьяна, *япон*. дзэн) 17, 143, 156, 157, 162, 237, 239, 256, 288, 304, 305, 318, 328, 433, 439, 474, 532, 533, 543, 554, 557, 558, 608
чань-буддизм *см.* чань
чань дин 禪定 162, 209
чань-сюэ 禪學 162, 543, **557**
чань-цзун 禪宗 143, 162, 256, 304, 305, 386, 441, **557**, 558
чань школа см. чань-цзун
четыре искусства *см.* сы шу
четыре пневмы *см.* сы ци
чжай тан 齋堂
чжан [1] 章 224, 228, 229, 289, 545, 641
чжан [2] 張 208
чжан цзюй 章句 229
чжань 戰 569
чжань-го 戰國
чжаньгоцэ-пай 戰國策派 **570**
чжао 兆 198
чжао чжи ти 兆之體 67
чжи [1] 智 138, 197, 234, 262, 266, 281, 296, 299, 327, 360, 363, 365, 375, 386, 390, 393, 405, 435, 444, 480, 527, **572**–574, 591, 595, 606, 608, 645
чжи [2] 知 180, 189, 191, 266, 303, 330, 335, 393, 415, 416, 453, 484, 572, 574, 575, 577, 586, 604, 605
чжи [3] 志 138, 189, 208, 365, 549, 630
чжи [4] 質 168, 192, 221, 384, 402, 438, 597, 606
чжи [5] 致 187, 257, 258, 489
чжи [6] 治 176, 225, 293, 296, 365, 413, 552, 573

чжи [7] 旨
чжи [8] 制 293, 413, 442, 442
чжи [9] 指 102, 114, 211, 449
чжи [10] 職 412, 442
чжи [11] 秩 138, 220, 343
чжи [12] 至 413, 587
чжи [13] 誌
чжи [14] 織 193
чжи [15] 直 102
чжи-бу-чжи 知不知 26
чжи го 治國 241, 605
чжи гуань 止觀 163, 445, 448
чжи дао 執道 344, 586
чжи дин 至定 464
чжи ду 制度 1, 460
чжи дэ чжи ши 至德之時 312, 440
чжи жэнь 知人
чжи и 至一 196
чжи и син нань 知易行難 2, 576
чжи лай 知來 525
чжи лян чжи 致良知 171, 181, 185, 331, 334, 336, 489, 557
чжи мин 指名
чжи мин 知命 340
чжи нань син и 知難行易 2, 576
чжи нэн цюань 智能權 574
чжи–син 知行 397, 484, 489, 572, **575**, 641
чжи син хэ и 知行合一 184, 253, 576; *см. тж*. чжи син
чжи-сю 致修 187
чжи сюй шоу цзи 致虛守寂 303
чжи тай пин 致太平
чжи тянь мин эр юн чжи 治天命而用之 652
чжи фа 指法 (*санскр.* мудра) 352
чжи хуй 智慧 434, 577
чжи цзан 知藏 *см*. алайе ши
чжи цзин 至精
чжи цзюэ 知覺 571
чжи цзяо 止教 321
чжи цэ 質測 463
чжи чан 知常 407
чжи чжи 致知 185, 189, 216, 241, 450, 575, 595, 604, 606
чжи чжун 治眾 269
чжи чэн 至誠 593, 604
чжи шань 至善 187, 253, 326, 387, 579
чжи ши 治世 269
чжи шу 致數
чжи шэн 至聖 593
чжи юй чжи шань 致于至善 241
чжо 拙 148, **578**
чжо цяо 拙巧 578
чжоу [1] 宙 76, 103, 443, 507, 586, 638, 639
чжоу [2] 州 641
чжоу [3] 周 2, 413, 551
чжоу ай жэнь 周愛人 116, 359
чжоуби-цзя 周髀家
чжоу и 周易 202
чжоу син 周行 223
чжоу хэ 宙合 638
чжоу цы 繇辭 199
чжу [1] 主 110, 168, 191, 269, 406, 635
чжу [2] 注 166, 229, 442
чжу [3] 助 525
чжу [4] 粥
чжу [5] 鬻 61
чжуан 壯 278
чжуань [1] 轉
чжуань [2] 傳 240, 580
чжуань синь 專心 607
чжу дун 主動 187
чжу жэнь 諸人 83
чжун [1] 中 103, 105, 168, 287, 406, 412, 439, 545, 552, 597
чжун [2] 忠 197, 221, 231, 255, 257, 267, 270, 281, 285, 298, 365, 383–384, 392, 419, 435, 546, 576, 591, 646
чжун [3] 種
чжун [4] 終 597
чжун гуань 中觀 161
чжун гун 中宮 103
чжун дао 中道 152, 364, 377, 473, 540, **589**, 637
чжун ди 中諦 375
чжунго бэнь вэй вэньхуа 中國本位文化 248
Чжунго дао-цзяо сехуй 中國道教協會 555
Чжунго фоцзяо сехуй 中國佛教協會
Чжунго цзяоюй хуй 中國教育會 549
чжун и 中醫
чжун пинь 中品 1, 386
чжун си 踵吸 588
чжун си ху вэй ти юн 中西互為體用 470
чжун ти си юн 中體西用 370, 561, 644
чжун ту 中土 597
чжун у 中五 464
чжун у 中物 114
Чжунхуа даодэ цышань-хуй 中華道德慈善會
Чжунхуа миньго ляньхэ-хуй 中華民國联合會 549
чжун хэ 中和
чжун цзы 種子 (*санскр*. биджа) 150,190, 467, 602
чжун ши 重勢 292
чжун шу 忠恕 **591**, 592
чжун шу лан 中書郎 401
чжун шэн 眾生 (*санскр*. саттва) 434
чжун юн 中庸 224, 285
чжун ян 中央 109
чжу син 竹刑 259, 292, 347
чжуси-сюэпай 朱熹學派 195, 251, 433
чжу фа 諸法 171
чжу фа ши сян 諸法實相 161, 467
чжу хоу 諸侯 319, 353
чжу цзай 主宰 327, 391
чжу цзин 主靜 187, 253, 526, 579, 588
чжу цзы 諸子 51, 344, 482
чжу-чжу 鬻粥 61
чжу-чжу жо у нэн 粥粥若無能 61
чжу шу 注疏 620
чжэ [1] 哲 439
чжэ [2] 折
чжэн [1] 正 106, 133, 134, 137, 250, 265, 364, 416, 575, 605, 641
чжэн [2] 證 181
чжэн [3] 政 106, 137, 155, 250, 341, 366, 416, 536
чжэн [4] 爭 95
чжэн и 正一 290, 613; *см. тж.* чжэнъи-дао
чжэн мин 正名 14, 57, 269, 270, 281, 285, 330, 343, 395, 474, 553, **598**, 599

丙

чжэн син 正行 534
чжэн синь 正心 241, 605
чжэн синь чэн и 正心誠意 1, 605
чжэн тун 政統 372
чжэн хэ 正合 360
чжэн ши тан 政事堂 491
чжэнъи-дао 正一道 237, 424, **600**, 613, 636
чжэнь [1] 真 122, 142, 187, 262, 314, 344, 471, 472, 558, **601**, 605, 649
чжэнь [2] 震 199, 580
чжэнь во 真我 256
чжэньдадао-цзяо 真大道教 554
чжэнь ди 真諦 (*санскр.* парамартха-сатья) 160, 404, 601, 637
чжэнь ди чжун (дао) 真諦中道 589, 590
чжэнь жу 真如 (*санскр.* татхата, бхутататхата) 157, 162, 246, 262, 287, 296, 304, 434, 466, 467, 493, 557, 601, **602**
чжэнь жэнь 真人 195, 441, 522, 562, 586, 588, 601, 613, 629
чжэнь и 真一 217, 224, 464, 601
чжэнькун-дао 真空道 (*др. назв.* чжэнькун-цзяо 真空教)
чжэнь ли 真理 334
чжэнь синь 真心 61, 262, 312, 391, **602**
чжэнь су эр ди 真俗二諦
чжэнь у 真吾 336
чжэнь цзи 真際 473
чжэнь цзю 針灸
чжэнь ци 真氣 166, 327, 601
чжэнь чан 真常 1, 601
чжэнь чжи 真知 2, 577, 586
чжэнь ши 真識 305
чжэнь янь 真言 (*санскр.* мантра) 351, 352, 532
чжэньянь-цзун 真言宗 351
чжэсюэ 哲學 44–81, 463, 538
чжэ чжун 浙中 186
чи [1] 尺 56, 210
чи [2] 恥 206
чи [3] 癡 (*санскр.* моха)
чи цзы 赤子 56, 61, 64
чи цзы чжи синь 赤子之心 56, 187, 312, 391, 440
число *см.* шу [1]
читта (citta) *см.* синь [1]
читта-матра (citta-mātra) *см.* вэй ши
чоу [1] 仇 568
чоу [2] 疇 80, 109, 112, 548
чоу [3] 籌 103, 109
чу 觸 154
чуань фо синь инь 傳佛心印; *см. тж.* чань-цзун
чуань шэнь 傳神 472
чувства/чувственность *см.* цин [2]
чудесный единый *см.* мяо и
чун [1] 重 90, 242
чун [2] 沖 166
чун гуа 重卦 200
чун тун 充同 360
чун у 崇無
чун ю 崇有; *см. тж.* гуй ю
чун ю лунь 崇有論 406
чунь фэнь 春分
чу чжун 楚中 186
чэ 徹 181
чэн [1] 誠 76, 127, 166, 356, 364, 381, 392, 413, 413, 546, 579, 592, 595, 601, **604**, 605, 610, 618, 631
чэн [2] 成 293, 412, 413, 442, 536, 586
чэн дэ 成德 356
чэн и 誠意 240, 605
чэн цзя чжун 成假中 590
чэнчжу-сюэпай 程朱學派 318, 368, 531, 618, 632, 649
чэнши-лунь 成實論 (*др. назв.* чэнши-цзун 成實宗) **609**
чэн шу 成數 518
чэнъюй 成語
чэнь 辰 108, 484, 527
чэнь вэй 讖緯 183, 202, 424, 542, 581
чэньвэйчжи-сюэ 讖緯之學 419, 566
чэнь чжу 臣主 109

шан [1] 商 301
шан [2] 上 268
шан [3] 賞 269
шан гу 上古 424
шан ди 上帝 13, 378, 441, 500, 652
шан нэн 上能 461
шан пинь 上品 386
шан сянь 尚賢 350, 352
шан тун 尚同
шан фа 尚法 292
шанцин-пай 上清派 237, 437, **613**, 636
шан чжу 上主 505
шан шу лан 尚書郎 167
шань [1] 山 60
шань [2] 善 127, 128, 183, 215, 255, 266, 293, 298, 341, 363, 364, 391, 392, 440, 619, 649, 650
шань-вай 山外 163
шань-цзя 山家
шань шуй хуа 山水畫
шань шуй 山水 60
шань шу 善書
шань э 善恶 579
шан юань 上元
шао 少
шастра (śāstra) *см.* лунь
ши [1] 時 168, 198, 442, 443, 619
ши [2] 實 90, 102, 121, 208, 210, 242, 259, 292, 323, 344, 359, 360, 381, 407, 409, 416, 449, 484, 586, 591, 597, 599, 605, 606, 634
ши [3] 事 164, 189, 257, 293, 296, 303, 316, 388, 392, 416, 438, 439, 464, 468, 571, 575, 576, 586, 639
ши [4] 識 (*санскр.* виджняна) 150, 161, 262, 410, 459, 467
ши [5] 勢 269, 292, 300
ши [6] 詩 338, 623
ши [7] 蓍 198, 420, 580
ши [8] 使
ши [9] 史 289, 556
ши [10] 始 222, 597, 600
ши [11] 世 278, 619
ши [12] 是 95, 96, 121, 296
ши [13] 士 46, 136, 137, 270, 366, 416, 490
ши [14] 式 538

ши [15] 施 189
ши [16] 十
ши [17] 釋 226
ши [18] 筮 199
ши [19] 弛 208
ши [20] 尸 61–63
ши ба 十八
ши бу ши 事不事 26
ши вэй 尸位 62
ши вэй су цань 尸位素餐 62
ши да фу 士大夫 611
ши ди 世諦 (*санскр.* самврити-сатья) 636; *тж.* су ди
ши ди чжун (дао) 世諦中道 589, 590
ши жань 使然 78
ши жу 實儒 314
ши-ли 事理
ши ли чжи синь 勢利之心 312
ши си 實習 649
ши син 實形 464
ши син 實行 649
ши сюань 十玄 494
ши-сюэ 實學 368, 649
ши сян 實相 (*санскр.* татхата)
ши ти ши ши 實體實事 387
ши ти 實體 439
ши у 事物 449, 575
ши фэй 是非 191, 296
шихань-цзун 視含宗 329
ши цзе 屍解 64, 555
шицзегуань 世界觀 265
ши цзе син 世界性
ши цзе хай 世界海 434
шицзе чжун 世界種 434
ши цзи 實際 473
ши цзин 石經 240
шицзун 師宗
ши цзун 識宗 307
ши цзя 世家 57, 102
ши цзя 十家 51, 344, 468, 478
шичжи 實質 70
шичжэнчжуи 實證主義
ши ши у ай 事事無礙 257, 316, 468
ши шэнь сян е 尸神象也 62
ши эр люй 十二律
ши ю ци 實有氣
ши юй 嗜(耆)慾(欲) 522, 523, 588
школа имен *см.* мин-цзя
школа инь ян *см.* иньян-цзя
школа натурфилософов *см.* иньян-цзя
школа сущности дхарм *см.* фасин-цзун
шо 說 326
шоу [1] 首 122, 202, 229, 641
шоу [2] 壽 60, 499, 627
шоу [3] 受 (*санскр.* ведана) 458
шоу гэ ци у 手格其物 217
шоу и 守一 601
шоу мин 壽命 341
шо чжи 說知 360
шоши 碩士 470
шравака (śrāvaka) *см.* шэн вэнь
шротра (śrotra) *см.* эр [1]
шу [1] 數 193, 420, 518, 617
шу [2] 術 259, 292, 319, 482, 634
шу [3] 恕 171, 221, 241, 281, 285, 591
шу [4] 書 227, 338, 620
шу [5] 殊 110
шу [6] 疏 523
шуай луань 摔亂 244, 505
шу бу фа 數卜法 200
шу ван 數往
шу жэнь 庶人 177
шуй 水 19, 452
шу лай 數來
шу минь 庶民 360
шунь 順 379
шунь у 順物
шунья (śūnya) *см.* кун [1]
шуньявада (śūnyavāda) 152, 159, 161, 273, 286–288, 305, 533, 540, 543, 557, 636
шуньята (śūnyatā) *см.* кун [1]
шу фа 書法 471
шу цзи фан 樞機房 491
шу цзи ши 庶吉士 172
шу ци 書契 198
шу чжи да мин 數之大名
шу шу 數術
шу юань 書院 503, 570
шэ [1] 舌 (*санскр.* джихва) 154
шэ [2] 舍 205
шэлин-сянчуань 攝嶺相傳
шэлунь 攝論 151, 190, 288
шэн [1] 聖 56, 64, 173, 181, 197, 234, 236, 255, 261, 267, 270, 275, 276, 280, 284, 298, 300, 307, 309, 312, 327, 353, 358, 363, 366, 368, 374, 381–382, 386, 392, 400, 412, 416, 459, 464, 480, 484, 495, 517, 527, 547–548, 572, 579, 587, 592, 604, 612, 616, 618, **627–629**, 646
шэн [2] 生 65, 293, 388, 415, 550, 578, 586, 630
шэн [3] 聲 154
шэн [4] 勝 95
шэн вэнь 聲聞 (*санскр.* шравака) 163, 384, 446
шэн вэнь дин син 聲聞定性 457
шэн дэ 生德 378
шэн жэнь 聖人 20, 21, 25, 171, 254, 442, 522, 599, 604, 606, 628
шэнжэньчжи-сюэ 聖人之學 (*др. назв.* шэн-сюэ) 185, 368
шэн и ди 勝義諦 (*санскр.* парамартха-сатья; *тж.* ди и и ди, чжэнь ди)
шэн и у цзы син син 勝義無自性性 467
шэнмин 生命 337
шэнмин циндяо 生命情調 461
шэнмин чжи сюэ 生命之學 556
шэн пин 升平 244–245, 278, 333, 435, 505
шэн-сюэ 聖學 *см.* шэнжэньчжи-сюэ
шэн сянь 聖賢 1, 628
шэн у 勝物 414, 450
шэн у 生五
шэн у цзы син син 生無自性性 467
шэн хуа 生化 629
шэн цзи 生機 181
шэн ци 生氣 173
шэнцунь ды юйван 生存的欲望 351
шэн чжи 生知 183, 326, 354
шэн шу 生數 518

шэн шэн 生生 65, 224, **629**
шэн шэн чжи дэ 生生之德 461
шэнь [1] 神 76, 106, 131, 143, 166, 205, 255, 279, 282, 293, 331, 378, 388, 390, 393, 394, 405, 409, 413, 418, 430, 437, 438, 442, 465, 472, 484, 508, 509, 549, 550, 568, 587, 593, 599, 601, 604, 617, 618, **629–633**, 636, 647
шэнь [2] 身 (*санскр.* кая) 83, 108, 137, 154, 170, 243, 268, 303, 364, 386, 391, 419, 439, 484, 632, 650
шэнь [3] 伸 106
шэнь бао 神保 63
шэнь бу ме 神不滅 152, 160, 331, 389, 465, 495, 518, 529, 568, 599, 631, **633**, 635, 636
шэнь гуй 神龜
шэнь ду 慎獨 326
шэнь дэ 神德 522
шэнь дэ 身得 484
шэнь жэнь 神人 629, 631
шэнь лин 神靈 208
шэнь мин 神明 463
шэнь син 聖性 461
шэнь синь 身心 217
шэнь синь 神心 400
шэнь сянь 神仙 295, 422, 482, 487, 629
шэнь хуй 神會 142
шэнь ци 神器 124, 630
шэнь ци 神氣 389, 550, 631
шэнь шэ би эр янь 身舌鼻耳眼 108
шэнь шэн 神生 631
шэн юань 生元 397
шэ фа 涉法
шэхуйчжуи луньчжань 社会主义论战 334
шэ цзяо 設教 100, 463

э 恶 183, 298, 605, 649
э гуй 餓鬼 316
э дэ 恶德 (сюн дэ, хунь дэ) 257
эка-читта (eka-citta) *см.* и синь
эка-яна (eka-yāna) *см.* и шэн
экзаменационная система *см.* кэ цзюй
эр [1] 耳 (*санскр.* шротра) 154
эр [2] 二 90; *см. тж.* лян
эр ди 二諦 329, 377, 404, 446, 540, 589, **636**
эр цзан сань лунь 二藏三輪 540
эр чжи и 二之異 360
эр чжун (дао) 二中道 589
эр ши 二氏 60
эршичжи-сюэ 二氏之學 185
эстетика *см.* мэйсюэ
этика *см.* даодэсюэ
этикет *см.* ли [2]

ю [1] 有 46, 101, 115, 121–125, 168, 181, 222, 231, 234, 252, 267, 296, 388, 404, 405, 551, 567, 569, 590, 618, 637, 639
ю [2] 又 443
юань [1] 元 254, 433, 434, 600, 619, 631
юань [2] 援 360
юань [3] 緣 361
юань [4] 圓 445
юань вай лан 員外郎 313
юань дунь 圓頓 448
юань тун 元同 436
юань ту фан вэй 圓圖方位
юаньхуй-цзун 缘會宗 329
юань цзи 圓寂 370
юань цзюэ фо 緣覺佛 (*санскр.* пратьекабудда) 163, 384; *см. тж.* ду цзюэ
юань ци 元氣 164, 174, 183, 327, 424, 425, 460, 550, 601, 630; *см. тж.* чжэнь ци
юань ци 緣起 637
юань чэн 圓成 (*санскр.* паринишпанна)
юань чэн ши син 圓成實性 466, 468
юань шэнь 元神
ю вэй фа 有為法 (*санскр.* санскрита-дхарма) 460
ю жо у 有若無 124
ю и вэй 有以為 587
юй [1] 欲 189, 218, 253, 367, 414, 415, 450
юй [2] 宇 76, 103, 442, 443, 507, 535, 586, 638, 639
юй [3] 圩 58
юй [4] 與 58, 443
юй [5] 羽 58, 176
юй [6] 愚
юй [7] 禦 400
юй [8] 隅 101, 102
юй дин 圩頂 57, 58
юй лу 語錄 174, 304, 594
юй нюй 玉女 290
юй ту 宇徒 638
юй ту цзю 宇徒久 638
юй хэн 玉横
юй чжоу 宇宙 78, 103, 443, 483, 507, 508, 566, 586, **638**, 639
юй юй 育欲 516
ю мин 有名
юн [1] 勇 197, 221, 281, 433, 435, 572
юн [2] 用 51, 166, 224, 252, 266, 267, 269, 293, 307, 338, 382, 405, 406, 411, 416, 437, 438, 439, 465, 568, 571, 573, 577, 598, 632
юн [3] 庸
юн чжи чжи 用之止 224, 406
юнь [1] 運 619
юнь [2] 蘊 (*санскр.* скандха) 458
юнь дун 運動 464
юнь ци 運氣
ю син 有形 390, 607
ю синь бу ю цзин 由心不由境 258
ю ся 遊俠 358
ю сян 有象 586
ю–у 有無 78, 124, 181, 360, 469, 637, **639**
ю у сян шэн 有無相生
ю хао дэ 攸好德 627
юшэнминды юаньцзи 有生命的元機 610
юэ [1] 樂 182, 269, 285, 309, 338
юэ [2] 曰
юэ [3] 月 108, 109
юэ [4] 約 597
юэ мин 約名 105
юэ минь 粵閩 186
Юэсюэ-хуй 粵學會 276
юэчжи 月氏 357
ю ю 有有 124, 639

я 雅 578
ядань-цзяо 鴨蛋教

ян [1] 陽 15, 19, 20, 24, 26, 36, 57, 59, 95, 100, 108, 128, 176, 228, 229, 252, 253, 255, 271, 272, 290, 300, 312, 380, 386, 389, 401, 403, 418, 425–428, 452, 453, 455, 484, 486, 580, 581, 619, 630
ян [2] 羊 128, 266
янминизм *см.* янмин-сюэпай; синь-сюэ
янмин-сюэпай 陽明學派 170, 180, 186, 251, 297
ян синь 養心 367
ян у / янъу 洋務 30
ян у / янъу юньдун 洋務運動 191, 553, 596
ян ци 陽氣 527
ян ци 養氣
ян ци 楊岐 305
яншао 仰韶 428
ян шэн 養生 180, 185, 588
яншэн-сюэ 養生學 422
янь [1] 眼 (*санскр.* чакшур) 154
янь [2] 言 106, 227, 449, 523, 617
янь [3] 諺
янь [4] 𠆢 111
янь би синь 言必信 392
янь бу би синь 言不必信 393
яньли-сюэпай 顏李學派 302, 648, 650
янь хэ юй и 言合語一 392
янь чжи шу 言之術 259, 347
яо [1] 爻 33, 192, 201, 641
яо [2] 瑤 278
яо цы 爻辭 199
я шэн 亞聖 362

Основные сокращения

абс. — абсолютный
авг. — август
авт. — автор
азиат. — азиатский
акад. — академик
амер. — американский
англ. — английский
апр. — апрель
араб. — арабский
б-ка — библиотека
буд. — буддийский
букв. — буквально
бурж. — буржуазный
в., вв. — век, века
введ. — введение
ввод. — вводный
венг. — венгерский
внеш. — внешний
внутр. — внутренний
вост. — восточный
вступ. — вступительный
в т.ч. — в том числе
г. — город
гг. — годы
гл. — главный
гл. обр. — главным образом
гол. — голландский
гор. — городской
гос. — государственный
гос-во — государство
греч. — греческий
даос. — даосский
дек. — декабрь
дер. — деревня
дин. — династия, династийный
дис. — диссертация
доп. — дополненный
д-р — доктор
др. — другой, другие
европ. — европейский
журн. — журнал
зав. — заведующий
зам. — заместитель
зап. — западный
избр. — избранный
изд. — издание
изл. — изложение
им. — имени
имп. — императорский
инд. — индийский
иностр. — иностранный
ин-т — институт
исп. — испанский
испр. — исправленный
исслед. — исследование
итал. — итальянский
канад. — канадский
канд. — кандидат
кит. — китайский
к.-л. — какой-либо
к.-н. — какой-нибудь
кн. — книга
коммент. — комментарий
кон. — конец
конф. — конфуцианский; конференция
крест. — крестьянский
к-рый — который
лат. — латинский
лит. — литературный
лит-ра — литература
макс. — максимальный
м.б. — может быть
маньчж. — маньчжурский
междунар. — международный
млн. — миллион
мн. — многие
монг. — монгольский
моск. — московский
назв. — название, названный
напр. — например
нар. — народный
наст. время — настоящее время
науч. — научный
нац. — национальный
нач. — начало
нек-рый — некоторый
нем. — немецкий
неск. — несколько
нидерл. — нидерландский
нояб. — ноябрь
н.э. — наша эра
об-во — общество
обл. — область, областной
обраб. — обработка
общ. — общий
ок. — около
окт. — октябрь, октябрьский
опубл. — опубликован, опубликованный
орг-ция — организация
осн. — основной
отв. — ответственный
отд. — отдельный, отдел, отделение
офиц. — официальный
парт. — партийный
пер. — перевод
перераб. — переработанный
перс. — персидский
пол. — половина
послеслов. — послесловие
пр-во — правительство
пред. — председатель
предисл. — предисловие
прил. — приложение
примеч. — примечание

丙

пров. — провинция
произв. — произведение
пром. — промышленный
проф. — профессор
псевд. — псевдоним
разд. — раздел
ред. — редакция, редакционный, редактор
редкол. — редколлегия
религ. — религиозный
респ. — республиканский
реф. — реферативный, реферат
рос. — российский
рум. — румынский
рус. — русский
санскр. — санскритский
сб. — сборник
сент. — сентябрь
сер. — середина; серия
сиб. — сибирский
след. — следующий
см. — смотри
собр. — собрание
собств. — собственный
совм. — совместно
совр. — современный
содерж. — содержание
сокр. — сокращенно
сост. — составитель
соч. — сочинение
спец. — специальный
ср. века — средние века
ст. — статья
стер. — стереотипный
т. — том, тома
тангут. — тангутский
т.е. — то есть
темат., тематич. — тематический
т.зр. — точка зрения
тибет. — тибетский
т.к. — так как
т.н. — так называемый
т.о. — таким образом
тр. — труды
тыс. — тысячелетие, тысяча
указ. — указатель
ум. — умер
ун-т — университет
учеб. — учебный
февр. — февраль
феод. — феодальный
фил. — филиал
филол. — филологический
филос. — философский
франц. — французский
ф-т — факультет
хоз. — хозяйственный
хоз-во — хозяйство
центр. — центральный
чл. — член
чл.-кор. — член-корреспондент
яз. — язык
янв. — январь
япон. — японский

Названия учреждений и организаций

АН СССР — Академия наук СССР
АОН — Академия общественных наук
БИОН — Бурятский институт общественных наук Сибирского отделения Российской академии наук
Бурят. кн. изд-во — Бурятское книжное издательство
Вост. лит. — Издательская фирма «Восточная литература» РАН
ВСНП — Всекитайское собрание народных представителей
ВФК — Всемирный философский конгресс
ДВГУ — Дальневосточный государственный университет
ИВАН — Институт востоковедения АН СССР
ИВЛ — Издательство восточной литературы
ИВ РАН — Институт востоковедения РАН
ИДВ — Институт Дальнего Востока АН СССР (ныне РАН)
Изв. АН СССР — Известия АН СССР. М.
ИКАН — Институт китаеведения АН СССР
ИЛ — Издательство иностранной литературы
ИМЛИ — Институт мировой литературы АН СССР (ныне РАН)
ИНИБОН — Институт научной информации. Библиотека общественных наук АН СССР
ИНИОН — Институт научной информации по общественным наукам АН СССР (ныне РАН)
ИСАА — Институт стран Азии и Африки при Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова
КПК — Коммунистическая партия Китая
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
ЛО ИВАН — Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР
МГУ — Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
НИИ — научно-исследовательский институт
НПКСК — Народный политический консультативный совет Китая
Петербург. востоковедение — Центр «Петербургское востоковедение»
ПК — Постоянный комитет
РАН — Российская академия наук
СПбГТУ — Санкт-Петербургский государственный технический университет

СПбФ ИВ РАН — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
ЦИК — Центральный исполнительный комитет
ЦК — Центральный комитет
ЦКК — Центральная контрольная комиссия
ЧитГТУ — Читинский государственный технический университет
ЯГУ — Ярославский государственный университет

Обозначения места издания

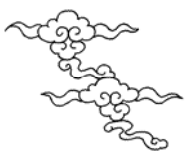
Л. — Ленинград
М. — Москва
М.–Л. — Москва–Ленинград
Новосиб. — Новосибирск
Пг. — Петроград
Ростов н/Д — Ростов-на-Дону
СПб. — Санкт-Петербург

B. — Berlin
Berk. — Berkeley
Bost. — Boston
Brux. — Bruxelles
Camb. — Cambridge
Chic. — Chicago
Fr./M. — Frankfurt am Main
Hamb. — Hamburg
Ill. — Illinois
L. — London
Los Ang. — Los Angeles
Lpz. — Leipzig
Mass. — Massachusets
N.J. — New Jersey
N.Y. — New York
Oxf. — Oxford
P. — Paris
Phil. — Philadelphia
Princ. — Princeton
S.F. — San Francisco
Stanf. — Stanford
Stockh. — Stockholm

Периодические издания, книжные серии

ААС — Азия и Африка сегодня. М.
ВДИ — Вестник древней истории. М.
ВМУ — Вестник Московского университета. М.
ВФ — Вопросы философии. М.
ИБ — Информационный бюллетень / РАН. Институт Дальнего Востока. М.
ИМ. Сер. Г *см*. ИМ. ИТТ
ИМ. ИТТ — Информационные материалы. Серия: Идейно-теоретические тенденции в современном Китае: национальные традиции и поиски путей модернизации / Российская академия наук. Институт Дальнего Востока. М.
НАА — Народы Азии и Африки. М.
НК ОГК — Научная конференция «Общество и государство в Китае». М.
ПДВ — Проблемы Дальнего Востока. М.
ПП и ПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.–Л.
СББЯ — Сы бу бэй яо (Главные в полноте [всех произведений] по четырем разделам), серия. Шанхай, Пекин, 1936
СБЦК — Сы бу цун кань (Собрание публикаций по четырем разделам), серия. Шанхай, Пекин, 1929–1937
ТПИЛДВ — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.
ТСД — Тайсё синсю дайдзокё 大正新脩大藏經 (Заново отредактированное собрание сутр [годов] Тайсё). Токио, 1924–1931
ЦШЦЧ — Цун шу цзи чэн (Корпус классических книг), серия. Шанхай, Пекин, 1935
ЧЦЦЧ — Чжу цзы цзи чэн 諸子集成 (Корпус философской классики), серия. Т. 1–8. Шанхай, Пекин, 1935
ЭИ — Экспресс-информация / РАН. Институт Дальнего Востока. М.

HR — History of Religions
JCP — Journal of Chinese Philosophy. Honolulu
JHI — Journal of the History of Ideas
JNCBRAS — Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. Shanghai
PEW — Philosophy East and West. Honolulu
T'P — T'oung Pao. [Paris]–Leiden



Избранная библиография

Книги по философии, опубликованные на русском языке в 1958–2005 гг.*

I Всероссийская научная конференция «Китайская философия и современная цивилизация» (Москва, 22–23 мая 1995 г.). М., 1995. 126 с. (ЭИ; № 5).

II Всероссийская конференция «Китайская философия и современная цивилизация» (Москва, 22–24 мая 1996 г.). М., 1996. 143 с. (ИМ. ИТТ; вып. 1).

III Всероссийская конференция «Китайская философия и современная цивилизация» (Москва, 27–28 мая 1997 г.). М., 1997. 161 с. (ИМ. ИТТ; вып. 2).

IV Всероссийская конференция «Философия Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 27–28 мая 1998 г.). М., 1998. 124 с. (ИМ. ИТТ; вып. 3).

V Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 24–25 мая 1999 г.). М., 1999. 146 с. (ИМ. ИТТ; вып. 4).

VI Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 25–26 мая 2000 г.). М., 2000. 151 с. (ИМ. ИТТ; вып. 6).

VII Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 28–29 мая 2001 г.). М., 2001. 200 с. (ИМ. Сер. Г; вып. 7/8).

VIII Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 28–29 мая 2002 г.). М., 2002. 165 с. (ИМ. Сер. Г.; вып. 9/10).

IX Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 26–27 мая 2003 г.). М., 2004. 215 с. (ИМ. Сер. Г; вып. 11/12).

Абаев Н.В. О культуре психической деятельности в раннем конфуцианстве. Новосиб., 1983. 5 с. Препринт.

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосиб.: Наука. Сиб. отд., 1983. 125 с.; *то же*. 2-е изд., перераб. и доп. 1989. 271 с.

Абаев Н.В., Горбунов И.В. Сунь Лутан о философско-психологических основах «внутренних» школ у-шу. Новосиб.: Наука. Сиб. отд., 1992. 168 с.

Абрамов В.А., Абрамова Н.А. История философии Китая: Истоки, основные этапы развития, современность: Курс лекций. Чита: ЧитГТУ, 1997. 204 с.

Абрамов В.А. История философии Китая: Истоки, основные этапы развития, современность: Учеб. пособие. Чита: ЧитГТУ, 1996. 148 с.

Абрамова Н.А. Политическая культура Китая: Традиции и современность. М.: Муравей, 2001. 319 с.

Абрамова Н.А. Традиционная культура Китая и межкультурное взаимодействие (социально-философский аспект). Чита: ЧитГТУ, 1998. 303 с.

Ай Сыци. Лекции по диалектическому материализму / Пер. с кит. М.: Госполитиздат, 1959. 307 с.

Актуальные проблемы истории китайской философии: Реф. сб. / Редкол.: Степанянц М.Т. (отв. ред.) и др. М., 1983. 92 с.

Алимов И.А., Ермаков М.Е., Мартынов А.С. Срединное государство: Введение в традиционную культуру Китая. М.: Муравей, 1998. 287 с.

Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виногродский. М.: Клышников-Комаров и Ко, 1994. 447 с.

Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая / Вступ. ст., пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой. М.: Наука, 1967. 404 с.

Афоризмы старого Китая / Пер. с кит., сост., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М.: Наука, 1988. 192 с.; *то же.* 2-е изд., испр. 1991. 79 с.; *то же.* М.: АСТ. Астрель, 2003. 415 с.

Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб.: Наука, 1998. 183 с.

Бамбуковые страницы: Антология древнекитайской литературы / Пер. с древнекит. / Сост., вступ. ст., ст. об авт. и коммент. И.С. Лисевича. М.: Вост. лит., 1994. 415 с.

Белоусов С.Р. Китайская версия «государственного социализма» (20–40-е гг. XX в.). М.: Наука, 1989. 222 с.

Бондаренко Ю.Я. Этика парадоксов: Очерк этики и философии даосизма. М.: Знание, 1992. 63 с.

Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М.: Вост. лит., 2001. 287 с.

Борох Л.Н. Общественная мысль Китая и социализм (начало XX в.). М.: Наука, 1984. 296 с.

Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сборник статей / Отв. ред. Л.П. Делюсин. М.: Наука, 1987. 228 с.

Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока: Сборник / Отв. ред. Н.В. Абаев. Новосиб.: Наука. Сиб. отд., 1990. 216 с.

* В библиографию включены также тематические сборники, опубликованные в информационных изданиях Института Дальнего Востока РАН. За 2005 г. учтены лишь книги, вышедшие в свет в январе–феврале. Книги, изданные до 1958 г. см.: *Скачков П.Е.* Библиография Китая. М.: Изд-во вост. лит., 1960.

Буддийский взгляд на мир / Ред.-сост. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Андреев и сыновья, 1994. 461 с. [*Торчинов Е.А.* Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция). С. 188–267; прил.: *Чжоу Дуньи.* Объяснение схемы Великого Предела / Пер. с кит. С. 209–213; *Ермаков М.Е.* «Блаженные небеса и адские земли»: Потусторонний мир раннего китайского буддизма популярных форм. С. 268–320; *Ольденбург С.Ф.* Первая буддийская выставка в Петербурге. С. 403–427; *Владимирцов Б.Я.* Буддизм в Монголии и Тибете: лекция, читанная 31 сент. 1919 г. С. 429–458].

Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с англ. / Пер. с тибет. Е.Е. Обермиллера. 2-е изд., доп. СПб: Евразия, 1999. 336 с.

Буланже П.А. Будда. Конфуций: жизнь и учение / В излож. и пер. П.А. Буланже. М.: Искусство, 1995. 319 с. [Жизнь и учение Конфуция; Изложение китайского учения Л.Н. Толстым; Да сюэ, или Великая наука Конфуция; Чжун-ю: о неизменных законах духовной жизни, или Учение о неизменяемости в состоянии середины; *Мюллер М.* Религии Китая: (Конфуцианство, даосизм, буддизм и христианство)].

Буров В.Г. Китай и китайцы глазами российского ученого. М., 2000. 206 с. [Дискуссии о конфуцианстве. С. 115–152].

Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М.: Наука, 1976. 221 с.

Буров В.Г. Современная китайская философия. М.: Наука, 1980. 311 с.

Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М.: Наука, 1966. 242 с.

Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970. 484 с.; *то же.* 2-е изд., [стер.]. Вост. лит., 2001. 488 с. Послеслов. авт.: с. 482–485.

Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли: (Формирование основ мировоззрения и менталитета). М.: Наука, 1989. 309 с.

Великие мыслители Востока: Выдающиеся мыслители, философские и религиозные произведения Китая, Индии, Японии, Кореи, исламского мира / Пер. с англ. / Под ред. Я.П. Макгрила. М.: КРОН-Пресс, 1999. 655 с. [Китай. С. 10–182. / Пер. С. Зинина. 31 очерк о китайских философах и их трудах от Конфуция до Фэнь Юланя].

Великий и загадочный «И цзин» / Сост., введ. и вступ. ст. Н. Болдырева. Челябинск: Аркаим, 2004. 414 с.

Вильгельм Р., Вильгельм Г. Понимание «И цзин» / Пер. с нем. и англ. В.Б. Курносовой. М.: Алетейа, 1998. 207 с.

Виногродский Б.Б., Кузык Б.Н. Законы гармонии на Пути правителя. М.: Гермитаж-Пресс, 2005. 430 с.

Вонг Е. Даосизм / Пер. с англ. М.: ФАИР-Пресс, 2001. 352 с.

Вон Кью-Кит. Энциклопедия дзэн / Пер. с англ. М.: ФАИР-Пресс, 1999. 395 с.

Восток: Философия. Религия. Культура: Труды теоретического семинара / Под ред. Е.А. Торчинова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. 260 с.

Восточный альманах. 2: Мир Будды и китайская цивилизация / Гл. ред. Т.П. Григорьева. М.: Толк, 1996. 415 с.

Восхождение к Дао / Сост., пер. с кит. и нем., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М.: Наталис, 1997. 399 с.; *то же.* М.: АСТ. Астрель, 2002. 431 с. [*Чэнь Кайго, Чжэнь Шуньчао.* Восхождение к Великому Дао: Жизнь даосского учителя Ван Липина; *Руссель Э.* Духовное совершенствование в современном даосизме; Книга сознания и жизни; Методы внутреннего созерцания; Канон сосредоточения и созерцания].

Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. СПб.: Петербург. востоковедение, 2005. 160 с.

Гавристова Т.М. Буддизм. Даосизм. Конфуцианство: Учеб. пособие. Ярославль: ЯГУ, 1995. 120 с.

Герасимова К.М. Памятники эстетической мысли Востока: Тибетский канон пропорций: Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII в. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1971. 303 с.

Го Мо-жо. Философы древнего Китая: Десять критических статей / Пер. с кит. / Общ. ред. и послеслов. Н.Т. Федоренко. М.: ИЛ, 1961. 738 с.

Гой-лоцава Шонну-пэл. Синяя летопись: история буддизма в Тибете, VI–XV вв. / Пер. с англ. / [Пер. с тиб. на англ. Ю.Н. Рериха]. СПб.: Евразия, 2001. 768 с.

Голыгина К.И. «Великий предел»: Китайская модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.). М.: Вост. лит., 1995. 363 с.

Голыгина К.И. Звездное небо и «Книга перемен». М., 2003. 208 с.

Гоч В.П. Дороги «Книги перемен»; Азбука «Книги перемен». Екатеринбург, 1997. 448 с.

Гране М. Китайская мысль / Пер. с франц. / Общ. ред. И.И. Семененко. М.: Республика, 2004. 526 с.

Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М.: Наука, 1992. 424 с.

Гулик Р. ван. Искусство секса в Древнем Китае / Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2003. 507 с.

Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. с кит., коммент., предисл. Е.А. Торчинова. СПб.: Петербург. востоковедение, 1999. 380 с.

Дао: гармония мира / Пер. с кит. / Гл. ред. В. Галий. М: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. 861 с. [Из содерж.: Дао дэ цзин. Ле-цзы. Чжуан-цзы].

Дао дэ цзин. Ле-цзы. Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М.: АСТ. Астрель, 2002. 541 с.

Дао и даосизм в Китае: Сборник статей / Отв. ред. Л.С. Васильев, Е.Б. Поршнева. М.: Наука, 1982. 287 с.

Даосская алхимия / Пер. с кит., вступ. ст., коммент., примеч. Е.А. Торчинова. СПб.: Азбука; Петербург. востоковедение, 2001. 469 с. [*Чжан Бодуань.* Главы о прозрении истины; *Гэ Хун.* Баопу-цзы].

Даосская алхимия бессмертия: Антология древнекитайской эзотерики / Пер., сост. Б.Б. Виногродский. М.: София: Гелиос, 2003. 380 с.

Даосские притчи. М.: Гиль-Эстель: Междунар. кн., 1992. 66 с.

Делюсин Л.П. Китай в поисках путей развития. М.: Муравей, 2004. 445 с.

Делюсин Л.П. Спор о социализме в Китае: Из истории общественно-политической мысли Китая в начале 20-х гг. М.: Наука, 1970. 92 с.; *то же.* 2-е изд., испр. и доп. 1980. 151 с.

Ден Мин Дао. Хроники Дао: Тайная жизнь даосского учителя / Пер. с англ. Киев: София, 1997. 431 с.

Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах / Пер. с кит. / Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г. Бурова, М.Л. Титаренко. М.: Мысль, 1972–1973. Т. 1. 1972. 363 с.; Т. 2. 1973. 384 с.; *то же.* [Стер. изд.]. М., 1994.

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит. / Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г. Бурова. М.: Наука, 1990. 523 с.

Дудоров О.Е. Основы теории перемен: И цзин. М.: Флинта, 2003. 160 с.

Дюмулен Г. История Дзэн буддизма: Индия и Китай / Пер. с англ. СПб.: ОРИС, 1994. 335 с.

Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2003. 317 с.

Еремеев В.Е. Арифмосемиотика «Книги перемен». М.: Спутник+, 2001. 152 с.

Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». 2-е изд., испр. и доп. М.: Ладомир, 2005. 599 с.

Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. 2-е изд., доп. М., 1993. 383 с.

Ефимов Г.В. Сунь Ятсен: Поиск пути, 1914–1922. М.: Наука, 1981. 239 с.

Железная флейта*:* Сто коанов дзэн. [Пер. с япон.; изд. 1961 г.]. М.: Единство, 1993. 111 с.

Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. с франц. М.: Моск. филос. фонд, 2001. 359 с.

Жюльен Ф. Трактат об эффективности / Пер. с франц. М.: Моск. филос. фонд; СПб.: Университетская кн., 1999. 236 с. [Сопоставление европейской и китайской концепции эффективности].

Завадская Е.В. Восток на Западе. М.: Наука, 1970. 127 с.

Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М.: Наука, 1977. 168 с.

Завадская Е.В. Мудрое вдохновение: Ми Фу, 1052–1107. М.: Наука, 1983. 200 с.

Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М.: Искусство, 1975. 439 с.

Завет Пути Силы: Современное прочтение «Дао дэ цзин» Лао-цзы, исполненное в русской традиции М. Соловьевой. М.: Амрита-Русь: Центр экологии живой природы, 2002. 109 с.

Запись у алтаря о примирении Конфуция / Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с тангут., вступ. ст., коммент. и словарь Е.И. Кычанова. М.: Вост. лит., 2000. 151 с.

Зенгер Х. фон. Стратагемы: О китайском искусстве жить и выживать: Знаменитые тридцать шесть стратагем за три тысячелетия [Восемнадцать стратагем] / Пер. с нем. / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. В.С. Мясникова. М.: Прогресс: Культура. 1995. 380 с.; *то же* [Тридцать шесть стратагем]: В 2 т. М.: ЭКСМО, 2004. Т. 1. 511 с.; Т. 2. 1023 с.

Золотой век дзэн: Антология классических коанов дзэн эпохи Тан / Пер. с англ. / Сост., предисл. и коммент. Р.Х. Блайса. СПб.: Евразия, 2001. 415 с. [В кн. также: *Синдзинмэй.* Трактат о верящем уме; Три дзэнских эссе; Жизненный путь Р.Х. Блайса].

Иванов В.Г. История этики Древнего мира. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1980. 224 с. [Этические учения Древнего Китая. С. 72–129].

Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898 гг.) / Пер. с кит. / Сост. и общ. ред. Н.Г. Сенина, Ян Хиншуна; вступ. ст. Н.Г. Сенина. М.: АН СССР, 1961. 299 с.

Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит., коммент. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова; Отв. ред. и авт. предисл. Е.А. Торчинов. СПб.: Наука, 1999. 463 с.

Из истории китайской философии: Становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). Темат. сборник статей / Редкол.: Н.П. Аникеев и др. М., 1978. 112 с.

Из истории традиционной китайской идеологии: Сборник статей / Сост. и отв. ред. О.Л. Фишман. М.: Наука, 1984. 296 с.

Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая / Пер. с кит. / Сост., вступ. ст. и коммент. И.С. Лисевича. М.: Худож. лит-ра, 1987. 352 с.

Исаева М.В. Представление о мире и государстве в Китае в III–VI веках н.э. (по данным «нормативных историописаний»). М.: ИВ РАН, 2000. 263 с.

Искусство властвовать: *Ли Гоу* (XI в.). План обогащения государства. План усиления армии. План успокоения народа / Пер. с кит. З.Г. Лапиной; *Лю Шао* (III в.). О человеческом существе / Пер. с кит. Г.В. Зиновьева. М.: Белые альвы, 2001. 288 с.

Искусство управления / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М.: АСТ. Астрель, 2003. 431 с.

История изучения «И цзина» («Книги перемен»): Методические указания к спецкурсу «Обычаи, обряды, верования Китая» / Сост. С.И. Блюмхен, С.А. Комиссаров. Новосиб., 1991. 20 с.

История китайской философии / Пер. с кит. В.С. Таскина; общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989. 552 с.

История политических и правовых учений XVII–XVIII вв. / Отв. ред. В.С. Нерсесянц. М.: Наука, 1989. 448 с. [*Кобзев А.И.* Китай. С. 396–412].

История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. М.: Изд-во Акад. художеств СССР, 1962. [Средние века: Китай. С. 344–386; Предисл. Е.В. Виноградовой].

История эстетической мысли. Т. 4: Вторая половина XIX в. М., 1987. [*Голыгина К.И.* Китай. С. 350–368].

История этических учений: Учебник для студентов вузов / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 1993. 911 с. [*Кобзев А.И.* Китай. С. 7–109].

Источник мудрецов: Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Вып. 1. Парамита и Мадхьямика / Подгот. текста, пер. и примеч. Р.Е. Пубаева, Б.Д. Дандарона. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. 167 с.

Источниковедение и историография истории буддизма: Страны Центральной Азии. Сборник / Отв. ред. Р.Е. Пубаев. Новосиб.: Наука. Сиб. отд., 1986. 124 с.

И цзин: Канон перемен / Сост. и исслед. А.Е. Лукьянова / Пер. Ю.К. Щуцкого. М.: Вост. лит., 2005. 246 с. [В кн. также: «Туань чжуань», «Сян чжуань», «Вэнь янь чжуань», «Си цы чжуань», «Шо гуа чжуань», «Сюй гуа чжуань», «Цза гуа чжуань» / Пер. и примеч. А.Е. Лукьянова].

И цзин («Книга перемен») и ее канонические комментарии / Пер. с кит., предисл., примеч. В.М. Яковлева. М.: Янус-К, 1998. 267 с.

«Ицзин»: Техника гадания древнего Китая по «Книге перемен» / Пер. с венг. М.: Рекламэкспорт, 1990. 32 с.

Каидзука С. Конфуций: Первый учитель Поднебесной / Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2003. 269 с.

Калюжная Н.М. Проблемы социологии в трудах китайских просветителей (начало XX века). М.: ИВ РАН, 2002. 238 с.

Калюжная Н.М. Традиция и революция: Чжан Бинлинь (1869–1936) — китайский мыслитель и политический деятель нового времени. М.: ИВ РАН, 1995. 342 с.

Камалашила. Бхаванакрама: Трактат о созерцании / Предисл. Е.Е. Обермиллера. М.: ИВЛ, 1963. 68 с. Факсимиле.

Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: генеральная схема и приложения. М., 1990. 60 с.

Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. М., 1989. 78 с. Препринт.

Китай: Поиски путей социального развития (из истории общественно-политической мысли XX в.): Сборник статей / Редкол.: Л.П. Делюсин (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1979. 245 с.

Китайская военная стратегия / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М.: АСТ. Астрель, 2002. 429 с.

Китайская классика в тангутском переводе (Лунь юй, Мэн-цзы, Сяо цзин). Факсимиле текстов / Предисл., словарь и указ. В.С. Колоколова, Е.И. Кычанова. М.: Наука, 1966. 148, 211 с.

Китайская классическая «Книга перемен» и современная наука: Сборник статей / Отв. ред. и авт. предисл. П.М. Кожин. М.: НОУ «Луч», 2003. 94 с.

Китайская наука стратегии / Сост. В.В. Малявин. М.: Белые альвы, 1999. 415 с.

Китайская философия и современная цивилизация: Сборник статей / Междунар. редсовет: М.Л. Титаренко и др. М.: Вост. лит., 1997. 192 с.

Китайская философия: история и современность. М., 2002. 78 с. (ЭИ; № 1).

Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994. 573 с.

Китайские социальные утопии: Сборник статей / Отв. ред. и авт. предисл. Л.П. Делюсин, Л.Н. Борох. М.: Наука, 1987. 311 с.

Китайский эрос: Научно-художественный сборник / Сост. и отв. ред. А.И. Кобзев; Авт. предисл. И.С. Кон. М.: Квадрат, 1993. 504 с.

Классические тексты дзэн / Сост., вступ. ст., пер., коммент. А.А. Маслова. Ростов н/Д: Феникс, 2004. 480 с.

Классическое конфуцианство: Лунь юй, Мэн-цзы. Сюнь-цзы / Пер. с кит.: в 2 т. СПб.: Нева; М.: ОЛМА-Пресс, 2000. Т. 1: *Конфуций.* Луньюй / Введ., пер., ст. и коммент. А. Мартынова. 383 с.; Т. 2: Мэн-цзы. Сюнь-цзы / Введ., пер., ст. и коммент. И.Т. Зограф. 207 с.

Книга мудрых радостей / Сост. В.В. Малявин. М.: Наталис, 1997. 430 с. [Из содерж.: Конфуций: Когда человек верен себе; Мастера беззаботных скитаний: Рассказы Чжуан-цзы и Ле-цзы; Сокровища Чань].

Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер. с кит., вступ. ст. и коммент. Л.С. Переломова; М.: Наука, 1968. 351 с.; *то же.* 2-е изд., доп. М.: Ладомир, 1993. 391 с.

Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука, 1983. 352 с.

Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Наука: Вост. лит., 1994. 431 с.

Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002. 606 с.

*Кобзев А.*И. Эрос за китайской стеной. СПб.: Пионер; М.: АСТ. Астрель, 2002. 144 с.

Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Пер. и исслед. / Сост. А.Е. Лукьянов; Пер. Д. Конисси, В.Г. Бурова, А.Е. Лукьянова, В.Б. Югай. М.: Вост. лит., 2003. 247 с.

Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова. М.: Вост. лит., 2004. 431 с.

Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики / Отв. ред. Л.П. Делюсин. М.: Наука, 1982. 264 с.

Конфуциева летопись «Чуньцю» («Вёсны и осени») / Пер. и примеч. Н.И. Монастырева; Исслед. Д.В. Деопика, А.М. Карапетьянца; Отв. ред. А.М. Карапетьянц. М.: Вост лит., 1999. 351 с.

Конфуций / Сост. и авт. предисл. В.В. Малявин. М.: Изд. дом Ш. Амонашвили, 1996. 175 с.; *то же.* [Стер. изд.] 2002. [Педагогическая хрестоматия конфуцианства].

Конфуций. Беседы и суждения Конфуция: [В рус. пер. XIX–XX вв.] / Сост., подгот. текста, примеч. и общ. ред. Р.В. Грищенкова; предисл.

丙

Л.С. Переломова. СПб.: Кристалл: Терция, 1999. 1119 с.; *то же.* 2-е изд., испр. 2001.

Конфуций. Изречения / Сост. В. Гаврищук. М.: Соврем. гуманит. ин-т, 2001. 156 с.

Конфуций. Луньюй: Изречения / Пер. с кит. и вступ. ст. И.И. Семененко. М.: ЭКСМО-Пресс, 2003. 463 с. [В кн. также: *Сыма Цянь.* Старинный род Конфуция; *Толстой Л.Н.* Великая наука: Изложение учения Конфуция; Общие примечания к Великой книге и Учению о середине; Да сюэ, или Великая наука Конфуция; Чжун-ю [Чжун юн], о неизменных законах духовной жизни, или Учение о неизменяемости в состоянии середины]; *то же.* 2005.

Конфуций. Суждения и беседы / Пер. с кит. П.С. Попова; Исслед. А.А. Маслова. Ростов н/Д: Феникс, 2004. 304 с.

Конфуций. Уроки мудрости / Пер. с древнекит. / Сост., вступ. ст., коммент. М.А. Блюменкранца. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. 658 с. [Луньюй (Изречения) / Пер. И.И. Семененко; Шицзин = Книга песен и гимнов / Пер. А. Штукина; *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен»: Пер. и исслед.; прил.: *Сыма Цянь.* Старинный род Конфуция / Пер. И.И. Семененко; *Вольтер.* О Конфуции / Пер. с франц.; *Толстой Л.Н.* Изложение китайского учения]; *то же.* 2003. 958 с.; *то же.* 2005.

Конфуций. Я верю в древность / Сост., авт. 1-го разд., предисл., пер. с древнекит. и англ., коммент. И.И. Семененко. М.: Республика, 1995. 382 с.; *то же.* М.: ТЕРРА-Книж. клуб: Республика, 1998 [Содержит пер. «Луньюя», Сыма Цяня, Вольтера, Г. Фингаретта, статьи Л.Н. Толстого, В.П. Васильева, Н.Я. Бичурина].

Корнев В.И. Синтоизм и конфуцианство: Теоретический курс авторизованного изложения / Моск. экстер. гуманит. ун-т. М., 1994. 169 с.

Кости и плоть дзэн. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. 399 с.

Кравцова М.Е. История культуры Китая: Учебное пособие. СПб.: Лань, 1999. 415 с. [Оформленные идеологические системы. Национальные учения, вероучения и китайско-буддийская традиция. С. 194–279].

Кривцов В.А., Краснова В.А. Ли Дачжао: От революционного демократизма к марксизму-ленинизму. М.: Наука, 1978. 166 с.

Кривцов В.А. Эстетика даосизма. М.: Фабула, 1993. 166 с.

Крушинский А.А. Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М.: Вост. лит., 1999. 176 с.

Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода. М.: Наука, 1989. 112 с.

Крымов А.Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900–1917). М.: Наука, 1972. 367 с.

Кузнецов Б.И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам. СПб.: Евразия, 2002. 223 с.

Кульпин Э. Человек и природа в Китае. М.: Наука, 1990. 245 с.

Кюзаджян Л.С. Идеологические кампании в КНР (1949–1966). М.: Наука, 1970. 239 с.

Лао-цзы: [Статьи и тексты] / Сост. и авт. предисл. А.Л. Семенов. М.: Изд. дом Ш. Амонашвили, 2001. 223 с. [Педагогическая хрестоматия даосизма].

Лао-цзы. Дао дэ цзин / Пер. с кит. и примеч. Ян Хиншуна. СПб.: Азбука, 1999. 182 с. [В кн. также: Пер. из Сыма Цяня и ст. Л.Н. Толстого].

Лао-цзы. Дао Дэ цзин / Пер. с кит., введ., коммент. Б.Б. Виногродского; *Виногродский Б.Б.* Поэтическая матрица. М.: София, 2003. 189 с. [Паг. единая. Дао дэ цзин — нечет. стр.; Поэт. матрица — чет. стр.].

Лао-цзы. Дао дэ цзин / Пер. с кит., вступ. ст., коммент. В.В. Малявина. М.: АСТ. Астрель, 2003. 559 с.

Лао-цзы. Дао дэ цзин / Вступ. ст., пер. и коммент. А.А. Маслова. Ростов н/Д: Феникс: Эксперимент. колледж Кубанской гос. академии физ. культуры, 2003. 479 с. (Мастера боевых искусств).

Лао-цзы. Дао дэ цзин, или Писание о нравственности / Под ред. Л.Н. Толстого. Пер. с кит. Д.П. Конисси. Ростов н/Д: Пегас, 1994. 51 с.

Лао-цзы. Дао-дэ цзин, или Трактат о пути и морали / Пер. с древнекит., предисл. и послесл. Л.И. Кондрашовой. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2003. 225 с.

Лао-цзы. Дао дэ цзин: Книга в пять тысяч слов / Пер. с кит. Ян Хиншуна; Ле-цзы. Чжуан-цзы. Что случилось к югу от рынка в пятом веке до Рождества Христова / Пер. с кит. Л.Д. Позднеевой; Лит. обраб. и предисл. Н.А. Доброхотовой. М.: Грантъ, 2000. 223 с.

Лао-цзы. Дао дэ цзин: Книга о пути и силе / Пер. с древнекит. и коммент. А. Кувшинова. М.: Михайлов, 2001. 169 с.

Лао-цзы. Дао дэ цзин: Книга пути и благодати / Пер. с кит. Ян Хиншуна. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 399 с. [В кн. также: Хуайнань-цзы: Учителя из южного Заречья / Пер. с кит. Л. Померанцевой].

Лао-цзы. Дао дэ цзин: Поэма / Пер. с кит. В. Перелешина; послесл. и коммент. Д.Н. Воскресенского. М.: Время, 2000. 253 с.

Лао-цзы. Дао дэ цзин: Поэтическое переложение / Пер. О. Борушко. М.: Вагриус, 1996. 167 с.

Лао-цзы. Дао дэ цзин: Учение о пути и благой силе с параллелями из Библии и Бхагавад Гиты / Пер. с англ. / Сост., пер., поэт. перелож. и коммент. С.Н. Батонова. М.: КСП: Серебряные нити, 1998. 218 с.; *то же.* М.: КСП+, 2003. 224 с.

Лао-цзы. Книга пути и благодати (Дао дэ цзин) / Вступ. ст., пер. и коммент. И.С. Лисевича. М.: Мусагет, 1994. 191 с. [В кн. также: *Лао-си.* Тао-те-кингъ, или Писание о нравственности / Под ред. и с предисл. Л.Н. Толстого; пер. с кит. Д. Конисси; примеч. С.Н. Дурылина. С. 141–189]; *то же.* М.: АиФ-Принт, 2002. 315 с.

丙

Лао-цзы: Обрести себя в Дао / Сост., авт. 1-го разд., предисл., пер. с древнекит. и нем., коммент. И.И. Семененко. М.: Республика, 1999. 446 с.; *то же.* 2000.

Лапина З.Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М.: Наука, 1985. 383 с.

Лапина З.Г.,Чжоу Хун, Шилин К.И. Экологическое воспитание — творческая индивидуальность будущего. М.: Изд-во «Нефть и газ» РГУ нефти и газа им. И.М. Губкина, 2002. 254 с.

Ли Вэйу. Проблема человека в истории философской мысли традиционного Китая. М.: ИНИОН, 1992. 36 с. [Реф. кн.: *Ли Вэйу.* Чжунго чжэсюэ шиган].

Ли Дачжао. Избранные статьи и речи / Сост., пер., авт. вступ. ст. и коммент. Ю.М. Гарушянца. М.: Наука, 1965. 295 с.

Ли Дачжао. Избранные произведения / Пер. с кит. / Отв. ред. Н.Г. Сенин, М.Л. Титаренко. М.: Наука, 1989. 488 с.

Линь-цзи лу / Пер. с кит., вступ. ст., коммент. и граммат. очерк И.С. Гуревич. СПб.: Петербург. востоковедение, 2001. 271 с. [Записи мирянина Пана. Записи бесед «мудростью освещающего» наставника Чань Линь-цзи из области Чжэнь].

Личность в традиционном Китае: Сборник статей / Отв. ред. Л.П. Делюсин. М.: Наука: Вост. лит., 1992. 327 с.

Ломанов А.В. Современное конфуцианство: Философия Фэн Юланя. М.: Вост. лит., 1996. 248 с.

Ломанов А.В. Судьбы китайской философской традиции во второй половине XX века: Фэн Юлань и его интеллектуальная эволюция. М., 1998. 155 с. (ИБ; № 1).

Лу Куаньюй. Даосская йога, алхимия и бессмертие / Пер. с англ., вступ. ст., примеч. Е.А. Торчинова. СПб.: ОРИС, 1993. 368 с. [Прил.: *Стулова Э.С.* Даосская практика достижения бессмертия].

Лукьянов А.Е. Дао «Книги перемен». М.: НПО «ИНСАН», 1993. 235 с.

Лукьянов А.Е. Истоки Дао: Древнекитайский миф. М.: НПО «ИНСАН», 1992. 160 с.

Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М.: Вост. лит., 2000. 384 с.

Лукьянов А.Е. Лао-цзы: (Философия раннего даосизма). М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1991. 164 с.

Лукьянов А.Е. Начало древнекитайской философии: И цзин, Дао дэ цзин, Лунь юй. М.: Радикс, 1994. 111 с.

Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке: (Древний Китай и Индия). М.: НПО «ИНСАН», 1992. 207 с.

Лукьянов А.Е., Феоктистов В.Ф. Программа курса лекций «История китайской философии» для студентов филос. факультетов вузов России. М.: ИДВ, 1998. 126 с.

Лю Дацзюнь. «И цзин» и историко-философская традиция древности и средневековья / Пер. с кит. и отв. ред. В.В. Зайцев. М.: ИФРАН, 1992. 157 с.

Лю И Мин. Алхимические «Перемены» / Сост., пер. с кит. Б.Б. Виногродского. М.: Гермитаж-Пресс, 2005. 672 с.

Люйши чуньцю: «Вёсны и осени» господина Люя; Дао дэ цзин: Трактат о пути и доблести / Пер. с кит., предисл., примеч. и словарь Г.А. Ткаченко. М.: Мысль, 2001. 526 с.

Лю Цзэхуа. Концепции человека в политической мысли древнего Китая: Анализ традиционных политических идей Китая. М.: ИНИОН, 1991. 40 с.

Ма Цзижэнь. Китайское учение о жизненной энергии цигун: В 2 кн. / Пер. с кит., коммент. М.М. Богачихина. СПб.: Тимошка, 1996. Кн. 1. 224 с.; Кн. 2. 336 с.

Малявин В.В. Жуань Цзи. М.: Наука, 1978. 167 с.

Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: Дизайн. Информация. Картография: АСТ. Астрель, 2001. 631 с. [Из содерж.: Мудрость: Классические школы китайской морали; Философская традиция; Эпохи китайской философии. Буддизм; Даосизм].

Малявин В.В. Конфуций. М.: Молодая гвардия, 1992. 335 с.; *то же.* 2-е изд., испр. и доп. 2001. 357 с.

Малявин В.В. Молния в сердце: [Духовное пробуждение в кит. традиции]. М.: Наталис, 1997. 365 с. [Даосский Путь, или Польза снов; *Сыма Чэнчжэнь*. О пребывании в забытьи. С. 54–119; Укрощение буйвола. Духовное пробуждение в буддийской традиции. С. 120–191].

Малявин В.В. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. М.: Дизайн. Информация, Картография: АСТ. Астрель, 2000. 439 с.; *то же.* 2003.

Малявин В.В. Традиционная эстетика в странах Дальнего Востока. М.: Знание, 1987. 63 с.

Малявин В.В. Чжуан-цзы. М.: Наука, 1985. 334 с.

Мартыненко Н.П. Семиотика древнекитайских текстов: введение в метод. М.: Соц.-полит. мысль, 2003. 95 с.

Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй» [Статьи и переводы]: в двух томах. СПб.: Петербург. востоковедение, 2001. Т. 1. 367 с.; Т. 2. 372 с.

Масленников В.Г. Теория перемен: Опыт соединения древнего и современного знания. М.: Глобус, 2000. 250 с.

Маслов А.А. Встретить дракона: Толкование изначального смысла «Лао-цзы». М.: Логос, 2003. 360 с.

Маслов А.А. Загадки, тайны и коды «Дао дэ цзина». Ростов н/Д: Феникс, 2005. 268 с.

Маслов А.А. Тайный код Конфуция: Что пытался передать Великий Учитель? Ростов н/Д: Феникс, 2005. 284 с.

Маслов А.А. Тайный смысл и разгадка кодов Лао-цзы. Ростов н/Д: Феникс, 2005. 287 с.

Мистерия Дао: Мир «Дао дэ цзина» / Сост., пер. с древнекит., исслед. и коммент. А.А. Маслова. М.: Сфера, 1996. 511 с. [В кн. также пер.: *Ван Би*. Комментарии].

Моаканин Р. Психология Юнга и тибетский буддизм: Западный и Восточный пути к сердцу / Пер. с англ. Томск: Водолей, 1993. 111 с.

Моральная философия в контексте многообразия культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2004. 319 с. (Сравнительная философия / РАН. Ин-т философии; Вып. 2) [Разд. 2: Дальневосточные традиции].

Мудрость дзэн: Сто историй пробуждения / Пер. с англ. / Сост. и ред. англ. текста Т. Клири. СПб.: Евразия, 2001. 253 с.

Музыкальная эстетика стран Востока / Общ. ред. и вступ. ст. В.П. Шестакова. М.: Музыка, 1967. 414 с. [Китай. С. 140–244].

Мумонкан: Застава без ворот: Сорок восемь классических коанов дзэн / Пер. с англ. / Введ., примеч. и коммент. Р.Х. Блайса. СПб.: Евразия, 1997. 324 с.

Мэн-цзы / Пер. с кит. В.С. Колоколова; предисл. Л.Н. Меньшикова. СПб.: Петербург. востоковедение, 1999. 264 с.

Нерожденный: жизнь и учение мастера дзэн Банкэя, 1622–1693 / Пер. с англ. / Науч. ред. и авт. предисл. Е.А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2000. 336 с.

Новые философские тенденции в КНР и в западной философии. М., 2000. 109 с. (ИМ. Сер.Г; Вып. 5).

Нукария К. Религия самураев: Исследование дзэн-буддийской философии и практики в Китае и Японии / Пер. с англ. СПб.: Наука, 2003. 245 с.

Общественно-политическая мысль в Китае (конец XIX — начало XX в.): Сборник статей / Редкол.: Л.П. Делюсин (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1988. 244 с.

От магической силы к моральному императиву: Категория *дэ* в китайской культуре / Сост. и отв. ред. Л.Н. Борох, А.И. Кобзев. М.: Вост. лит., 1998. 422 с.

Передельский А.Л. Поиски духовного и физического совершенства в культурологических учениях древнего и средневекового Китая. М.: Исслед. центр по проблемам управления качеством подготовки специалистов, 1992. 138 с.

Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981. 333 с.

Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993. 440 с.

Переломов Л.С. Конфуций: Лунь юй / Исслед., пер. с кит., коммент.; Факсимильный текст «Лунь юя» с комментариями Чжу Си. М.: Вост. лит., 1998. 590 с.

Переломов Л.С. Слово Конфуция. М.: Фабула, 1992. 191 с.

Письмена на воде / Пер. с кит., исслед. и коммент. А.А. Маслова. М.: Сфера, 2000. 605 с. (Первые наставники Чань в Китае).

Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н.э.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. 243 с.

Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы / Пер. с кит., снабженный примечаниями / Послесл. Л.С. Переломова. [Репринт. изд.] М.: Вост. лит., 1998. 5, V, 278 с.

Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. и вступ. ст. И. Брагинского. М.: Худож. лит., 1973. 735 с. [Литература Древнего Китая: Философская проза. С. 313-336].

Притчи китайских мудрецов / Пер. с кит. И.А. Зуева, И.С. Лисевича. М.: Муравей, 1997. 215 с.

Проблема человека в традиционных китайских учениях / Отв. ред. Т.П. Григорьева. М.: Муравей, 1983. 262 с.

Психологические аспекты буддизма / Отв. ред. В.В. Мантатов. Новосиб.: Наука. Сиб. отд., 1986. 157 с.; *то же.* 2-е изд. / Отв. ред. Н.В. Абаев. 1991. 182 с.

Пять домов дзэн / Пер. с англ. / Сост. и ред. англ. текста Т. Клири. СПб.: Евразия, 2001. 269 с.

Рационалистическая традиция и современность. [Кн. 3]: Китай / Отв. ред. В.В. Зайцев. М.: Наука, 1993. 207 с.

Религии Китая: Хрестоматия / Пер., авт. вступ. ст., коммент.: М.Е. Ермаков и др.; Ред.-сост. Е.А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001. 511 с.

Рерих Ю.Н. Буддизм и культурное единство Азии. М.: Междунар. центр Рерихов: Мастер-Банк, 2002. 125 с., 21 л. ил.

Рубин В.А. Идеология и культура древнего Китая (четыре силуэта). М., 1970. 163 с.

Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае: Избр. тр. / Сост., ред., авт. предисл. А.И. Кобзев. М.: Иголи, 1993. 315 с.

Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае: Собрание трудов. М.: Вост. лит., 1999. 383 с.

Сах Сварнкар М. Философские истоки концепции ненасилия в древних культурах Индии и Китая. М., 1994. 100 с.

Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. 302 с.

Семененко И.И. Милосердие в конфуцианском учении. М.: Знание, 1989. 62 с.

Сенин Н.Г. Прогрессивные мыслители Китая конца XIX в. М.: Знание, 1958. 40 с.

Сидихменов В.Я. Эволюция представлений о социализме в КНР (1953-1994). М., 1996. 166 с. (ИБ; № 12).

Слово о живописи из Сада с горчичное зерно / Пер. с кит. и коммент. Е.В. Завадской. М.: Наука, 1969. 518 с. Библиогр.: С. 506–512; *то же*. М.: Шевчук, 2001. 508 с.

Современная общественная мысль в КНР и западная философская синология. М., 2004. 75 с. (ЭИ; № 6).

Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае: Реф. сб. / Сост. и отв. ред. А.И. Кобзев. М.: ИНИОН, 1987. 200 с.

Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. М.: Наука, 1976. 231 с.

Стайн Д. Женский И цзин / Пер. с англ. Киев: София, 1999. 261 с.

Степанянц М.Т. Восточная философия: [Учебник]: Вводный курс. Избр. тексты. М.: Вост. лит., 1997. 503 с. [Китайская философия. С. 249–363]; *то же.* 2-е изд., испр. и доп. 2001. 511 с. [Китайская философия. С. 261–373].

Сунь-цзы в тангутском переводе. Факсимиле ксилографа / Изд. текста, пер., введ., коммент., граммат. очерк, словарь и прил. К.В. Кепинг. М.: Наука, 1979. 578 с.

Сунь-цзы. Искусство войны: Стратегия и тактика победителя / Пер. с кит., вступ. ст. и коммент. Н.И. Конрада; Сост. К. Королев. М.: ЭКСМО; СПб.: Terra Fantastica, 2003. 794 с. [В кн. также: *У-цзы.* Трактат о военном искусстве].

Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве / Пер. и исслед. Н.И. Конрада // Конрад Н.И. Избранные труды: Синология. М., 1977; 1995. С. 5–304.

Сунь Ятсен. Избранные произведения / Пер. с кит. / Вступ. ст. С.Л. Тихвинского. М.: Наука, 1964, 573 с.; *то же.* 2-е изд., испр. и доп. 1985. 781 с.

Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит., коммент. и подготовка изд. А.Н. Игнатовича. М.: Янус-К, 1998. 537 с.

Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Пер. с тибет., введ. и коммент. Ю.М. Парфионовича. М.: Наука, 1978. 326 с.; *то же.* 2-е изд. Вост. лит., 2002. 320 с.

Сухарчук Г.Д. Социально-экономические взгляды политических лидеров Китая первой половины XX в.: Сравнительный анализ. М.: Наука, 1983. 227 с.

Тезисы Всесоюзной буддологической конференции (Москва, ноябрь 1987 г.) / Отв. ред. В.И. Корнев. М.: Наука, 1987. 258 с.

Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М.: Наука, 1985. 245 с.

Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае и Кан Ювэй. М.: ИВЛ, 1959. 419 с.; *то же.* 2-е изд., доп.: Наука, 1980. 360 с.

Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М.: Наука, 1990. 284 с.

Ткаченко Г.А. Культура Китая: Словарь-справочник. М.: Муравей, 1999. 383 с.

Торчинов Е.А. Введение в буддизм: Курс лекций. СПб.: Амфора, 2005. 430 с.

Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие. СПб.: С.-Петербург. филос. об-во, 2000. 303 с.

Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао дэ цзин». СПб.: Петербург. востоковедение, 1999. 288 с.

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 309 с.; *то же.* 2-е изд., доп. СПб.: Лань, 1998. 446 с.

Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб.: Петербург. востоковедение, 2001. 314 с.

Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петербург. востоковедение, 2005. 474 с.

Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербург. востоковедение, 2002. 320 с.

Тридцать шесть стратагем: Китайские секреты успеха / Пер. с кит. и предисл. В.В. Малявина. М.: Белые альвы, 1998. 186 с.

Тюрин А.Ю. Концепция человека в традиционной китайской культуре: Обзор. Вып. 1–2. М.: ИНИОН, 1992. Вып. 1: Возникновение и основные этапы эволюции концепции человека. 42 с.; вып. 2: О значении понятия «человек». 26 с.

Ум и знание: Традиция теории познания в Гомандацане тибетского монастыря Дрэпун / Авт.-сост., пер. с тибет. Р.Н. Крапивина. СПб., 2005. 307 с.

Универсалии восточных культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2001. 431 с. [*Кобзев А.И.* Категория «философия» и генезис философии в Китае. С. 200–219; *он же.* Категории и основные понятия китайской философии и культуры. С. 220–243; *он же.* Словарь категорий и понятий: Китайская традиция. С. 383–428].

У-цзин: Семь военных канонов / Пер. с англ. / Науч. ред. Е.А. Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. 336 с.

У-цзы: Трактат о военном искусстве / Пер. и коммент. Н.И. Конрада. М.: ИВЛ, 1958. 131 с.; *то же* // *Конрад Н.И.* Избранные труды: Синология. М., 1977; 1995. С. 305–384.

Ушков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 184 с.

Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы: Исслед. и пер. М.: Наука, 1976. 293 с.

Философия китайского буддизма: [Трактат о пробуждении веры в Махаяну; *Цзун-ми.* О началах человека*; Хун-жэнь.*Трактат об основах совершенствования сознания] / Пер. с кит., вступ. ст., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика, 2001. 243 с.

Философские вопросы буддизма: Сборник / Редкол.: В.В. Мантатов (отв. ред.) и др. Новосиб.: Наука. Сиб. отд., 1984. 124 с.

Философы из Хуайнани: Хуайнаньцзы / Пер. с кит., вступ. ст., примеч., указ. Л.Е. Померанцевой. М.: Мысль, 2004. 430 с.

Фирсов В. Последние перемены «Книги перемен». «Книга перемен». Мистики и маги Древнего Китая. М.: Центрполиграф, 2004. 535 с.

Фицджеральд Ч.П. История Китая / Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2004. 460 с.

Фицджеральд Ч.П. Китай: Краткая история культуры / Пер. с англ. / Науч. ред. и авт. предисл. Е.А. Торчинов. СПб., Евразия, 1998. 456 с.

Фу Чек Тек. Воспоминания древнего стратега: Мышление Сунь-цзы / Пер. с англ. М.: HIPPO, 2004. 537 с.

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ. / Науч. ред. Е.А. Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. 373 с. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. СПб.: С.-Петербург. филос. обво, 2000. 227 с.; *то же.* 2-е изд. 2001. 324 с. [Из содерж. (2-е изд.): *Корнеев М.Я.* Хайдеггер и востоковедная тенденция в немецкой мысли. С. 59–88; *Торчинов Е.А.* Беззаботное ски-

тание в мире сокровенного и таинственного: М. Хайдеггер и даосизм. С. 89–114; *Солонин К.Ю.* Мартин Хайдеггер и буддизм дальневосточной Махаяны. С. 115–138; *Торчинов Е.А.* Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века. С. 163-182].

Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. 1–2 / Пер. с кит., введ. и коммент. Ю.Л. Кроля. СПб.: Петербург. востоковедение, 1997. Т. 1. 416 с.; *то же.* М.: Вост. лит., 2001. Т. 1. 407 с.; т. 2, 831 с.

Хун-жэнь, 5-й чаньский партриарх. Трактат об основах совершенствования сознания = Сю синь яо лунь / Пер. с кит., предисл., комент. Е.А. Торчинова. СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1994. 68 с.

Цзе Кун. Восемь последовательностей Люй Дунбиня: Алхимия пьяных бессмертных. Орел: ИНБИ, 2003. 112 с.

Цзе Кун. Искусство брачных покоев. Ч. 1. Орел: ИНБИ, 2004. 116 с.

Цзе Кун. Искусство укрепления Инь. Орел: ИНБИ, 2004. 136 с.

Цзун-ми. Чаньские истины / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова, К.Ю. Солонина. СПб.: СПбГТУ, 1998. 144 с.

Человек и духовная культура Востока: [Вып. 1]. М.: ИДВ РАН, 2000. 151 с. (ИБ; № 3); *то же:* [Вып. 2] / Отв. ред. и авт. предисл. А.Е. Лукьянов. М.: ИДВ РАН, 2003. 203 с.; *то же.* Человек и духовная культура Востока: Альманах: Вып. 1–2 / Отв. ред. и авт. предисл. А.Е. Лукьянов. М.: Огни, 2003. Вып. 1. 184 с.; Вып. 2. 172 с.

Чжан Бодуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. с кит., предисл., коммент. Е.А. Торчинова. СПб.: Петербург. востоковедение, 1994. 343 с.

Чжан Жусинь. Критика прагматической философии Ху Ши / Пер. с кит. М.: ИЛ, 1958. 107 с.

Чжу Си. О сознании (синь): Из филос. наследия Чжу Си / Пер. с кит. А.С. Мартынова, И.Т. Зограф; Вступ. ст. и коммент. А.С. Мартынова; Граммат. очерк И.Т. Зограф. М.: Вост. лит., 2002. 318 с.

Чжуан-цзы / Пер. с кит. Л.Д. Позднеевой; Предисл. Е.А. Торчинова. СПб.: Амфора, 2000. 367 с.; *то же.* 2005.

Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М.: АСТ. Астрель, 2002. 420 с. [В кн. также: *Го Сян.* Комментарии к «Чжуан-цзы»].

Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст., примеч. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995. 440 с.

Чжугэ Лян, Лю Цзи. Китайское искусство войны: Постижение стратегии / Пер. с англ. / Сост., ред. и авт. предисл. Т. Клири. СПб.: Евразия, 2000. 255 с.

Чуев Н.И. Военная мысль в древнем Китае: История формирования военных теорий. М.: Любимая кн., 1999. 218 с.

Чэнь Кайго, Чжэн Шуньчао. Путь мастера цигун. Подвижничество Великого Дао: История жизни учителя Ван Липина, отшельника в миру, записанная с его слов Чэнь Кайго, Чжэн Шуньчао / Пер. с кит. и предисл. Л.И. Головачевой. М.: АСТ. Астрель, 2002. 445 с.

Чэнь Кайкэ. Конфуцианство и «культура предприятия» в современной Восточной Азии. М.: ИДВ РАН, 2001. 241 с.

Штейн В.М. Гуань-цзы: Исслед. и пер. М.: ИВЛ, 1959. 380 с.

Шэн-янь. Поэзия просветления: Поэмы древних чаньских мастеров / Пер. с англ. СПб.: Дхарма центр, 2000. 355 с.

Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен»: [Пер. и исслед.] / Предисл. Н.И. Конрада. М.: ИВЛ, 1960. 424 с.; *то же.* 2-е изд., испр. и доп. / Ред. и сост. А.И. Кобзев; Примеч. А.И. Кобзева, Н.И. Конрада. М.: Вост. лит., 1993. 605 с. [В кн. также: *Кобзев А.И.* Китайская книга книг; *он же.* Краткая биография Ю.К. Щуцкого; *Щуцкий Ю.К.* Жизнеописание; *Алексеев В.М.* Записка о научных трудах и научной деятельности проф.-китаеведа Ю.К. Щуцкого; *Кобзев А.И.* Библиогр. работ Ю.К. Щуцкого и о нем; *Конрад Н.И.* Предисл. к первому изданию <…>; *Алексеев В.М.* Замечания на книгу-диссертацию Ю.К. Щуцкого <…>; *Кобзев А.И.* Гадание по «Канону перемен»; Текст: «Чжоу и» (кит. яз.)]; *то же.* [Стер. изд.]. 1997; *то же.* [Стер. изд.]. 2003; *то же*: В 2 т. [3-е изд., испр. и доп.]. СПб.: Нева; М.: ОЛМА-Пресс, 2000. Т. 1. 479 с.; Т. 2. 479 с.

Элиаде М. Азиатская алхимия / Пер. с рум., англ. и фр. / Отв. ред. Н.Л. Сухачев. М.: Янус-К, 1998. 604 с. [Из содерж.: Азиатская алхимия (Китай и Индия). С. 41–76].

Этика и ритуал в традиционном Китае: Сборник статей / Редкол.: Л.С. Васильев (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1988. 331 с.

Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий / Сост. В. Бакусеев. М.: Медиум, 1994. 255 с. [Комментарий к «Тайне Золотого цветка» (из трактата Лю Хуаяна «Тайи цзиньхуа цзунчжи». XVIII в.). С. 149-222].

Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб.: Наука. Сиб. изд. фирма, 1995. 223 с.

Янгутов Л.Е. Из истории формирования школ китайского буддизма / Новосиб., 1983. 6 с. Препринт.

Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998. 160 с.

Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосиб.: Наука. Сиб. отд., 1982. 142 с. [В прил. пер.: *Ту Шунь.* Созерцание мира дхарм в хуаянь; *Фа Цзан.* Очерк о золотом льве в хуаянь].

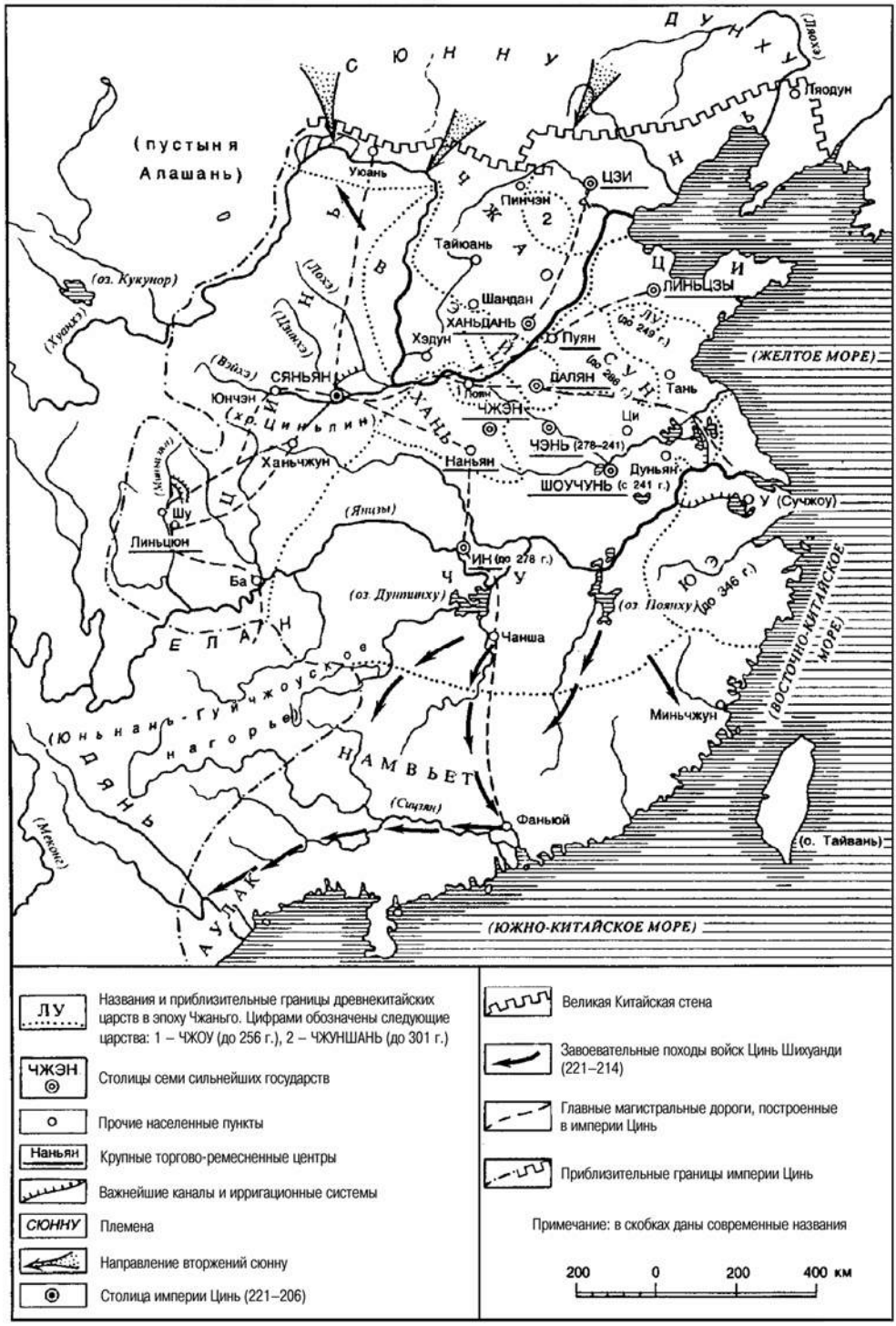
Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. М.: Наука, 1984. 181 с.

Составитель В.П. Журавлева

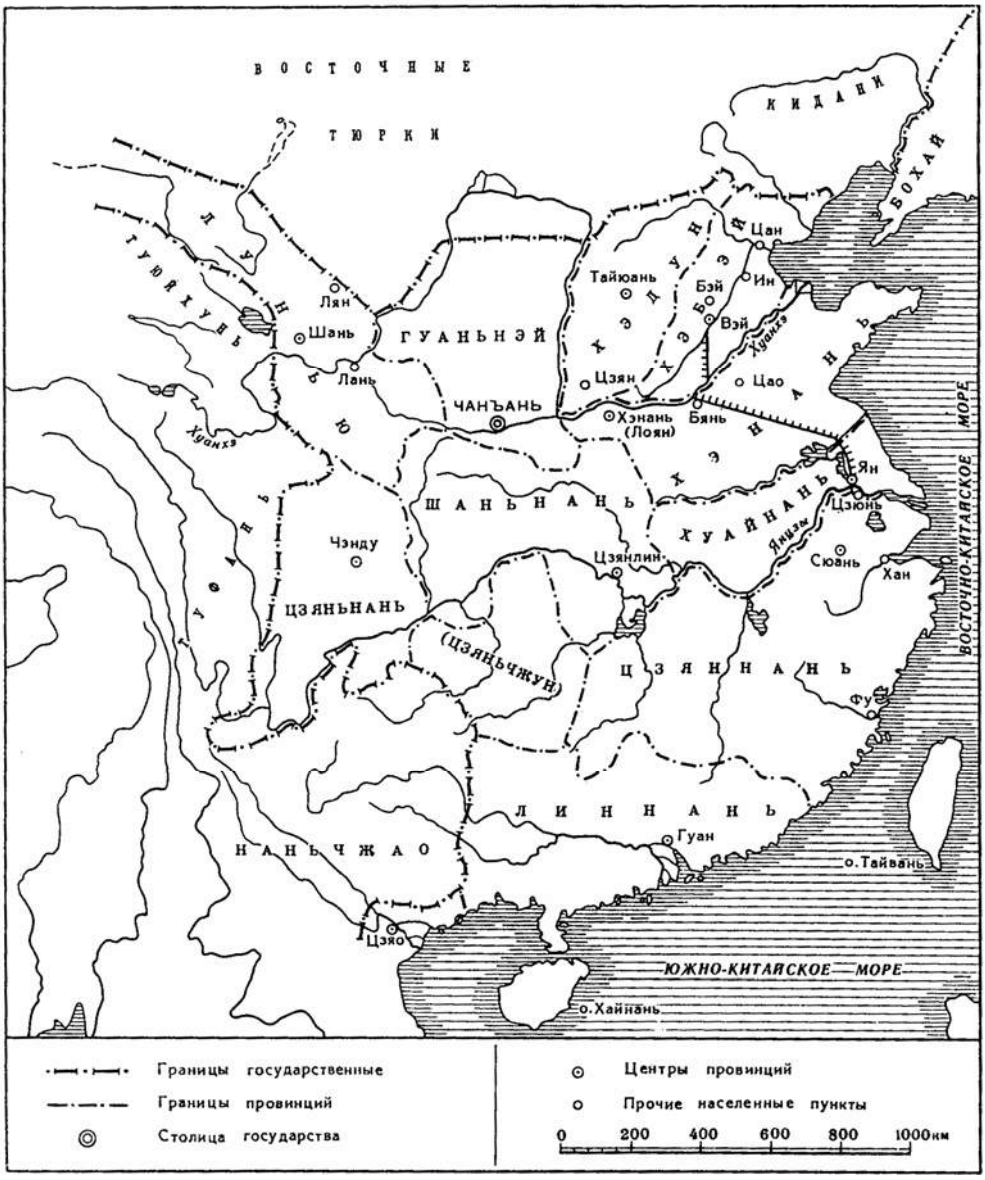
丙

Ся 夏 XXIII–XVI вв. до н.э.
Шан-Инь 商殷 XVI–XII/XI до н.э.
Чжоу 周 XII/XI–III до н.э.
  Си Чжоу (Западная Чжоу) 西周 XII/XI в. до н.э. — 771 г. до н.э.
  Дун Чжоу (Восточная Чжоу) 東周 770–221 до н.э.
    Чунь-цю (Вёсны и осени) 春秋時代 770–476 до н.э.
    Чжань-го (Сражающиеся царства) 戰國時代 475–221 до н.э.
Цинь 秦 221–207 до н.э.
Хань 漢 206 до н.э. — 220 н.э.
  Си Хань (Западная Хань) 西漢 206 г. до н.э. — 8 г. н.э.
  Дун Хань (Восточная Хань) 東漢 25–220
Сань-го (Троецарствие) 三國 220–280
  Вэй 魏 220–265
  Шу 蜀 221–263
  У 吳 229–280
Цзинь 晉 265–420
  Си Цзинь (Западная Цзинь) 西晉 265–316
  Дун Цзинь (Восточная Цзинь) 東晉 317–420
Лю-чао (Шесть династий) 六朝 229–589
Нань-бэй-чао (Южные и Северные династии) 南北朝 420–589
  Нань-чао (Южные династии) 南朝 420–589
    Сун 宋 420–478
    Ци 齊 479–501
    Лян 梁 502–557
    Чэнь 陳 557–589
  Бэй чао (Северные династии) 北朝 386–581
    Бэй Вэй (Северная Вэй) 北魏 386–534
    Дун Вэй (Восточная Вэй) 東魏 534–550
    Си Вэй (Западная Вэй) 西魏 534–556
    Бэй Ци (Северная Ци) 北齊 550–577
    Бэй Чжоу (Северная Чжоу) 北朝 557–581
Суй 隋 581–618
Тан 唐 618–907
У-дай (Пять династий) 五代 907–960
  Хоу Лян (Поздняя Лян) 後梁 907–923
  Хоу Тан (Поздняя Тан) 後唐 923–936
  Хоу Цзинь (Поздняя Цзинь) 後晉 936–946
  Хоу Хань (Поздняя Хань) 後漢 947–950
  Хоу Чжоу (Поздняя Чжоу) 後周 951–960
Ши-го (Десять царств) 十國 907–979
Сун 宋 960–1279
  Бэй Сун (Северная Сун) 北宋 960–1127
  Нань Сун (Южная Сун) 南宋 1127–1279
Ляо (кидани) 遼 916–1125
Си Ся (тангуты) 西夏 1032–1227
Цзинь (чжурчжэни) 金 1115–1234
Юань 元 1271–1368
Мин 明 1368–1644
Цин 清 1644–1911
Китайская Республика 中華民國 1911–1949
Китайская Народная Республика 中華人民共和國 с 1949 г.

Древний Китай в V–III вв. до н.э.



Империя Тан около 750 г.



Китайская Народная Республика

Абаев Н.В. Бодхидхарма; Гун-ань (в соавт. с С.П. Нестеркиным); «Да шэн ци синь лунь»; «Линь-цзи лу»; Линьцзи-цзун; «Лю цзу тань цзин»; Саньмэй (в соавт. с С.Ю. Лепеховым); Хуй-нэн;

Анашина М.В. Апитань; Кумараджива; Кун [1]; Лю-цзя ци-цзун; Саньлунь-цзун; Сэн-чжао; Цзи-цзан; Чжун дао; Чэнши-лунь; Эр ди

Белоусов С.Р. Дин Вэнь-цзян; Дискуссия о науке и метафизике; Доюань жэньшилунь; Жэньшэнгуань; Миньшэн чжэсюэ; Ху Ши; Хэ Линь

Блинова Е.А. Мин тан

Васильев К.В. «Чжань го цэ» (по материалам)

Ветлужская Л.Л. Цзи шэнь чэн фо; Чжэнь синь

Виноградов А.В. Фу Тун-сянь; Цзян Вэй-цяо; Чэнь Ли-фу

Зайцев В.В. Тянь ли жэнь юй

Игнатович А.Н. Тяньтай-цзун (разд. 2: по материалам)

Калкаев Е.Г. Хань Юй; Шао Юн

Калюжная Н.М. Чжан Бин-линь

Кобзев А.И. Энциклопедия «Духовная культура Китая» как summa sinologiae; Философия и духовная культура Китая; Самоопределение китайской философии; Категории и основные понятия китайской философии и культуры; Логика и диалектика в Китае; Китайская этическая мысль (разд. 1);
Бань Гу; Бин-цзя; «Бо ху тун»; Ван Ань-ши; Ван Би; Ван Гэнь; Ван Тао; Ван Тин-сян; Ван Тун; Ван Фу; Ван Фу-чжи; Ван Цзи; Ван Чжун; Ван Чун; Ван Ян-мин; Ван Ян-мина школа; Вэй [1]; Вэй Юань; Вэнь; Гао Пань-лун; «Го юй»; Гуа [2]; «Гуань-цзы»; «Гуй-гу-цзы»; Гун [1]; Гунсунь Лун; «Гунсунь Лун-цзы»; Гун Цзычжэнь; Гу Сянь-чэн; Гу Янь-у; Гэ у; Дай Чжэнь; Дао; «Дао дэ цзин»; Даосизм; «Да сюэ»; Да тун; Дунлинь-сюэпай; Дун–цзин; Дун Чжуншу; Дэ [1]; Дэн Му; Дэн Си; «Дэн Си-цзы»; Жэнь [2]; И [1]; Инь Вэнь; Инь–ян; Иньян-цзя; Кан Ю-вэй; Конфуцианство; Конфуций; Лао-цзы; Легизм; Ли [1]; Ли [2]; Ли Гун; Линь Цзэсюй; Ли Чжи; Лу Цзю-юань; Лю Цзун-чжоу; Лян нэн; Лян Ци-чао; Лян чжи; Мин [1]; Минцзя; Мэн-цзы; Неоконфуцианство; Син [1]; Синь [2]; «Сунь-цзы»; Сы сян; Сюань-сюэ; Сюнь-цзы; Сяншучжи-сюэ; Тай цзи; Тань Сытун; Ти–юн; Тун синь; Тянь [1]; У [3]; У вэй; У син (разд. 1); Фан И-чжи; «Хань шу»; «Хуайнань-цзы»; Хуанлао-сюэпай (разд. 2); Хуан Цзун-си; Хуй Ши; Хун Жэнь-ганъ; Хун Лянцзи; Хун Сю-цюань; Хэ Синь-инь; Хэ ту, ло шу; «Цань тун ци» (в соавт. с Е.А. Торчиновым); Цзи [1]; Цзи–ван; Цзин [3]; Цзин–вэй; Цзин тянь; Цзися академия; Цзоу Янь; Цзюньцзы; Ци [1]; Ци [2]; Цин тань (разд. 2); Цянь Дэ-хун; Чжан Дун-сунь; Чжан Хэн; Чжань Жошуй; Чжи [1]; Чжи Дунь (в соавт. с М.Е. Кравцовой); Чжи–син; Чжоу Дунь-и; «Чжоу и»; Чжуан-цзы; Чжу Си; Чжэн Гуань-ин; Чжэн Сянь-чжи (в соавт. с М.Е. Кравцовой); «Ши сань цзин»; «Шэнь ме лунь» (в соавт. с М.Е. Кравцовой); Ю–у; Ян Сюн (в соавт. с Ли Си); Янь Фу; «Янь-цзы чунь цю» (разд. 2), Янь Юань

Кравцова М.Е. Лян У-ди; Сунь Чо; Тао Хунцзин; Фань Е; Фань Чжэнь; Хуй-линь; Хэ Чэнтянь; Цай Мо; Цзинлин Цзы-лян; Чжи Дунь (в соавт. с А.И. Кобзевым); Чжэн Сянь-чжи (в соавт. с А.И. Кобзевым); Шэнь бу ме; «Шэнь ме лунь» (в соавт. с А.И. Кобзевым); Шэнь Юэ

Кривцов В.А. Дань [2] (по материалам); Чжо (по материалам)

Кроль Ю.Л. Сань цзяо; Сыма Цянь (разд. 2)

Лапина З.Г. Ли Гоу; Сыма Гуан; Цзин цзи

Лепехов С.Ю. Саньмэй (в соавт. с Н.В. Абаевым); Чань школа

Ли Си Ян Сюн (в соавт. с А.И. Кобзевым)

Ломанов А.В. Ду Вэй-мин; Ли Цзэ-хоу; Лян Шумин; Ма И-фу; «Манифест китайской культуры людям мира»; Минь бэнь; Моу Цзун-сань; Новое конфуцианство; Сюй Фу-гуань; Сюн Ши-ли; Тан И-цзе; Тан Цзюнь-и; Фан Дун-мэй; Фу Вэй-сюнь; Фэн Ю-лань; Хун Цянь; Цзинь Юэ-линь; Цянь Му; Чжан Дай-нянь; Чжаньго-цэ-пай; Чэн Чжун-ин; Чэнь Цзянь-фу; Чэнь Цюань; Ян Юн-го

Лукьянов А.Е. Духовная культура Китая (в соавт. с М.Л. Титаренко);
У син (разд. 2)

Малявин В.В. Китайская эстетическая мысль;
Го Сян (в соавт. с Г.А. Ткаченко); Жуань Цзи; Цин тань (разд. 1)

Мартынов А.С. Линь Чжао-энь; «Чжун юн»; Чэн [1]

Маслов А.А. Ба ши; «Вэнь-цзы»; Гун-фу; Дао тун; Люй-цзун; У юнь (в соавт. с Е.А. Торчиновым); Фасин-цзун; Фасян-цзун; Цзинту-цзун (в соавт. с Е.А. Торчиновым)

Нестеркин С.П. Гун-ань (в соавт. с Н.В. Абаевым)

Пань Фу-энь «Люй-ши чунь цю» (в соавт. с Г.А. Ткаченко); Сыма Цянь (разд. 1); «Ши цзи»; «Ши цзин»

Переломов Л.С. Гуань Чжун; Хань Фэй; «Хань Фэй-цзы»; Цзы Чань; «Шан цзюнь шу»; Шан Ян

Пивоварова М.А. Дао-шэн; Дунь у

Попова Л.В. Ханьлинь академия (по материалам)

Россман В.И. Ван Го-вэй

Стабурова Е.Ю. «Жэнь сюэ»; Итай; Лю Ши-пэй

Сторчевой Л.В. «Янь-цзы чунь цю» (разд. 1)

Сухарчук Г.Д. Сунь Ят-сен (разд. 2)

Титаренко М.Л. Духовная культура Китая (в соавт. с А.Е. Лукьяновым);
Мо Ди; «Мо-цзы»; Мо-цзя

Ткаченко Г.А. Китайская этическая мысль (разд. 2); Божэ-сюэ; Го Сян (в соавт. с В.В. Малявиным); Дан [1]; Дао-ань (в соавт. с Е.А. Торчиновым); «Люй-ши чунь цю» (в соавт. с Пань Фу-энь); Сянь-сюэ; Хунь дунь; Хунь по; Чань-сюэ

Торчинов Е.А. Бао Цзин-янь; Буддизм; Ван Сюань-лань; Вэй Бо-ян; Вэйши-цзун; «Гуань Инь-цзы»; Гэ Хун; Дао-ань (в соавт. с Г.А. Ткаченко); «Дао цзан»; Ду Гуан-тин; Е [1]; Инь Си; «Инь фу цзин»; «Ле-цзы»; Ли–ши; Лунь хуй; Ми-цзун; Непань; Сань шэн; «Тай пин цзин»; Тяньтай-цзун (разд. 1); У во; У юнь (в соавт. с А.А. Масловым); Фа [1] (разд. 2); Фа-цзан; Хуанлао-сюэпай (разд. 1); Хуаянь-цзун; «Цань тун ци» (в соавт. с А.И. Кобзевым); Цзинту-цзун (в соавт. с А.А. Масловым); Цзун-ми; Цюаньчжэнь-цзяо; Чжан Бо-дуань; Чжэнъи-дао; Шанцин-пай

Феоктистов В.Ф. Сунъинь-сюэпай; Цзымэн-сюэ-пай; Ян Чжу

Фу Юнь-лун Лю Цзун-юань

Хабдаева А.К. У чжун син

Хантаева Е.И. И та; Хуй-юань (в соавт. с А.Г. Юркевичем)

Юркевич А.Г. Ань Ши-гао; «Гунъян чжуань»; Кан Сэн-хуй; «Ли цзи»; «Лунь юй»; Лу Цзя; Лю Сян; Нун-цзя; Оуян Цзин-у; Пу-сюэ; Сань ган у чан; Сань цай; Син [2]; Синь [1]; Сунь Ят-сен (разд. 1); Сюй; Сюнь Юэ; Сю шэнь; Сяо ти; «Сяо цзин»; «У цзин» [1]; «У цзин» [2]; «У-цзы»; Фа [1] (разд. 1); Фэн лю; «Хуан-ди нэй цзин»; Хуй-юань (в соавт. с Е.И. Хантаевой); Хэ [1]; Цза-цзя; Цзин-сюэ; «Цзо чжуань»; Цзунхэн-цзя; Цзы жань; Цзю чоу; Чжан Цзай; «Чжоу ли»; Чжунчан Тун; Чжун шу; Чжэн мин; Чжэнь [1]; «Чунь цю»; Чэн И; Чэн Хао; «Шань хай цзин»; «Шу цзин»; Шэн [1]; Шэн шэн; Шэнь [1]; Шэнь Бу-хай; Юй чжоу

Янгутов Л.Е. Алайе ши; Ба бу чжун дао; Душунь; Жулай цзан; Моу-цзы; Сань ди юань жун; Фа сян; Чжэнь жу

Тематическая библиография — **Журавлева В.П.**

Идея марки издания, подбор иллюстраций для цветной вкладки и библиографии к статьям: Линьцзи-цзун; «Люй-ши чунь цю»; «Лю цзу тань цзин»; Тяньтай-цзун; Фа-цзан; Хань Фэй; Хунь дунь; Хунь по; «Ши цзи»; «Ши цзин» — **Кобзев А.И.**

В составлении указателей принимали участие: **Алексанян А.Г., Анашина М.В., Деопик О.Д., Завидовская Е.А., Кварталова Н.Л., Коробова А.Н., Лазарева Д.С., Саяхова А.Р., Сухов М.В., Халатова Л.В., Чирков К.А., Югай В.Б.**

1. 古今聖賢圖靠. Кн. 1–6. Б.м., 1826.
2. 道藏. 154 調. 上清太玄九陽圖. 太玄子. Б.м., 1445–1608.
3. 道藏. 155–156 調. 三才定位圖. 張商 英. 上清洞真九宮紫房圖. Б.м., 1445–1608.
4. 禮中畫. Т. 1. Б.м., 1885.
5. 六經圖. 後學湖陽鄭之橋東裹編 輯. Б.м., б.г.
6. 墨圖. Б.м., б.г.
7. 家山圖書. Шанхай, 1936.
8. 中國古代著名哲學家評 傳. 第一卷. 幸冠洁編. Т. 1. Цзинань, 1980.
9. 中國歷代名人 圖鑑. Т. 1. Шанхай, 1989.
10. 中國美術全集. 繪畫編 18 畫像石畫像磚. Пекин, 1988.
11. 慎詒堂易經. Цзюань 1. Б.м., б.г.
12. 姚秦三藏西天取清解論. Б.м., 1698.
13. 中国大百科全书. 哲学. Т. I–II. Шанхай, 1987.
14. 楊柳青年畫資料集 / 王树村. Пекин, 1959.
15. *Алексеев В.М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М., 1966.
16. Китайская народная картина няньхуа из собрания Государственного Эрмитажа. — СПб., 2003.
17. Редкие китайские народные картины из советских собраний / Сост. Ван Шуцунь, Б.Л. Рифтин. Ленинград–Пекин, 1991.

Справочное издание

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ

Энциклопедия в пяти томах

ФИЛОСОФИЯ

Утверждено к печати
Институтом Дальнего Востока РАН

Редактор *Н.Б. Занегина*
Художник *И.И. Меланьин*
Корректоры *В.И. Мартынюк, Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка *А.А. Полещук*

Подписано к печати 07.08.06
Формат $70\times100^{1}/_{16}$. Печать офсетная
Усл. п. л. 60,0. Усл. кр.-отт. 64,5. Уч.-изд. л. 79,9
Тираж 2000 экз. Изд. № 8144. Зак. №

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018429-2
9 785020 184299

ISBN 5-02-018431-4
9 785020 184312

Конфуций (ок. 551 — 479 до н.э.)

Сюнь-цзы (313/298 — 238/215 до н.э.)

Мэн-цзы (372—289 до н.э.)

Мэн-цзы (372—289 до н.э.)

Конфуций (ок. 551 — 479 до н.э.)

Мо Ди (490/468 — 403/376 до н.э.)

Шан Ян (390—338 до н.э.)

Лао-цзы (VI–IV вв. до н.э.)

Чжуан-цзы (339/328 — 295/275 до н.э.)

Хань Фэй (ок. 280 — ок. 233 до н.э.)

Дун Чжун-шу (190/179 — 120/104 до н.э.)

Дао-шэн (355/360 — 432/434)

Сэн-чжао (374/384 — 414)

Хуй-юань (334—416)

Чжи-и (538—597)

Фань Чжэнь (ок. 450 — ок. 515)

Тао Хун-цзин (455—536)

Сюань-цзан (ок. 600 — 664)

Фа-цзан (643—712)

Ван Би (226—249)

Го Сян (252—312)

Гэ Хун (283/284 — 343/363)

Хань Юй (768—824)

Чжан Цзай (1020—1078)

Лу Цзу-юань (1139—1193)

Ван Ян-мин (1472—1529)

Ван Тин-сян (1474—1544)

Сыма Гуан (1019—1086)

Ван Ань-ши (1021—1086)

Чжу Си (1130—1200)

Ван Ян-мин (1472—1529)

Хуан Цзун-си (1610—1695)

Гу Янь-у (1613—1682)

Линь Цзэ-сюй (1785—1850)

Ван Фу-чжи (1619—1692)

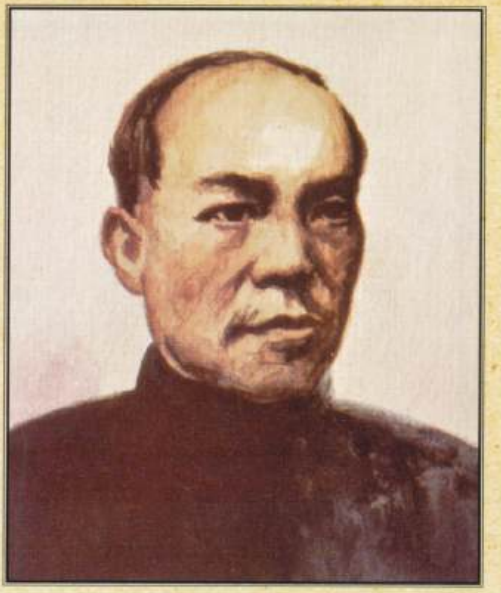
Янь Юань (1635—1704)

Дай Чжэнь (1724—1777)

Янь Фу (1853—1921)

Чжан Бин-линь (1869—1936)

Кан Ю-вэй (1858—1927)

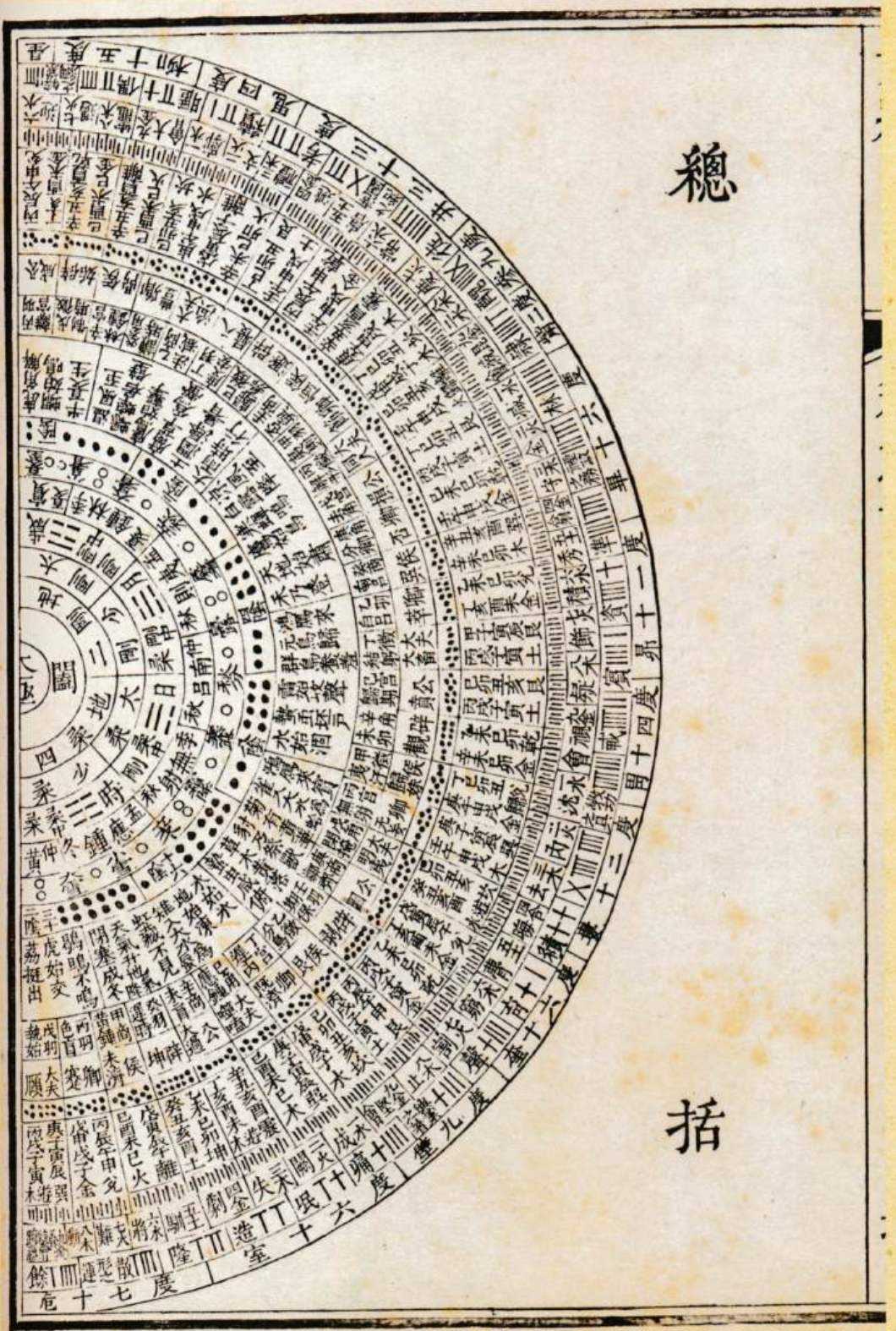


Лян Ци-чао (1873—1923)

Тань Сы-тун (1865—1898)

Сунь Ят-сен (1866—1925)

«Свод символов и чисел». Схема к «Чжоу и»
См. ст. *Гуа [2]; Тай цзи; Сяншучжи-сюэ; «Чжоу и»*



總括

«Конфуций объезжает царства» (лубок-*няньхуа*, 1905 г.)
Эпизод из «Ши цзи» Сыма Цяня. См. ст. *Конфуций; «Лунь юй»*

«Сунь У, скомандовав построение, учит красавиц боевому искусству»
(лубок-*няньхуа*, кон. XIX — нач. XX в.)
Эпизод из «Ши цзи» Сыма Цяня. См. ст. *Бин-цзя; «Сунь-цзы»*

«Мать Мэн-цзы обрезает [нити] на ткацком станке»
(лубок-*няньхуа*, кон. XVIII — нач. XIX в.)
Сюжет из кн. «Жизнеописания знаменитых женщин» Лю Сяна. См. ст. *Мэн-цзы; Лю Сян*

«Мать Мэн-цзы выбирает соседей» (лубок-*няньхуа*, кон. XIX — нач. XX в.)
Сюжет из кн. «Жизнеописания знаменитых женщин» Лю Сяна.
См. ст. *Мэн-цзы; Лю Сян*

«Преданные и верные (*чжун шу*) управляют государством»
(лубок-*няньхуа*, кон. XIX — нач. XX в.). К наставлению Конфуция из «Лунь юя» (III, 19).
См. ст. *Конфуций; «Лунь юй», Чжун шу*

«С годами увеличивается долголетие» (лубок-*няньхуа*, кон. XIX — нач. XX в.)
Иллюстрация даосских идей обретения святости и долголетия через естественность и недеяние. См. ст. *Даосизм; Сянь-сюэ; У вэй*